



Ecce Mulier

Homenaje a Irene Foulkes

Ecce mulier

"Esa mujer"



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 224-2791 / 283-8848 / 283-4498
Fax.: (+506) 283-6826
bsebila@racsa.co.cr

Copyright © 2005

Editorial SEBILA

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar
Portada: Marco Antonio Hidalgo Molina

Reservados todos los derechos

Impreso en San José, Costa Rica
Año 2005

ISBN: 9977-958-08-4

Ecce mulier

Homenaje a Irene Foulkes

Presentación

*¡Ecce Mulier;
¿Ecce Home?
No, Ecce Mulier.*

*¿Qué mujer?
Ecce Mulier,
que abrió caminos y siguió adelante,
a fuerza y a empujones,*

*Ecce Mulier,
en la rigidez, disciplina, confianza.
Ecce Mulier,
en la amistad, la maestra,
ni más ni menos... sencillez, ella es
Ecce Mulier,
Maestra con pasión, mujer de visión,
amable, firme, llena de una rara ternura*

*Ecce Mulier,
amor a la iglesia, compromiso pastoral,
insistencia en la formación bíblico teológica
Ecce Mulier.*

*Compañera de las mujeres,
defensora “nuestra”,
Ecce Mulier.*

Irene Foulkes

*Ecce Mulier,
que sigue caminando,
apoyando, enseñando.
Va a nuestro lado,
firmeza y cuidado
Ecce Mulier.*

Irene, este libro es en homenaje a ti.

Es una expresión de cariño, de reconocimiento y gratitud por tu trabajo, ejemplo y amistad. Aquí recordamos a la Profesora Irene, a la incansable animadora pastoral y a la amiga que nos incentiva, anima y desafía en cada momento y situación de la vida.

El libro reúne artículos de biblistas que conocen a Irene y que desearon a través de su escrito rendirle un homenaje. Los textos giran alrededor de tres áreas que son los tres amores de Irene: Biblia, mujer y pastoral.

En una primera parte, están dos testimonios: la Irene maestra y la Irene amiga y colega, la discípula, ciudadana del Reino. Miradas retrospectivas... 10, 45 años atrás, abren este libro y llenan las páginas que siguen de recuerdos, de gratitud, de manifestaciones de ternura y cariño.

Un segundo grupo de artículos trabajan textos del Primer Testamento. De la risa de Sara a las acciones cotidianas de las profetizas narradas en el libro de Ezequiel, son 9 artículos que de forma profunda, novedosa y creativa corren detrás de lo cotidiano, hablan de soledad y aburrimiento, de mujeres extranjeras, de relaciones de amigas; descubren el ser humano con su anhelo permanente de alas y de raíces, la fuerza de la memoria y de la religión, son textos que nos hablan de fiesta y esperanza, y del divino deseo de la relación.

Como tercera parte están los textos del Segundo Testamento. Los 8 artículos invitan al lectora/or a entrar al estudio de los evangelios y de las cartas, por las puertas de la sanidad, de la vida cotidiana, de una experiencia liberadora de la fe, por el gozo y el abrazo. También se encuentra la riqueza de los métodos recuperando la importancia de la lectura detenida del texto para descubrir su "misterio y poder". La mujer revestida de sol y la luz resplandeciente del Apocalipsis cierran esta tercera sección.

El libro presenta en una última parte, 5 artículos temáticos. La búsqueda de la paz, la lectura popular de la Biblia, la superación de traducciones e interpretaciones homofóbicas de los textos, género y sexualidad, Biblia y diálogo interreligioso. Los temas recuerdan la importancia de mantener abiertas las ventanas, de dejar entrar aire fresco, permanecer en las fronteras y avanzar en caminos que se nos presentan como constante desafío.

Gracias Irene,

Que alegría poder ofrecerte este regalo que está hecho de lo mucho que nos has dado.

Con cariño,

*Silvia de Lima Silva
Directora
Escuela de Ciencias Bíblicas,
Universidad Bíblica Latinoamericana
Abril, 2005*

I. TESTIMONIOS DE VIDA

Rebeca Montemayor L.

Una metodología de pasión por la vida

Cuando recibí la invitación a escribir un artículo para el libro en homenaje a *Doña Irene*, entre la alegría y el privilegio, evoqué recuerdos y sentimientos sobre lo que Irene representa en mi vida. Y como torrente de luces y aguas frescas, una frase iluminó mi horizonte: *Irene mi maestra*. Sí, maestra siempre por sus enseñanzas, maestra siempre por su pasión, su novedad, su asombro, por su disciplina férrea combinada con la ternura y sencillez, frente a toda nueva propuesta que enriquezca y profundice la reflexión de la Fe y de la Palabra. Pero sobre todo, por su permanente labor de amor, a favor de la visibilización y al reconocimiento de las mujeres en las iglesias de América Latina, tanto en la reflexión bíblico-teológica, como en la acción pastoral. Con toda la libertad de escribir lo que *sienta*, lo cual agradezco, el presente escrito intenta, como un sencillo homenaje -más que un ensayo bíblico-teológico-, relatar el impacto de las enseñanzas de Irene, en el aula y más allá... porque si algo he aprendido de *mi maestra* es su metodología *para vivir con pasión la vida*.

1. Una mirada retrospectiva

Conocí a Irene personalmente –antes, ya había escuchado y leído algo de ella- en 1992, en las reuniones de CLADE III en Quito, Ecuador. Coincidimos en el taller sobre “Ministerio y mujer en las iglesias cristianas”, que coordinaba Sonia Persson. Aunque fue un taller con muy buenos contenidos, en ese entonces apenas se vislumbraba lo de “las teorías de género” y algo sobre feminismos, quizá sin mencionar los términos. Irene y yo participamos en el equipo de redacción para dar el informe a las plenarios. Más que un informe, parecía un *manifiesto*. Sí, se gestaba ya un posicionamiento más radical ante el tema de “los ministerios femeninos”, en razón del ejercicio de la vocación cristiana, en equidad y corresponsabilidad. De algún modo, desde ese día mi destino estaría ligado a Irene Foulkes en caminos que, junto a otras mujeres, nos serían comunes. Todas mis inquietudes y necesidades de procesar lo que yo inquiría y sospechaba acerca del relacionamiento entre varones y mujeres, tanto en las experiencias eclesiales como pastorales, habían encontrado en Irene una paciente escucha y sabia consejera ante mis cuestionamientos.

En 1994, en el I Encuentro de Profesoras de Teología, coincidimos un buen grupo de compañeras de diferentes Escuelas de Teología de todo el continente, donde de nuevo la enseñanza de Irene ubicó mis expectativas futuras. En ese mismo año fui a estudiar en la maestría en Teología y Pastoral de la Mujer en el entonces Seminario (ahora Universidad) Bíblico Latinoamericano. El seminario integrado “Jubileo y Lucha por la Vida en América Latina”, el área de investigación bíblica y de género, impartido por Irene, ha sido hasta el día de hoy material que ha orientado mi labor docente y eclesial.

En 1995, cursé el seminario sobre “Exégesis y Hermenéutica desde la Mujer”, por supuesto, con Irene. Del material de tareas y ensayos realizados para este curso, escribí en dos meses 45 cuartillas (*sin darnos cuenta* casi escribimos una

tesina). A diez años de distancia, puedo constatar que lo que aprendí en este curso, sobre todo de su metodología en el proceso de enseñanza-aprendizaje, es una de mis mayores riquezas. Es como un tesoro, de donde hasta estos días sigo extrayendo “joyas” que profundizan el estudio de un texto.

2. Un ejercicio de clase

2.1 Primera parte: síntesis de investigación

De los varios textos seleccionados para su estudio en el curso, fue el de Mateo 5:25-34, “La mujer hemorroica (o con flujo)”, el que analizamos desde varias metodologías exegéticas. Para este texto escribimos casi 25 cuartillas. Irene, después de darnos elementos orientadores y pistas didácticas para el estudio y listas vastas de bibliografía, con autores y autoras de diferentes posturas teológicas, nos encargaba los “ejercicios de investigación”. Esta síntesis integra los elementos del proceso de investigación previa a cada metodología.

La mujer que arrancó sanidad a Jesús Marcos 5:25-34 Síntesis

Hija, tu fe te ha curado, vete en paz y sigue sana
de tu tormento (Mr 5.34, NBE)

¿Es este el final de una historia? Definitivamente creo que no. Más bien, sería el principio de otra, la cual es necesario imaginar, porque no se encuentra en el texto de manera explícita, pero sí la podemos recrear. Hemos titulado de manera diferente este texto, porque después de analizar un texto desde varias perspectivas y descubrir que hay un tema profundo, escondido, que emerge a la superficie y nos desafía al atrevimiento de otras lecturas, entonces sentimos que el horizonte nuestro se ha enriquecido. El

texto de la mujer con flujo o hemorroica y su sanidad rebasa nuestras muchas lecturas anteriores, los estudios bíblicos impartidos, los sermones predicados. Pues nos damos cuenta que es otra historia, una historia nueva, la que aparece ante nuestros ojos. Por ello, los insumos que recibimos en la investigación de esta perícopa evangélica nos llevan por otros caminos de interpretación. Como mujer considero de suma importancia abordar cada texto con una mente abierta y un corazón dispuesto, no a lo que deseáramos que nos dijera, sino que despierte nuestra conciencia de género y la búsqueda de nuevos elementos que liberen nuestros miedos de abrir con otras llaves, no mejores o peores, pero sí, *mi propia llave, nuestras propias llaves*.

El recorrido que hemos tenido con nuestro texto, nos ha llevado a los insumos de la teoría de género, del análisis estructural, de los códigos religiosos hacia las mujeres, de la historia de las formas y de la historia de la redacción. Todo esto nos orienta, a la vez que nos obliga a tener una palabra nueva de interpretación sobre este texto.

Del análisis estructural

De las estructuras concéntricas del texto. Me llamó la atención al analizar el relato, la interrelación entre las unidades pequeñas y las oposiciones entre las mismas. Por ejemplo, los vv 27-28 y el v 34 encuadran el marco del relato: una mujer viene por sanidad / una mujer sale con sanidad (*inclusio mayor*). Otro elemento de análisis en oposición: la experiencia de lo interno-externo, subjetivo-objetivo, lo oculto-revelado, en los actantes y en el acontecimiento mismo. Me ayudó a tener una imagen más integral de cómo se tejen las redes en las relaciones de este texto.

Del análisis actancial. El cuadro de elementos narrativos *daño inicial-dador-héroe-objeto-obstáculo-auxiliador-opositor*, me interesó para despertar sospechas de las verdaderas identidades de los personajes de un texto. En este caso, lo que se descubre es que *la heroína es la mujer y el auxiliador*

es Jesús. Los elementos del daño inicial, presentan a la mujer como el sujeto principal activo del texto. Después, en la integración del programa narrativo, confirmamos que es más bien una historia acerca de la mujer y no una historia acerca de Jesús.

De los códigos. El código “flujo de sangre” nos ha llevado a la investigación del *código de pureza*. Es indudable que en este texto es fundamental el que podamos entender cómo se descifraría. El relato presenta códigos simbólicos, sin quitar el hecho del código de sanidad corporal; pero, por el tipo de enfermedad y el cómo se da el milagro, son sin duda, acciones simbólicas que van mucho más allá del evento mismo para formar parte del meta-lenguaje textual. Por ejemplo, la importancia de descifrar el código de pureza y la acción de *tocar* en el texto. El código de identidad, al llamarle Jesús “hija” en el entorno judío. El rompimiento con los códigos sagrados institucionales dan un nuevo desciframiento de lo que en verdad es “impuro” (sistema de leyes). Me pareció muy relevante conocer algo más sobre el contexto del sentido de la sangre en Israel, donde las mujeres pasaban la mayor parte de su vida “sin menstruar”, sea por embarazo o por lactancia. Esto las mantenía “puras”. Lo anterior puede ser no muy comprensible para las mujeres de hoy, y a la vez ayuda a entender las leyes judías sobre la pureza.

¿Qué me dice este texto hoy a la luz del análisis estructural?

Me permite leer este texto con nuevos ojos, en la definición de las identidades, al ver las unidades temáticas en su conjunto y un nuevo descifrar de los códigos. Una mujer que no tenía vida por su enfermedad viene a Jesús, desea ser sanada, toca para ser sanada y logra su cometido. La decisión de ella, su lucha por la vida, hace transgredir las leyes establecidas. Jesús siente y reconoce la fe de ella, como de ella, y afirma esta nueva identidad. De algún modo la obliga a manifestarse públicamente. Ella lo hace no sin miedo, pero se siente santa y esto es lo

que le da el valor. La mujer logra lo que quiere: vuelve a la vida y sale con ella. La clave para la iglesia y el trabajo pastoral es el análisis crítico de nuestros inventarios narrativos de la Biblia, ¿qué códigos tenemos que descodificar?, ¿qué nuevas narrativas habremos de codificar?

De la historia de las formas

La identificación de las formas literarias en los evangelios, el reconocer los períodos en que los textos son transmitidos, resaltan la importancia de los mismos.

Forma relato de milagro. Lo más relevante para mí en este texto es descubrir que no sigue la estructura usual de los relatos de milagro. El factor principal es la forma en que se logra la sanidad. Quizá es el único donde sucede así: es decir, en el que Jesús “no se da cuenta conscientemente” de lo que ha pasado.

Uso de las formas del género “evangelio” en las iglesias primitivas. Me encantó ejercitar un poco la imaginación para saber cómo eran usadas las tradiciones de Jesús en el período oral y sus influencias posteriores en los escritos del Nuevo Testamento. Cómo y cuándo usar las *formas* de las parábolas, los milagros, la historia de la pasión, los relatos de la resurrección; cómo y cuándo recordar con intenciones de edificación y crecimiento través de la predicación (*kerygma*), la enseñanza, la evangelización, lo misional y pastoral.

Uso del relato de la mujer con flujo. Es un relato incluido en los tres sinópticos, esto resalta la importancia del acontecimiento. Como mencioné en líneas anteriores, la singularidad del milagro, las circunstancias mismas, hacen de este relato un evento único. Este relato pudo ser usado: como paradigma de fe, como ruptura a tradiciones legalistas, como provocador de relaciones comunitarias y equitativas. Esta recreación del texto en su contexto fundante es un ejercicio muy enriquecedor en el acercamiento a cualquier texto de la Biblia.

¿Qué nos dice hoy este texto, a la luz de la historia de las formas?

Este relato nos lleva a pensar, en primer lugar, desde la mujer y su lucha por la vida...y la sobrevivencia en circunstancias adversas: las mujeres solas, las mujeres abandonadas, excluidas. Sin embargo, este texto nos presenta la fuerza de la mujer que le arranca a Jesús sanidad, la fuerza de las mujeres para salir a buscar y *tocar* nuevas alternativas de vida. Las mujeres nos atrevemos a transgredir situaciones impuestas, no sin miedo o temores. Desde Jesús, el sentir que todos y todas le podemos tocar, él no hace o establece diferencias. Y desde la iglesia, creo que este texto debe ser usado para confrontarnos con nuevas relaciones, sin distinciones o exclusiones. Cuidado a sentirse más “santos o puros” que otros, que otras.

De la historia de la redacción

Los dos elementos que resaltan nuestra atención al analizar este texto de la mujer con flujo, es intentar comprender: *los motivos o intenciones* del autor motivos o para redactar la unidad como lo hizo y el o los *sitz im leben*, las situaciones vitales desde donde nacen y/o se conforman los textos. El recordar lo anterior, los actos fundantes que se toman en cuenta para la composición de las unidades literarias es rescatar mucho de la historia misma de los textos. Aquí la analogía entre los sinópticos es un factor muy importante en el estudio del texto.

Sitz im leben. Algo fundamental en el estudio de este texto fue el de resaltar la importancia que reviste la comunidad (iglesia) y las situaciones que están “por debajo” de un trabajo de redacción. Una iglesia en persecución, bajo las órdenes de un imperio, un pueblo empobrecido, marginado, todas estas circunstancias subyacen al texto de la mujer con flujo. En este caso, si obviamos el contexto que rodea al texto, con dificultad puede tenerse una comprensión más crítica y seria.

Motivos o intenciones de los sinópticos. En el estudio que hicimos sobre las diferentes redacciones, me llamaron la atención el hecho de que los tres anotan (entre otros elementos comunes) las palabras de Jesús cuando la llama “hija”, y por otra parte, el reconocimiento de que por la fe de ella es que ha encontrado salud. Sin duda que en la tradición oral, estas palabras resonaron tan fuerte que no era posible omitirlas. Lo que sí es factible creer es que cada evangelista debiera de usarlas, en relación con Jesús, con intenciones distintas. Siendo un texto fuerte, con implicaciones radicales, este texto tuvo, sin duda, una autoridad moral y ética distintiva en las primeras comunidades cristianas.

Intenciones de Marcos. En la estructura del libro es interesante analizar por qué Marcos integra dos relatos análogos en una sola unidad literaria: el de la hija de Jairo y el de la mujer con flujo. Lo que descubrí es que la selección de los materiales de la tradición debía de provocar reflexiones más de fondo, no sólo para la iglesia en su edificación, sino también en la problemática que los rodeaba, la cual debían confrontar. Marcos tiene en mente estos dos relatos, que se complementan. Es muy didáctico verlo de esta forma.

¿Qué me dice el texto hoy, a la luz de la historia de la redacción?

Es necesario ampliar los horizontes de nuestras lecturas del texto bíblico, estudiar los contextos, los períodos, los motivos de los autores. Este texto nos desafía a contemplar con mayor acuciosidad el peso de las cargas institucionales sobre las personas. Empezar a ver desde la muerte de sujetos concretos, en este caso la mujer y su exclusión de las estructuras, también de muerte. La mujer encuentra alternativa de vida y Jesús la apoya; más aún, debe confesarlo como testimonio a la comunidad.

El mensaje para mí misma como mujer es el de poder cambiar nuestras historias, redactarlas de nuevo; asimismo

para las mujeres con las que trabajamos, muchas de ellas muy violentadas y oprimidas por estructuras de muerte que no tienen la fuerza para “venir hasta donde está Jesús”. La tarea es misional y es de todos y todas: la iglesia sabe leer los signos (textos) de los tiempos, comparar historias de los sujetos y estructuras, para descubrir que existe tanta desigualdad y asimetría entre los sexos, las razas, las culturas, las clases... Hay que sacar vida entre las muertes que nos rodean. Hay que recobrar identidades en el llamarnos hijos e hijas, padres/madres, hermanos/hermanas. Ser familias en Jesús.

Esta historia continúa... la de una mujer que fue sana de su padecimiento, de su muerte. Ahora es una mujer viva. Y con la vida es otra historia.

2.2 Segunda parte: aplicación al trabajo pastoral

Irene nos pidió, como un “segundo gran ejercicio” de aplicación del texto, una idea creativa para trabajar con comunidades, fuera con mujeres o algún otro grupo. Yo desarrollé una serie de cinco estudios bajo el título de *Rituales de sanidad: un encuentro bíblico-corporal*. Después de haber *desmenuzado, exprimido, rumiado y masticado* el texto de “la mujer hemorroica”, hay una recreación que trasciende hacia las posibilidades de lecturas. Expongo de manera breve el *encuentro introductorio* que justifica este trabajo.

¿Por qué rituales de sanidad?

Escogí esta temática porque se despertó en mí la inquietud por atender mi propio cuerpo, descubrir mis energías y las fuerzas para la vida; asimismo la responsabilidad de compartirlo con otras mujeres. En la teología feminista se habla de una espiritualidad holística, la cual, entre otras alternativas, incluye rituales de sanidad para grupos de mujeres. El cuerpo es el espacio sagrado que requiere salud en todas sus dimensiones. Las mujeres han negado sus cuerpos, estos encuentros pretenden visibilizarlos. Se

denominan bíblico-corporales, pues se reflexiona a partir del texto bíblico, para después vivenciarse en experiencias colectivas. *¿Por qué este texto?* Es a partir del ritual de sanidad de “la mujer hemorroica”, la historia de una mujer que nos inspira a creer en los cambios que se operan en nuestros cuerpos, cuando en la debilidad extrema nos acercamos a Jesús y sacamos fuerza para sanarnos; así también, como sanadas, tenemos la posibilidad de participar en la sanidad de otras y otros.

Los propósitos de estos encuentros son: a) Experimentar desde nuestros cuerpos la sanidad que Jesús promueve en una vida plena. La salud física está integrada a la salud del espíritu y viceversa. b) Descubrir la fuerza y la energía que podemos generar desde nuestros cuerpos, por donde pasan todos los problemas, las crisis, angustias, mismas que menguan nuestra salud. c) Conocer rituales de sanidad que nos ayuden a liberar nuestros cuerpos. d) Afirmar nuestras posibilidades de abrir nuestros cuerpos, sus palabras, gestos y acciones, para las otras. Entrar en contactos de sanidad.

Los temas de las sesiones son: en contacto con mi cuerpo; en contacto con el cuerpo de Jesús; mi cuerpo y su energía; mi cuerpo y su pasado; mi cuerpo y sus relaciones. Cada sesión incluye: motivación vivencial; reflexión bíblica y estudio del texto de Marcos 5:25-34 (que integran los elementos más relevantes de la investigación); momento litúrgico/ritual de sanidad (oración, celebración...).

Y como esta mujer seguía en mí, escribí lo siguiente:

*Lo que imagino que se escribió después...
(de la mujer sanada)*

Y después que la mujer confesó a Jesús y delante de todo el pueblo lo que había pasado en su cuerpo, el Maestro le dio un fuerte abrazo y un beso: y luego todas y todos también la abrazaron y besaron.

Por primera vez, ¡en doce años! Ella tocaba y era tocada, sintió el calor de los cuerpos humanos, sintió como su cuerpo volvía a ser joven.

Era más alta de lo que parecía, ahora caminaba tan erguida.

Ella emanaba tanta energía positiva, tanta fuerza, tanto amor...dicen que a quien tocaba hacía arder su corazón. Su cuerpo era otro, le germinaron flores en sus cabellos, olía a azucenas en primavera y sueños avivados en su sexo... tal vez volvió a amar a un hombre, tal vez en su matriz se anidaron colibríes.

Y todo, porque esta mujer -a la que le pusieron "hemorroica", infatuo nombre- con su fuerza se arriesgó y le arrancó sanidad a Jesús.

Lo primero que hizo cuando regresó al cuarto de azotea donde vivía, fue cambiarse de ropa, abrir las ventanas e inventarse un nuevo nombre: Aura.

Quiero destacar que estos encuentros no fueron para mí solo un requerimiento de clase. Durante los años siguientes desde que lo escribí, los he puesto en práctica con grupos de mujeres, y siempre han resultado de gran riqueza y crecimiento espiritual.

3. Una metodología de pasión por la vida

Irene tiene, ante todo, y sin exagerar, ese ángel para ser en toda la extensión de la palabra: una maestra, una educadora, y como diríamos en la educación popular, una facilitadora y animadora de los saberes. De sus recursos en la enseñanza destaco mi experiencia con ella.

Su exigencia y disciplina académica. Para Irene siempre hay que leer más, hay que indagar más, hay que saber que no

se sabe, para poder seguir investigando. Una aprende de cada palabra, cada opinión y cada explicación, con argumentos, bases firmes y “sospechas” que como dice ella: nunca estemos ciertos de lo que leemos, pues hay que buscar la fuente, el entorno, las ideologías, los posicionamientos...

Su sencillez y novedad. Ante nuevas propuestas temáticas, que surgen de las nuevas coyunturas y contextos cambiantes, Irene busca con el asombro de una niña todo lo que haya que investigar al respecto. Y cuando una llega, como descubridora de “el hilo negro”, ella pone toda su atención y pregunta dónde o cómo conseguir más información.

Su respeto por las y los otros. En preguntas, a veces ingenuas, a veces con doble intención, Irene escucha con paciencia y ante todo, con profundo respeto las opiniones de los demás.

Su vivencia de la fe. En los cursos que imparte Irene, no descubro una disociación entre lo académico y la alusión a la experiencia de su fe cristiana. Entonces siempre hay referencias o ecos en el grupo que manifiestan compromisos eclesiales, pastorales, sociales.

Su pasión por la vida. Si algo admiro en Irene es esta pasión por la vida y por apoyar a las nuevas generaciones, con su sabiduría y con su alegría. Es como dejarnos siempre la enseñanza más importante: *lo que hagas hazlo con pasión.*

En el año 2000 Irene estuvo en mi ordenación pastoral. Compartió con mi iglesia los presupuestos bíblico-teológicos que afirman la vocación pastoral de las mujeres en una comunidad de iguales. Su exigencia y disciplina académica, su sencillez y novedad, su respeto por los y las otras, su vivencia de la fe... y su pasión por la vida, fue lo que impactó a todas las personas de iglesias y confesiones diferentes.

Irene, como *Aura*, es un toque de energía y fuerza, que va dejando huella... gracias en vida, gracias por tu vida.

Plutarco Bonilla A.

I R E N E de F O U L K E S

**Discípula de Cristo,
ciudadana del Reino**

Querida amiga y colega Irene, empecé a escribir estas palabras el 28 de junio del 2001, o sea, un día después de lo que llamaron «celebración y gratitud por los 45 años de [tu] labor docente» ininterrumpida en la Universidad Bíblica Latinoamericana [nuestro «Seminario querido...»]. Sin embargo, y como dice el pueblo de esta tierra, después de escribir un par de páginas «dejé a medio palo» lo que estaba tratando de expresar. No sé si se me estaba poniendo cuesta arriba o si pensé que ya había pasado su «kairós». Ahora, muchos días después (¡con un retraso que se acerca a los cuatro años!), lo retomo para participar, con alegría y admiración renovadas, en este nuevo homenaje que se te rinde. No te extrañe, pues, el comienzo y el estilo de esta nota. Y si digo tonterías, no les prestes atención. Solo te pido que recibas con condescendencia esta transcripción de recuerdos —en los que hablo de ti, de Ricardo, de mí y de otros amigos—, quizás mal pergeñada pero escrita con mucho cariño.

De hace cuatro y casi cincuenta años

Quería hablar «ayer» en el merecido homenaje que se le rindió a Irene, pero... por imperativos del programa no me concedieron la oportunidad. Seguramente otros también habrían querido decir «una palabrita» y lo que era un homenaje se habría convertido en un rollo interminable. Aprovecho ahora la nueva oportunidad y pongo por escrito, como testimonio de amistad, lo que entonces tenía pensado decir, y lo hago en forma bastante más elaborada y expandida (...lo que no quiere decir, necesariamente, de mejor calidad).

Doris, amiga de Irene y ahora también su familiar político, señaló, en su intervención, que Irene es conocida no solo como la esposa de Ricardo —profesor, escritor y pianista de muy reconocidos méritos—, sino por sí misma, por sus propios valores y logros, alcanzados y perfeccionados a lo largo de estos últimos cincuenta años.

Cuando yo era estudiante de colegio, en las lejanas tierras que forman las Islas Afortunadas, el profesor nos explicaba, en el curso de Historia de España, que allá por el siglo 15, cuando reinaban los Reyes Católicos, al hablar de estos la gente solía decir: «Tanto monta, monta tanto, Isabel como Fernando». Con la expresión “tanto monta” (registrada todavía por algunos diccionarios, como el último de Seco) se indicaba que no había preferencia respecto del orden en que se dijeran los nombres de los «ilustres» monarcas.

Digo lo anterior porque, en lo que a mí concierne, no puedo pensar en Irene sin pensar en Ricardo, así como no puedo pensar en Ricardo sin pensar en Irene. Y esto, por múltiples razones.

Una de ellas quizás sea que no solo llegamos aquí los tres como extranjeros —procedente yo de tierras más remotas—, sino que nuestro arribo a lo que para nosotros tres habría de ser esta segunda patria fue cercanamente escalonado: Ricardo me precedió, si mi memoria no me falla, por un

año, y yo precedí a Irene por un período bastante menor. Además, los tres nos incorporábamos al Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), bien que en diferentes categorías: ellos como profesores, yo como pichón de estudiante de Biblia y asuntos pastorales.

No tuve el privilegio (¿o será que «me libré»...?) de contar a Irene entre mis profesores durante los tres años que estuve en la dicha institución. (Mi «profesor» del segundo curso de griego neotestamentario no fue un profesor..., sino una profesora: precisamente Doris de Stam, a quien había conocido poco más de un año antes en su condición de esposa del «pastor» Juan Stam, allá en las cálidas tierras santacruceñas, de la provincia costarricense que en su escudo lleva el lema: «De la patria por nuestra voluntad»). (Cosa curiosa —y dicho sea como «nota al margen»—, los cinco [o sea, los esposos Stam, los esposos Foulkes y quien escribe estas líneas], con el pasar de los años prácticamente hicimos nuestro ese mismo lema, pues, porque la patria nos acogió, también la hicimos nuestra «por nuestra propia voluntad», o sea, por naturalización).

Cuando llegué a Costa Rica, Ricardo comenzaba su ministerio docente en el Seminario. Me tocó formar parte del grupo de estudiantes que, casi como si fuéramos conejillos de Indias, le permitió a Ricardo lograr el dominio que hoy tiene de nuestra lengua. ¡Cómo gozábamos sus alumnos cuando en sus «peninos» lingüísticos (permítaseme el canarismo) confundía palabras muy parecidas! Por ejemplo, en este caso: un buen día llegó al aula de clase y, con la voz propia de quien sufría de una irritación de la garganta, nos informó que le era muy difícil dar la clase porque estaba «renco»... Por supuesto, quería decir «ronco». ¡Y la de anécdotas que circulaban entre los estudiantes!... (Supongo que, por su naturaleza, algunas de ellas eran apócrifas, producto de la imaginación de los estudiantes, siempre ágil para estos menesteres...)

Desde el principio hubo algo en aquel joven profesor, que me llevaba diez años de ventaja en su caminar por la vida,

que hizo que se establecieran entre nosotros lazos de amistad, envuelta en un halo de admiración y respeto (respeto en ambas direcciones; admiración del alumno hacia el profesor). Supongo que se trataba de lo que ahora llaman «química», y que el *Diccionario de la Real Academia Española* define como «relación de peculiar entendimiento o compenetración que se establece entre dos o más personas». Y eso, a pesar de que a veces me costaba sacar el máximo provecho de sus clases. Yo, como confesadamente, con premeditación y alevosía, soy medio bruto para la música —¡aunque me encanta escucharla!—, lo atribuía a la mentalidad melómana del profesor, para mí a ratos casi impenetrable. No sé si Ricardo lo recuerda (lo conversé con él ¡hace cuarenta y tantos años!), pues lo que acabo de decir se me hizo evidente en su primer curso de Apocalipsis... cuyas notas —pasadas en limpio después de nuestra conversación— todavía conservo en mis archivos, escritas en hojas verdes removibles, de carpetas con argollas. A fin de cuentas..., quizás por la misericordia del profesor, gané el curso.

De estudios y «trabajos prácticos»: el aula de la Iglesia Bíblica de Desamparados

Se preguntarán los lectores por qué hablo de Ricardo si este es un homenaje a Irene. Quizá mi mentalidad «no musical» pueda resultarles enrevesada, por la ausencia de fusas, semifusas o garrapateas; pero creo que, una vez que «me explique», los garrapatos serán fácilmente comprensibles.

Cuando Irene se «incorpora» a la vida de Ricardo (¡y viceversa!) y al ministerio del SBL, yo fui uno de los muchos beneficiados: aunque nunca fui su alumno en el aula de clase, como queda dicho, mi amistad con Ricardo se amplió para incluir a Irene. Y algunos hechos y otros tantos gestos, contribuyeron a afianzar este tipo de relación.

En efecto, me tocó el privilegio de trabajar durante todo un año bajo la supervisión pastoral de Ricardo (¿no debería

decir, más bien, «de los Foulkes»?) mientras era seminarista, en cumplimiento del programa de formación «ministerial». No recuerdo con exactitud si fue durante mi segundo o tercer año en la institución. Ellos eran los pastores de la Iglesia Bíblica de Desamparados, cuyo templo estaba situado casi a la par del cementerio local, y allí (a la iglesia, no al cementerio) me habían asignado las autoridades del Seminario. Ricardo e Irene serían, por tanto, los supervisores de mi «trabajo práctico». Y en Desamparados vivían ellos.

De esa etapa quisiera compartir al menos unas dos o tres experiencias (las gratas; las ingratas me las dejo «en el tintero», pues no tenían que ver con los Foulkes):

Recuerdo muy bien que Ricardo me concedió, en varias ocasiones, el privilegio de enseñar en la Escuela Dominical de aquella pequeña comunidad. Por ese tiempo, y si la memoria no me traiciona, ya había percibido con bastante claridad que mi vocación en el ministerio cristiano no transcurriría por los caminos retadores y gloriosos del trabajo pastoral sino por los difíciles y exigentes pero extraordinariamente gratificantes senderos de la docencia, aunque entonces no supiera ni pudiera imaginarme cómo ni dónde se habría de concretar esa vocación. Y desde aquella época hasta el presente, me he sentido «cómodo» cuando he estado rodeado de un grupo de personas, sin importar su condición social, económica o cultural, e importando menos el «local» (ya sea en la comodidad de una aula universitaria bien equipada, en las martirizantes bancas de algunos templos o bajo un árbol al aire libre... aun si teníamos que salir corriendo cuando llegaba la lluvia), con tal que fuera para «tener una clase» (que para mí nunca significó predicar un sermón) y, como hizo uno de mis santos patronos, Sócrates, dialogar en busca de la verdad, aunque con mucha frecuencia tuviera que hacer de abogado del diablo. Esa especie de regodeo (me gusta esta palabra sobre todo por su etimología) en labores docentes se la debo, en importantísima medida, al Seminario Bíblico y a los profesores que en él contribuyeron

a mi formación. Providencialmente, «caí» en el Seminario en un momento coyuntural que dejó en mí una impronta indeleble. Coincidió mi llegada con la incorporación a la institución de una nueva «camada» (dicho sea con todo respeto) de jóvenes profesores. Recién salidos de algunos «hornos» de formación bíblicoteológica que gozaban de respeto en los círculos evangélicos, esos mismos profesores se meterían, años más tarde, en algunos «altos hornos» de aquende y allende la mar océano, para continuar la forja de su sólida formación bíblica y teológica. Eran, en orden de llegada a la institución, Ricardo, Irene, Juan y Doris.

Hará falta un estudio más profundo y acucioso, como así mismo el análisis crítico de la historia del SBL en el lapso entre 1955 y, digamos, 1965, para destacar los aportes y cambios que estaban operándose en la institución. Podría señalar, como apreciación preliminar y muy personal — sujeta a ulterior verificación y documentación— los siguientes aspectos: (1) la llegada a la institución de profesores que eran, a su vez, recién graduados y, por ende, estaban al día en los estudios bíblicos o teológicos; (2) esos profesores eran verdaderos especialistas (aún en la primera etapa de su formación como tales) en sus respectivos campos. (Digo esto sin menoscabo de los otros profesores de la institución, conocedores de sus materias, pero, en mi humilde opinión, no especialistas).

Debo mencionar asimismo, por imperiosa necesidad de homenaje y gratitud colaterales, a un joven, también novato en las lides del Seminario, exiliado político, que había sido secretario personal de Rómulo Betancourt y que fue para mí de tal inspiración que, sin que yo pudiera entonces imaginármelo (¡y menos él!), afectó el rumbo de mi vida. Se trata del venezolano Alejandro Yabrudy.

Junto a todos esos jóvenes profesores estaban, en el Seminario, algunos veteranos hacia quienes guardo perenne gratitud. Unos, desordenados y «medio locos», pero muy sagaces, como Roberto Spencer, conocedor de todos los dichos y de todas las malas palabras desde México

a Colombia, profesor de historia del pensamiento cristiano y fabricante de avioncitos «de juguete», con motor de combustible, que utilizaba para organizar actividades de evangelización. Si no estoy mal informado, fue él el primer misionero norteamericano que se metió en las aulas de la Universidad de Costa Rica y se sentó a escuchar a los maestros de la época. O, aunque fue profesor por muy poco tiempo, Hernán Bautista (presbiteriano que fue, en Costa Rica, pastor metodista; ¡futilidad de las etiquetas!), quien dramatizando, en una clase de homilética, la huida de Jonás hacia Tarsis, dijo que los marinos, despavoridos por la tormenta, se dirigieron al profeta con estas palabras: «¡Eh, tú, pachuco dormilón, levántate...!» Otros profesores era más «equilibrados», serios y circunspectos, poco dados a contar chistes y, por lo general, muy puritanos, como los Roberts, Howard, Nelson o Hood.

El recuerdo del modesto trabajo que pude hacer durante un año escolar en Desamparados, junto a los Foulkes y orientado por ellos (todavía conservo un ejemplar de un folletito titulado «¿Desamparados...?», que yo escribí e imprimió Jorge Torrente en la pequeña impresora manual que tenía el Escuadrón de Servicio Cristiano, y que distribuimos por una buena zona de la ciudad), todo ese recuerdo, repito, me habla todavía de una serie de experiencias que fueron parte significativa de mi formación humana, cristiana, académica y profesional.

Pero algo «extra» caracterizó mis participaciones en la vida de aquella comunidad —limitadas, por lo general, a los domingos y, a veces, también a los sábados y a algún que otro día entre semana—: casi siempre, esos encuentros con los esposos Foulkes iban seguidos de largas conversaciones, centradas sobre todo en asuntos del idioma. A veces yo tenía que salir corriendo para llegar a tiempo a la hora del almuerzo (pues nunca he sido muy amigo de ayunos..., y menos si son provocados por no mirar el reloj). Tal era la avidez de la joven pareja por aprender bien nuestra lengua. (Debo aclarar que si la aprendieron como, en efecto, la han aprendido, no me lo deben a mí, por supuesto, sino a

su empeño y capacidad. Ni siquiera sé si ellos mismos recuerdan esas conversaciones.) Aunque reconozco que mucha agua ha corrido bajo el puente de mi vida, reconozco también que yo mismo gozaba «a montones» de aquellas espontáneas charlas, a veces de pie junto a la puerta principal del templo o de la casa.

¡Ah! Y una imagen que todavía tengo grabada en mi imaginación en relación con aquella iglesia: un culto, Ricardo que dirige los cantos... e Irene que toca el armonio para acompañar a la congregación... Creo que la memoria no ha distorsionado la imagen.

Dadora —dadores— de confianza

Pasó el tiempo, y los Foulkes decidieron salir de vacaciones. No me pregunten a dónde porque ni lo recuerdo ni era de mi incumbencia. Pero como, al igual que en la actualidad, aunque con mucha menos gravedad, la casa no podía quedar sola, los Foulkes me concedieron el honor de que yo se la cuidara durante su ausencia. Sí recuerdo que me autorizaron a usar su equipo de sonido (no tan «sofisticado» ni complejo como los de la actualidad, que no sé manipular). Y recuerdo también que casi les rayé un disco en particular (¡no existían los “cedés”!): no porque lo maltratara o rayara literalmente, sino porque lo puse infinidad de veces sin terminar de saciarme. Se trataba de lo que, en mi incultura musical, ha sido una de mis piezas favoritas, si no «la» favorita: la polonesa «La Heroica», del inmortal Chopin.

Esos gestos de confianza, a los cuales me refiero ahora en público por primera vez en casi 50 años, los he atesorado siempre como un recuerdo muy preciado y muy apreciado. ¡Gracias, Irene! ¡Gracias, Ricardo!

Aunque dije que no iba a mencionar nada ingrato, rompo la «promesa», porque lo que voy a contar tiene que ver con algo que me sucedió durante ese mismo año y relacionado con el mismo asunto: mi trabajo práctico en

Desamparados. A pesar de que no tiene nada que ver con los Foulkes, no resisto la tentación de contarlo.

Un domingo se presentó inopinadamente en la clase de escuela dominical que yo iba a dirigir el encargado del trabajo práctico de todos los estudiantes. Era un profesor que exhibía una reluciente calva (de la que sacábamos provecho, en las sesiones humorísticas de fin de año, los estudiantes). El día siguiente me llamó a su oficina. Por lo general, entrábamos a ese lugar con temor, porque casi nunca se nos convocaba allí para buena cosa. Entre lo que me dijo, concerniente a la clase misma, me llamó la atención... porque fui a la iglesia sin haber visitado primero la barbería, por lo que yo tenía el cabello, según él, demasiado largo. (*O tempora o mores!* ¡Oh tiempos aquellos! ¿Qué habría sido de mí si hubiera llevado una cabellera como las que se estilan hoy día, quizás hasta con colita de caballo...? ¡No quiero ni pensarlo!) (Y, que conste, las referencias a la calva del profesor y al cabello largo del alumno ni insinúan un cierto grado de envidia ni son irónicas... El entonces alumno es ahora calvo...)

De disciplinas por indisciplina y de recuperación de la confianza

Lo que cuento de inmediato ocurrió durante mi tercer año en el SBL, o sea, en 1957. Ya me había enredado el año anterior (1956), en ciertos problemas con los encargados de la disciplina institucional cuando, sin tener «derecho» a ello, según las normas establecidas en el «Reglamento interno» del Seminario (normas que yo había aceptado acatar, ¡y por escrito!), me enamoré de una chilenita y nos veíamos a escondidas. Una compañera de ella, colombiana, nos había delatado (pues de todo hay en la Viña del Señor). (Por cierto, a la misionera encargada de vigilar a las estudiantes de la Clínica Bíblica la llamaban «la radiopatrulla»... Sin comentario.)

Me «castigaron». Según la letra de la ley, con toda razón.

Para ponerlo en el lenguaje que está hoy de moda en nuestro país, diré que «me dieron la casa por cárcel». Solo tenía permiso de salir del lugar donde residíamos («el Anexo») para ir al comedor (que estaba en otro edificio), para asistir a clases y, los domingos, para ir a la iglesia. De lunes a viernes, esta disciplina era aplicable, en la práctica, únicamente en las noches, pues todas las mañanas las pasaba en clases en el propio Seminario y todas las tardes en clases en la Universidad.

Debo confesar —y perdonen mi orgullo... porque no lo confieso para buscar ninguna absolución—, que de todos modos me «escapaba» del Anexo en las noches, con otros compañeros, cómplices solidarios, que me llevaban a tomar café en unas de las «sodas» que había a un par de manzanas. Estrictamente considerado, del castigo impuesto cumplí muy poco. Además, como tenía tantos trabajos que hacer con mi doble carga académica, esas escapadas no podían ser diarias. Luego he pensado, no sé si para justificarme, que a fin de cuentas, cuando uno firma papeles, ni imaginarse puede lo que va a pasar o lo que va a hacer cuando se vuelve perdidamente enamorado... (Otra nota al margen: ese no fue el único castigo que me impusieron siendo estudiante del SBL. A principios de 1957, recién salido de una operación que me mantuvo en la Clínica Bíblica por una semana, se me impuso otra disciplina similar a la mencionada, pero... esta vez por algo que había sucedido en noviembre del año anterior. Y aún hoy, 48 años después, sigo considerando que se trató de una soberana estupidez. No lo que entonces hice, sino lo que hicieron los que me disciplinaron... Pero esa es otra historia.)

En ese «contexto» (de enamoramiento, indisciplina, castigo, etc.), Irene entra en escena. Y de manera maravillosa.

Libres de las ataduras injustas impuestas por la institución —contra muchas de ellas luchamos un grupo de estudiantes, acaudillados por un venezolano, un

puertorriqueño y un canario, quienes incluso organizaron la primera huelga estudiantil en la historia del Seminario—, tengo la impresión de que también varios profesores se sintieron un tanto aliviados, en particular aquellos que habían llegado con otra mentalidad y, «por suerte», no tenían que tomar decisiones sobre las insubordinaciones de estudiantes medio rebeldes. Al menos, así me parece ahora que medito en ello al echar esta mirada retrospectiva.

En este marco general (de disciplinas, huelgas y cambios institucionales), cerca ya del final de año lectivo —estamos en 1957—, los Foulkes invitaron a los estudiantes a una fiesta en su casa. Puesto que faltaba poco para los siempre esperados actos de graduación, para algunos era una especie de despedida. De hecho, a algunos condiscípulos no los he vuelto a ver desde entonces. Como parte de la fiesta, con comida, cantos y jolgorio, algunos compañeros montaron rápidamente un «escenario» para representar una breve obra teatral. Por iniciativa de Irene (por lo menos así nos lo dijeron luego), habían estado ensayando un simulacro de una boda. Los interfectos éramos Marta (la chilena) y yo (el canario). Lo habían preparado todo tan en secreto, que a ambos nos tomó por sorpresa. (Nuestra boda real —por supuesto, no de realeza sino de realidad— se iba a celebrar como tres semanas después.) Los Foulkes —quizás debería decir, con más precisión, Irene— ¡hasta habían preparado, para esas nupcias, con la complicidad de algunas estudiantes, un traje de novia confeccionado con papel...! En esa obra teatral, los únicos actores que no habían podido ensayar sus papeles éramos nosotros, los novios, pues nos «obligaron» a representarlos en vivo. ¡Inolvidable!

Algo de la academia

Por aquellos años, Irene decidió trasladar al castellano el texto *Let's Study Greek*, de Clarence B. Hale. Me sentí inmerecidamente honrado y muy impresionado por la confianza que depositaba en mí, cuando ella solicitó mi ayuda para esa tarea.

En 1957, el mismo año de mi graduación, Irene asume la cátedra de griego. Hasta entonces, para las clases de ese idioma en el Seminario (clases que eran optativas), se usaban textos en inglés. El Prof. David Howard (mi segundo profesor de griego; el primero había sido el Prof. Guillermo Camacho y Pérez Galdós, en el Colegio Viera y Clavijo, en Las Palmas de Gran Canaria) utilizaba la obra de J. Gresham Machen (*New Testament Greek for Beginners*) y la Prof^a. Doris Stam, el texto de H. E. Dana y Julius R. Mantey (*A Manual Grammar of the Greek New Testament*).

El iniciar sus clases, Irene rompe con esa práctica. Para ello prepara otro material. Como ella misma explica, con «el título *Compendio de lecciones de griego*, la edición de 1955 [de C. B. Hale] fue traducida e impresa en forma mimeografiada», y usada durante dos años por los estudiantes de griego. En 1960, Editorial Caribe publica el texto castellano (preparado con base en la revisión de 1957 de la obra del mismo autor). El trabajo, obra fundamental de Irene, fue publicado en nuestro idioma con el título de *Estudiamos griego*. Libro ahora viejo, tradicional, de mucho antes de la era de los textos programados y de los estudios gramáticos contemporáneos, jugó un papel importante en toda nuestra región, pues de él Editorial Caribe lanzó al mercado bastantes ediciones, ya que se había convertido en libro de texto para la enseñanza del griego *koiné* en muchas instituciones evangélicas de nuestro Continente.

Ese gesto —de publicar en castellano algo que era absolutamente necesario en aquel entonces— va a resultar simbólico. Años más tarde, en vez de traducir o de revisar traducciones, Irene producirá su propio texto de griego. Y como muchas cosas habían cambiado y estaban cambiando en el amplio mundo de la educación teológica en todo el orbe (mundo del cual no se substraían las instituciones educativas protestantes de la América hispanohablante), el texto de Irene se coloca a la altura de los tiempos: deja de lado, sin despreciar sus beneficios, los métodos tradicionales usados en los salones de clase y ofrece a la comunidad estudiosa en general, un «texto programado»,

lo que permitiría su uso más allá de las limitadas fronteras de las cuatro paredes de una aula. Publicado en 1973, *El griego del Nuevo Testamento* sigue editándose y siendo usado por muchísimas personas que quieren acercarse al fascinante mundo de esa lengua.

¡Hasta luego!

Y llegó el día de mi graduación.

A finales de noviembre de 1957, canté (¿!) por última vez siendo estudiante, el himno oficial de entonces: «Seminario querido, ¡qué gozo, en tus aulas solemos gustar...!»

Muchos más datos —hechos, anécdotas, colaboraciones, encuentros...— podría seguir mencionando en relación con Irene (y, por asociación indispensable, con Ricardo). Baste mencionar solo un par más, para concluir con unas «reflexiones im-pertinentes».

Faltaba poco para la graduación cuando, como recompensa por mi indisciplina (valga el humor), las autoridades del Seminario me ofrecieron trabajo, para comenzar una vez que abandonara las aulas como estudiante. Por razones que no vienen al caso mencionar (excepto, quizás, la que tenía que ver con mis planes de matrimonio), no pude aceptar esa invitación. Más de una vez me he preguntado qué habría sido de mi vida si hubiera dicho que sí a esa invitación. Pero vez tras vez me respondo a mí mismo que es un ejercicio inútil especular sobre acciones hipotéticas del pasado. De hecho, aun en diálogos en público siempre me he negado a responder preguntas, respecto de asuntos históricos, de la fórmula «¿qué hubiera pasado si...?» Es posible que esta actitud mía se deba a aquello de que el aleteo de una mariposa en China puede desencadenar una serie de acontecimientos en las antípodas. De todos modos, siempre he creído que Irene y Ricardo tuvieron algo que ver en el hecho de que se me extendiera tal invitación. Sea como fuere, aunque había

lazos emocionales muy estrechos con el Seminario como un todo y con un buen número de profesores personalmente, me fue imposible iniciar mi carrera docente en esa mi madre nutricia.

Por otra parte, esa dolorosa negativa fue también providencial. Dejé que se cerrara una puerta que para mí era muy importante, pero se me abrió de par en par otra que dio lugar a que posteriormente siguieran abriéndose otras más.

Seguí «haciendo loco» y exactamente el mismo día cuando presenté mi último examen (de Literatura clásica, con el Prof. Doménico Vítola) de mi segundo año universitario, salí corriendo del aula de exámenes... y me fui a arreglar para ponerme presentable para mi boda, temprano esa misma noche. Después de una cortísima luna de miel (de un solo día, en San José, porque nuestra situación económica no nos permitía nada más), nos trasladamos a Alajuela donde establecimos nuestra residencia y donde nos incorporamos como miembros del cuerpo docente de la Escuela de Preparación de Obreros Metodistas. Y se inició una nueva etapa de mi vida. Del período que siguió conservo gratísimos recuerdos y una inmensa gratitud. Nuevos horizontes se abrieron ante mí, mis perspectivas teológicas y ministeriales se ampliaron enormemente y mi vida toda resultó enriquecida. ¡De esa manera misteriosa opera la gracia de Dios!

Nos alejamos así (¡con una lejanía geográfica de unos veinte kilómetros!) de nuestros amigos del Seminario. Ya no nos veríamos con la misma frecuencia, pero los lazos nunca se rompieron. Siempre hubo ocasiones para vernos de nuevo: alguna conferencia o reunión en el Seminario a la que fuéramos invitados, algún concierto de Ricardo en el Teatro Nacional, alguna comida juntos o algunos favores que nos pedíamos. En situaciones difíciles, en períodos de vacas flacas, vinieron a nuestro favor. En la dolorosa experiencia de mi juvenil viudez (yo tenía 27 años), ellos fueron de los amigos que me dieron su apoyo y que hicieron posible que

podiera rehacer mi vida. Y en la experiencia gozosa del nuevo matrimonio, cuando incluso algunos a quienes consideraba amigos me quitaron la palabra o me criticaron a mis espaldas, Irene y Ricardo me extendieron su mano de solidaridad. Y entonces le tocó a Esperanza, mi esposa, incorporarse al círculo de esta amistad tan cercana (amistad de la que gozamos incluso en Madrid, cuando vivíamos allá y Ricardo tuvo el gentil gesto de visitarnos).

El regreso del «hijo pródigo» a su alma máter, ya con más experiencia y, al parecer, más preparado, solo fue, en lo que respecta a estas relaciones personales, leña seca que se le echaba al fuego de una vieja amistad para darle más fuerza y calor.

Esas son otras historias.

Post scriptum «no científico»

En la palabra «impertinente», el prefijo «in» («im» antes de «b» o «p») funciona como partícula privativa. Pero a efectos de este homenaje, cuando escribo «im-pertinente» (con guión después del prefijo) no deseo expresar ese aspecto de carencia o faltante, sino todo lo contrario: la idea (también propia de «in») de «estar o poner dentro», «introducir», «encerrar», como en «incluir» o «incorporar». Espero, por ello, que estas últimas «reflexiones “impertinentes”», como las llamé antes, no sean observaciones improcedentes, indiscretas, insolentes o presumidas (acepciones todas que registra el diccionario como significados de «impertinente»), sino, más bien, reflexiones pertinentes, cuya pertinencia está ínsita en lo que llevamos dicho (o, si se quiere, reflexiones que muestren que lo que llevamos dicho está incrustado en la pertinencia).

Primera reflexión: el contenido académico de la producción literaria de Irene refleja, a mi modo de ver esa producción y de verla a ella como persona,

un estilo de vida coherente. El hecho de que desde el principio, en un contexto como el nuestro, deje de usar textos en inglés para producir los propios (por traducción y adaptación, y luego, por creación), muestra una primera actitud de consideración hacia el otro, poniendo a su alcance herramientas que, de otro modo le habrían sido inaccesibles.

Segunda reflexión: esa consideración *hacia* el otro no es más que el primer momento de lo que habrá de ser —en un camino que siempre será inacabado porque constantemente se abre a nuevos horizontes— preocupación *por* el otro e identificación *con* el otro. Sus escritos muestran ese camino que se va haciendo al andar. Su texto programado para el aprendizaje del griego novotestamentario y su interés en todo lo que implicó el programa de PRODIADIS, su escogimiento, a la hora de escribir, de temas pertinentes para la actualidad del momento, sin necesariamente ser cronológicamente provincianos (como los temas del reino de Dios, la justicia, los pobres, el poder político, etc.), sus trabajos bíblicos sobre el tema de la mujer sin perder la perspectiva de la situación presente, etc., corroboran esta segunda «im-pertinencia» de su ministerio.

Tercera reflexión: como señalé en su momento, uno de mis primeros tratos con los Foulkes (y, por ende, con Irene) fue en el contexto de la iglesia, y de una iglesia local. La «im-pertinencia» de la vida y del ministerio cristiano de Irene se debe, en más que buena medida, a no haber perdido nunca el contacto directo con las comunidades cristianas, muchas de ellas pobres. No se trata de que todo le haya resultado de maravilla, porque también le ha tocado su buena cuota de conflictos desde el interior de la iglesia y de rechazos por los que no aceptan su autoridad por ser mujer (¡cómo se esconden los inseguros tras el falso parapeto de textos bíblicos mañosamente manipulados!). Pero es su compromiso con la iglesia

desde el seno de la iglesia lo que le da autoridad y hace eficaz su ministerio, sin tener que recurrir a otras «credenciales».

Cuarta reflexión: mujer disciplinada y de recio carácter, trabajadora incansable, Irene tiene un currículum vitae que muchos (¡y no solo muchas!) quisieran para sí. Sin embargo, en su firmeza en el trato con los demás, en sus discusiones (para mí esta palabra es de noble sentido) con otras personas, jamás la he visto recurrir a ese currículum para imponerse o imponer su criterio ni la he visto hacer alarde de sus títulos o de sus publicaciones para que la tomen en cuenta.

Y quinta reflexión: desde sus primeros pasos en su carrera misionera y en la educación teológica hasta su apenas teórica jubilación, muchas cosas han sucedido en el orden de las visiones globales. Por la incidencia de muchos factores (personas, acontecimientos, instituciones), el Seminario Bíblico pasó de ser una institución conservadora (con claros visos de fundamentalismo en su primera etapa) que confundía —como muchos confunden aún hoy— el ser evangélico con ser antiecuménico y «anti» muchas otras cosas, a convertirse en una institución abierta, sin temor al diálogo y con predisposición a la colaboración con quienes quieran colaborar en el Reino, ese reino que no es monopolio de ningún grupo por muy privilegiado que se considere, porque es el Reino de Dios y de su Cristo. De ese Cristo es discípula Irene; y de ese Reino, su ciudadana. Y por eso, ella fue, con otros colegas, actora importante en esa transformación institucional.

II. DEL PRIMER TESTAMENTO

Milton Schwantes

“E Sara riu”

Gênesis 18,1-15

O presente ensaio enfoca *Gênesis 18,1-15*, situando-o em meio a *Gênesis 13-14+18-19*, o Ciclo Narrativo sobre Abraão e Ló. Ressalta a diferença entre a primeira (v.1-8) e a segunda parte (v.9-15) da história, destacando, na segunda parte, a relevância que a narração vai atribuindo a Sara. A mesma já lhe caberia, talvez devido ao assunto, na primeira parte, onde ela, contudo, desempenha papel secundário. Contudo, em comparação com o cap.19, que se situa na continuação de 18,1-15, observa-se também que somente em seu final é atribuído papel destacado às filhas-mães de Ló (19,29-38). Parece-me que se poderia deduzir de uma atenta observação de uma perícopes como a de 18,1-15 o quanto as relações homem-mulher se complexificam em textos específicos. Para o estudo de relações de gênero, aparentemente são necessárias metodologias exegéticas específicas, que se justaponham e, às vezes, contraponham a suposições demasiadamente hermenêuticas.

1. Uma história maior

Quando comesas a ler o cap.18, logo percebes que estás em contato com um texto, que é continuação. Por exemplo, logo no v.1 menciona-se, no hebraico, um “*ele*”, ao qual ocorre a aparição divina. Quem é este “*ele*”? Lógico, é Abraão. Os versículos que seguem não deixam dúvidas a respeito. Mas, por que não o faz o v.1? É que este v.1 é continuação do cap.13 (e do cap.14). Lá, em 13,18, deixáramos Abraão junto a Manre e ao altar que lá construía. Aqui, o cap.18 emenda naquele cap.13.

Só de modo indireto há continuação em relação ao cap.17. Também neste capítulo, Abraão fora personagem central. Nesta perspectiva, o “*ele*” do v.1 é Abraão. Contudo, justamente os versículos finais do cap.17 não têm nosso Abraão como sujeito. Com razão, preciso, pois, definir este “*ele*” como sendo o Abraão de 13,18.

E onde terminaria esta ‘aparição de Javé’ que inicia em 18,1? No v.16? Não! Na verdade, só o final do cap.19 é propriamente a conclusão do que inicia no cap.18, aliás do que inicia já no cap.13. Esta é a intenção de quem nos conta as cenas. Se quiseres constatá-lo, então basta verificar 13,18; 18,1; 18,16; 18,22; 18,33; 19,1; 19,29 e 19,30. Estes versículos mostram o quanto o conjunto dos caps.13+18-19 querem ser lidos como uma só história, contínua, completa. Há um fio que conduz a narração, de cena em cena. Estes versículos de acima amarram uma cena à outra. 18,1-15 é uma *cena* nesta história. Vem do cap.13 e em 18,16 tem sua continuidade. Aliás, este v.16 é típico para este entrelaçamento de cenas. Nele termina o cenário dos v.1-15 (“*ergueram-se dali os homens*”), mas também e principalmente já são encaminhados os subseqüentes momentos: o da destruição de Sodoma no cap.19 (“*olharam sobre/contra Sodoma*”), e o do diálogo entre Javé e Abraão em 18,17-33 (“*e Abraão foi com eles para os despedir*”). Nestes detalhes, pode-se ver quão entrelaçadas estão as cenas.

Sejam mencionados uns aspectos de conteúdo a mais. O começo do cap.18 (v.1-6) pode ser reencontrado de forma abreviada em 19,1-3. A segunda parte do cap.18, diferente da primeira, vai centrada na mulher, em Sara. Algo similar – aliás de grande relevância para a própria interpretação – dá-se no final do cap.19; ele também está centrado em mulheres-mães, no caso nas filhas de Ló, mãe de dois povos, como se vê em 19,29-38. Pelo visto convém que se interprete estes caps.13(-14);18-19 de modo integrado e comparativo.

Percebidos estes aspectos iniciais, vejamos, pois, a primeira cena do cap.18:

¹E a ele fez-se ver Javé nos carvalhos de Manre. Estando ele¹ sentado na entrada da tenda, quando do calor do dia, ergueu² seus olhos e viu: Eis, três homens parados diante dele. Viu e correu ao seu encontro da entrada da tenda. Prostrou-se em terra. ³E disse: “Adonai³, se encontrei graça em teus olhos, não passes de teu escravo! ⁴Traga-se um pouco de água. Lavai vossos pés. E acomodai-vos debaixo da árvore. ⁵E trarei um bocado de pão. Reforçai o vosso coração. Depois passai. Pois, por isso, teríeis passado por vosso escravo!?” E disseram: “Faze como disseste”. ⁶E apressou-se Abraão à tenda para Sara e disse: “Corre, três medidas [de farinha⁴], amassa e fazê pães”. ⁷Ao gado correu Abraão. Tomou um novilho, tenro e bonito. Entregou ao ajudante⁵. Apressou-se em fazê-lo. ⁸E tomou coalhada e leite, e o novilho, que preparara, e colocou diante deles. E ele permaneceu parado diante deles debaixo da árvore. E comeram.

¹ “Ele” = Abraão.

² A rigor se trata de um imperfeito consecutivo: “e ergueu”.

³ A tradução permite vários sentidos: “meu Senhor”, “meu senhor?” (“Javé”?).

⁴ O termo hebraico para “farinha” não se encontra na tradução grega. Parece ser um adendo explicativo posterior no texto hebraico, que só se referia à medida, querendo expressar a grande quantia de pão feito por Sara.

⁵ “Jovem”.

⁹E lhe disseram: “Onde está Sara, tua mulher?” E disse: “Eis, na tenda”. ¹⁰E disse: “Certamente retornarei a ti no tempo da vida⁶. E eis um filho para Sara, tua mulher.” E Sara escutando na porta da tenda. E ela⁷ atrás dele.⁸ - ¹¹Abraão e Sara velhos, entrados em anos - cessara de acontecer para Sara o costume das mulheres. - ¹²Sara riu em seu interior⁹: ‘Depois de deixar de haver em mim prazer e meu senhor [ser] velho’. ¹³Disse Javé a Abraão: “Por que, afinal, riu Sara: ‘Por certo haveria de dar à luz, quando eu já sou velha?’ ¹⁴Há coisa demasiado maravilhosa vinda de Javé? Neste tempo retornarei para ti, em um ano. E Sara terá um filho.” ¹⁵E Sara negou: “Não ri”. Pois temia. E disse:¹⁰ “Não, pois riste”.
[¹⁶Ergueram-se dali os homens. E olharam sobre Sodoma. E Abraão foi indo com eles para os despedir.¹¹]

2. Peças em um conjunto maior

A hospitalidade de Abraão (v.1-8) é claramente retomada em 19,1-3, na hospitalidade de Ló. Aqui, no caso de Abraão, este cenário foi ampliado, foi ainda mais celebrado que no caso de Ló, pois afinal Abraão é o antepassado

⁶No original: “como/no tempo de vida”; na TEB/*Tradução Ecumênica da Bíblia* esta expressão se referia aos tempos de chuva na primavera ou no outono. Seu sentido exato não é fácil de definir. Poderia indicar o sentido de “no próximo ano por este tempo”/“no próximo ano” (Claus Westermann. *Genesis*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2ª edição, 1989, 330 e 339 [Biblischer Kommentar Altes Testament, 1/2]; veja a edição em inglês deste comentário: *Genesis 12-36 – A Commentary*. Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1985), “próximo ano” (Wilhelm Gesenius. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin: Springer Verlag, 18ª edição, 1962, 225). Veja Gênesis 18,14 e 2Reis 4,16-17.

⁷“Ela” = “porta”?

⁸“Dela” = “daquele que estava falando”?

⁹Significa: “entranhas”, “tenda”?

¹⁰O sujeito é Javé!

¹¹O v.16 pareceria ser parte da unidade que inicia no v.1 do cap.18. Contudo, sua vinculação maior se dá com o que segue ao v.15.

memorável para quem nos transmitiu a história de caps.13-14+18-19. Ainda assim convém não deixar de perceber que, aqui, Ló, como Abraão, também é visto de modo plenamente positivo.

O anúncio do filho, dentro de um ano (*v.9-15[+16?]*), de certo modo é retomado no oferecimento das filhas de Ló aos sodomitas (19,8), e na mulher de Ló, que, no encontro com os ‘mensageiros’, vira estátua de sal, portanto sem fertilidade qualquer (19,26). Mas, o que há de corresponder mais nitido ao anúncio do filho é a cena final das histórias de Abraão e Ló, qual seja a multiplicação na caverna (19,30-38), do que resultam amonitas e moabitas.

Em todo caso, as cenas de 18,1-15 estão plenamente inseridas no conjunto dos caps.13-14+18-19. O anúncio de Isaque era contado no âmbito das histórias de Ló e Abraão. Já não foi possível isolá-la desta sua inserção. Por isso, a história do nascimento como que é agregada, no cap.21, a uma outra história, a da expulsão de Hagar/Ismael. Portanto, não havia ou não foi preservada na memória uma estória própria do nascimento de Isaque, como havia uma de Ismael, no cap.16. A de Isaque foi inserida no conjunto de outras, no caso aqui sendo uma cena dos caminhos de Ló e Abraão. Considerando tais aspectos, faz sentido que se designe Isaque como aquele que se ‘intrometeu’.

Vemos, pois, que tanto os v.1-8 (acolhida dos hóspedes) quanto os v.9-15 (anúncio do filho) têm relação a trechos que lhes seguem: com a chegada dos hóspedes a Ló e com o nascimento de Isaque (cap.21). Neste ponto, há, pois, uma nítida ligação das demais estórias de Gênesis 12-25 com as específicas sobre Ló e Abraão em caps.13-14+18-19.

3. Mas, isso não é tudo

Afinal, a promessa do filho já marcava capítulos anteriores: cap.15 (v.1-5), cap.16, cap.17 (v.4-6). Diria inclusive que o

cap.16 é o que mais fortemente se relaciona ao nosso, seja pela temática da criança, seja pelo encontro com o “mensageiro”.

Igualmente se vê que o *v.1a* (“e a ele fez-se ver Javé nos carvalhos de Manre”) tem função similar a outros inícios que encabeçam unidades. *V.1a* é um título, como o são: 11,27; 12,10; 15,1a; 16,1a; 17,1b. Uma vez percebido que o *v.1a* é propriamente um título, com destaque para a dimensão teológica, é preciso constatar também que este título, a rigor, se refere aos *v.1-8*. Não chega a ser adequado para os *v.9-15*. Além disso, penso que o *v.1b* pode passar a ser considerado parte dos versículos que seguem: *v.1b-8*.

No versículo final, *v.16*, tenho incertezas. O *v.15* fecha a cena de Sara e dos “homens”, ainda que, como leitor, queria saber algo mais, por exemplo, se o menino nasceu, dentro daquele um ano dado de prazo. Mas, enfim, tais informações cabem antes em nova narrativa, na qual o cumprimento da promessa é o destaque. E, de fato, é o que, em parcelas, lemos, por exemplo, em 21,1-2. É bastante claro que a segunda (“e olharam sobre Sodoma”) e a terceira (“e Abraão foi indo com eles para os despedir”) frases do *v.16* encaminham para o que segue. Dúvidas poder-se-iam ter quanto à primeira frase do *v.16* (“ergueram-se dali os homens”). Talvez ainda seja parte dos *v.1-15*. Mas parece-me que não, pois o verbo “erguer-se” não está vinculado ao que precede ao *v.16*, mas ao que lhe segue. Opto, pois, em ver concluída nossa unidade no *v.15*. E anexo o *v.16* ao que lhe segue (assim também a Bíblia Hebraica).

Portanto, os *v.9-15* se constituem na segunda subunidade. Falta-lhe um título ou uma frase introdutória no *v.9*. Igualmente falta uma conclusão, no *v.15*. Esta há de ter sua razão em que promessa de filho como que traz embutida uma nova unidade posterior que se referirá ao nascimento, o que vamos encontrar, ainda que de modo fragmentário, em 21,1-7.

Percebe-se, pois, que diferentes águas se cruzam nesta primeira unidade de nosso cap.18. E isso torna especialmente rica sua leitura. Afinal, sendo diversas suas águas, seus gostos também são variados. (Penso que nisso 21,1-8 lhe seja similar.)

Mas, antes de trilharmos por sentidos e conteúdos de 18,1a.1b-8+9-15 convém tentar situá-los em seus contextos e tempos.

4. Épocas e condições...

Aqui estaríamos em um texto da *fonte javista* (de J). Isso sempre que é possível, considerando que as últimas palavras sobre a teoria das fontes documentais no Pentateuco ainda não estão ditas. Refiro-me, em relação a 18,1-15, à fonte javista, porque o título em v.1a se vale do termo “Javé”, e o mesmo se dá nos v.13-14. Não há menção de “Deus” / *’elohim*. Estes dados, medidos à base da teoria das fontes, e associados aos demais trechos de nosso ciclo narrativo, em caps.13+18-19, indicariam para o javista.

Seguro é que estes nossos capítulos efetivamente conformam uma seqüência narrativa, como a respeito já vínhamos dizendo. Há entre seus trechos coesão narrativa que não só se percebe no uso do termo Javé, para referir-se à divindade, mas também em aspectos, como é, por exemplo, a semelhança entre 18,1-8 e 19,1-3. Contudo, daí ainda não se pode deduzir uma fonte redacional para o Pentateuco ou para estes caps.12-25 de Gênesis. Há redatores comuns de narrativas, de ciclos, como sucede com nossos caps.13+18-19, mas há dificuldades de associá-los a uma fonte contínua, presente em todo um ciclo, em todo Pentateuco.

Sob tais condições da pesquisa sobre as fontes literárias do Pentateuco, penso ser adequado argumentar em favor dos contextos histórico-redacionais passo a passo, estória por estória. Isso é mais trabalhoso e complexo, mas há de ser mais eficiente para o atual estágio da pesquisa.

Constato, desde já, que no cap.18 há, o que chamaria de adendos posteriores. Isso, aliás, não só é minha opinião¹²: 18,16-21 e 18,22-32 são releituras - sim, releituras muito interessantes - nos caps.18-19. Logo a seguir voltaremos à questão destes trechos ao focar as unidades em questão. De todo modo nossa unidade do momento, 18,1-15, não é parte de re-interpretações como as dos dois adendos subsequentes mencionados.

Adiciona-se a isso ainda outro aspecto, justamente distinto do que postulávamos em relação a 18,16-22+22-32, que permite ver como os dois assuntos de 18,1-15 claramente retornam no cap.19. Ora, veja: 18,1-8, sem dúvida, paraleliza com 19,1-3, e, mais, 18,9-15 tem como tema - o do(s) filho(s) a nascer - o tema que culmina na segunda parte de 19,4-29, particularmente em 19,30-38! Isaíque é filho da promessa, Moabe e Ben-Ami resultam do empenho das filhas pela sobrevivência. Entendo, pois, que 18,1-8+9-15, sendo histórias próprias e antigas como caps.13+19, ajustam-se a histórias posteriores: afinal, tanto em 18,9-15 o ápice da unidade é o filho a nascer, quanto no cap.19 os filhos, apesar de tudo, dão sentido ao todo!

Podemos, pois, situar a literatura em questão - 18,1-8+9-15 - em tempos *não posteriores* ao 8º século. É que lhe falta, como nos caps.13 e 19, linguagem deuteronômica do 7º século, como a que encontrávamos no cap.15. Igualmente está ausente a ênfase na terra e em sua promessa, que ainda não parece ter-se tornado um assunto urgente, como sucede após a invasão assíria a partir de meados do 8º século.

Aliás, convém que retrocedamos inclusive para tempos anteriores a meados do 8º século. Pois, as duas cenas de nosso conjunto ainda estão centradas em seus assuntos próprios: hospitalidade e promessa de filho. Estes assuntos não estão em função de outros, mas em relação com eles

¹² Veja a respeito o volumoso comentário exegéticos de Westermann, *Genesis*, 344-355.

mesmos. Por um lado, Abraão é bem caracterizado em sua hospitalidade de apresentar aos recém-chegados mesa de abundância, sim excessivamente farta, e, por outro lado, Sara é bem caracterizada em suas dúvidas. Tal tipificação tem ares antigos. O contexto de vida de pessoas como Sara e Abraão eram possíveis portadores(as) de tais memórias.

Estamos, pois, diante de memoriais muito antigas, que versam sobre temas do cotidiano: chegada de visitantes e nascimento de filho. Nisso reside a alegria contextual destes nossos versículos. Em famílias semi-nômades tais cenas estão bem ambientadas.

5. Que recepção! (v.1-8)

A cena destes v.1-8 é mesmo exuberante. O acento maior recai sobre o atarefado Abraão a encaminhar a recepção (v.3-5) e a preparar os alimentos (v.6-8).

Tal exuberância cênica não é acaso. O título já o vai indicando: afinal, quem “se faz ver” é Javé (v.1a)! Em todo caso, sabemos-lo nós que lemos. Mas, em verdade, sabe-o o próprio Abraão: aqueles “três homens” (v.2) são, a rigor, um singular; é “Adonai” (v.3)! Ora, no hebraico, as vogais que se atribuem às consoantes que, nós, lemos como Javé são oriundas de “Adonai”/meu Senhor. Ao estar na presença de “três homens”, Abraão está na do Senhor, de Javé!

É Javé quem ‘se faz ver’ junto a “carvalhos”, uma espécie de árvores imponentes e sagradas, na região. Já estavam citadas em relação a Mamre, próximo a Hebrom, em 13,18: lá Abraão dispusera um altar, à semelhança de 12,7.8. Tais locais de encontro são episódicos. O que sucede no encontro com Javé, é mais eminente que o local. Javé é o Deus da companhia nos passos da vida, aqui na sombra de árvores magníficas. – Bem, na verdade, ao encontrar Abraão, Javé já tem lá sua concretude na história. Refiro-me a que os tais “carvalhos” são os de Mamre, sabidamente

um local, próximo de Hebron, que, no tempo dos textos, já tinha sua relevância, como local sagrado, se bem que seu poder fosse moderado. De todo modo, 13,18 havia-o mencionado. No tempo do texto, Mamre há de ter tido sua relevância como espaço religioso, mas sem que tenha podido impor-se diante dos emergentes santuários de Hebron e, em especial, de Jerusalém.

Aliás, no v.3, as relações entre “Adonai” e Abraão estão brilhantemente caracterizadas: um é “Senhor”/Adonai e outro “escravo”. E a “graça” é a acolhida do humano pelo divino, torna alguém ‘escravo’ em Deus, livre entre pessoas. Neste sentido, os autores de nosso trecho nos informam marcadamente que Abraão reconheceu a especificidade divina do encontro, tanto no que tange ao nome de Deus – Javé! – quanto em seu predileto conteúdo, qual seja o de fazer de ‘escravos’ agraciados, gente livre.

Mas, antes de continuar a comentar os versículos que seguem ao v.3, preciso dar uns passos atrás na direção dos v.1b-2. Não que neles se manifeste outro direcionamento; ora, no final do v.2, outra vez se vê que Abraão se sabe diante de Javé: afinal, ele “prostrou-se em terra”. Tal ato já indica que o humano (Abraão) se sabe defronte do divino (Javé). Contudo, de resto, os v.1b-2 tendem antes a atentar ao humano. Dão atenção a Abraão.

Este Abraão entra em cena em atitude diversa à de Deus: mantém-se “sentado”. No hebraico, trata-se de um particípio que dá a idéia da continuidade. No v.1a, Javé já está em ação (“e se fez ver”); no v.1b, Abraão ainda está parado, em um estado contínuo de “sentado”. Sua pressa só vai começar quando, ao entender quem são aqueles “três homens”, começa até a “correr”.

Abraão está ‘parado’ em sua cotidiana vida (na “entrada da tenda”), diferente de Javé que ‘se faz ver’ no especial local dos “carvalhos de Mamre”. Mas, a hora é peculiar: “o calor do dia”. Ora, esta hora é especial (veja Cântico 1,7!). É hora do novo!

Ora, “o calor do dia” não é uma indicação acidental. É que na hora especial se dão cousas especiais que vão passar a requerer atitudes especiais de Abraão, integrais de sua pessoa neste v.2, afinal a primeira parte tem a ver com os olhos, e a segunda com os pés. Na primeira parte do v.2, constata-se (“eis”), na segunda se tira a conseqüência (“correu”). O ato de “correr” se deve, claramente, à presença dos “três homens”, e estes, como nós leitores sabemos desde o v.1a, assinalam a presença de Javé. Logo, o “erguer dos olhos”, no início do v.2, vem a corresponder ao “prostrar-se em terra” no final, afinal diante dele, Abraão, estava, em visão no “calor do dia”, a presença de Javé. Importa, pois, perceber que aqui não é desfeito nem o humano e nem o divino. Pelo contrário, desde o começo o trecho caminha a dois pés:

“ergueu seus olhos e viu: eis, três homens parados diante dele,
e viu e *correu* ao seu encontro da entrada da tenda,
e prostrou-se em terra. (v.2)

Daí também se entende, porque, no v.3, as palavras são tão exuberantes quanto à “graça”, como acima já anotávamos. E o v.4 segue por este caminho. Aliás, os v.3-5 formam um conjunto: são as palavras como que contidas na pressa dos pés dos v.1b-2.

E estes v.3-5, de jeito similar a v.1b-2, têm belo estilo: agora, a ânsia é a de que “os três homens”/Adonai/“meu Senhor” ‘não passem’. E é mesmo este verbo que formata os versículos: “não passes” (v.3) – “depois passai” (v.5)! E tudo isso vai encabeçado pela “graça”, pedida e pressuposta (v.3a). Ora, tal “graça” requer interagir com o que Abraão tem a apresentar, uma vez desperto de seu ‘acento’.

É, pois, para repeti-lo, a graça que sustenta que eles não passem. Na graça reside a suspeita que algo irrecuperável se passaria, se eles passassem como uns quaisquer.

Afinal, Abraão por estes nossos versículos pouco tem a oferecer, para convencer. Diz-se “escravo”! Depois, as três dádivas do v.4 não são lá muito sensacionais: “um *pouco* de

água” para lavar os pés, e estar na proteção da árvore. Isso aí não é lá muito. É oferta de escravo! Parece até provir de quem ainda não sabe. O v.5 continua neste básico: Abraão promete um “bocado de pão”. No hebraico, é, de fato, assim indefinido “*um bocado*”. É pouco! Mas, seria o que daria para “depois passar”, isto é, seguir viagem. Serve para animar “o coração” (v.5a), mais do que repor as forças. E “os três homens” aceitam (v.5b). O “bocado” é-lhes suficiente.

³Adonai,

se encontrei graça em teus olhos,
não passes de teu escravo!

⁴Traga-se um pouco de água.

Lavai vossos pés.

E acomodai-vos debaixo da árvore.

⁵E trarei um bocado de pão.

Reforçai o vosso coração.

Depois passai.

Pois, por isso, teríeis passado por vosso escravo!?

Mas, fica a surpresa-pergunta final: teríeis vindo para este “bocado”, para este lanche!? Aliás, este v.5b é de difícil tradução.¹³ Entendo-o no sentido da dúvida. Um “bocado” fizera chegar o “escravo” Abraão?! A dúvida-afirmação conduzirá a relação a novo patamar, nos v.6-8, como veremos.

Há de ser relevante estar atento a estas tensões que nos surpreendem, como leitoras e leitores. Por um lado, são evocadas grandiosas expectativas: “e Javé se fez ver” (v.1a). Haveria o que pudesse suplantar a tal anúncio no cabeçalho? Também no v.3 não haveria algo mais maravilhoso do que ser um “escravo” que esteja na “graça”. Mas, por outro lado, por mais encantadoras que sejam tais divinas maravilhas, não desaparecem de diante dos olhos as condições de pequena vida, de pouco e bocados de que é constituída a cotidiana sobrevivência. A graça abre os olhos ao novo, mas não os fecha ao real, ao ‘pouco’ do dia-a-dia. Eis, uma das tensões vigorosas destes nossos versículos.

¹³ Veja Westermann, *Genesis*, 330-331.

Mas, enfim, impõe-se a exuberância da linguagem celebrativa, no final (v.6-8). Tentando conter-se no real, agora as palavras explodem em transbordantes festejos. O “bocado” e “pouco” transforma-se no que já nem cabe: três medidas de pão. Haja pão!

Então, os v.6-8 são diferentes. Não que em versículos anteriores tivesse faltada essa tônica da abundância, pois, afinal, lá, por exemplo no v.3, já se celebrava a “graça”. O que se dá, é que a *superação* flui, agora. O alimento em preparação nos v.6-8 é banquete para muita, muita gente.

Para dar-se conta desta festança, iremos deter-nos, agora, nas quantias exuberantes de alimentos e no serviço de ‘mesa’. Mas, de começo, chamo a atenção ao final, à *última frase do v.6b*. Lá, novamente, como que ressurge a sobriedade: afinal, diante daquelas quantias, “os três homens” “comeram”. Quase diria: ‘somente’ “comeram”. Nada mais! Entenda-se esta renovada sobriedade de nossa períclope à luz do que já víamos: por um lado, a divina exuberância sobressai, mas, por outro, os gestos cotidianos e simples prevalecem. É o que temos nestes v.6-8: o exagero no preparo dos alimentos (v.6-8) diante da ‘desatenção’ na festa do consumo (v.8*final*)! Além disso, a recatada atenção ao consumo do alimento também há de ter um outro motivo: a nós, leitores, entrementes se impôs a percepção de que aqueles “três homens” se transfiguram em Javé. E aí se torna um tanto difícil deter-se em algum exagerado consumo do alimento.

⁶E apressou-se Abraão à tenda para Sara e disse: “Corre, três medidas (de farinha), amassa e faze bolos”.

⁷Ao gado correu Abraão.

Tomou um novilho, tenro e bom.

Entregou ao ajudante.

Apressou-se em fazê-lo.

⁸E tomou coalhada e leite, e o novilho, que preparara, e colocou diante deles.

E ele permaneceu parado diante deles debaixo da árvore.

E comeram.

Bem, mas de todo modo, os v.6-8 se deleitam no preparo (v.6-7) e na apresentação dos alimentos (v.8). Prepara-se, na hora, uma refeição com dois pratos: pão (v.6) e carne (v.7). Ao servir-se à mesa, mencionam-se mais dois alimentos: “coalhada” e “leite” (v.8); ambos parecem já estar prontos à diferença dos outros pratos, mencionados nos v.6 e 7. Tudo isso se dá sob a égide da pressa: “apressou-se”, “corre!” (v.6) e “correu” (v.7), como já realcei. E, afora isso, se introduzem mais dois personagens: Sara (v.6), que será central na cena de v.9-15, e “o ajudante” (v.7).

Na primeira ação, no v.6, Abraão “se apressa” e repassa pressa a Sara: “corre!”. Sara se encontra na “tenda”, mas não propriamente na ‘sua’ tenda. Há quem entenda ser a tenda a de Sara, mas não é o que se lê no hebraico; lá está escrito que a direção a que Abraão se apressa é “para a tenda”, isto é “para Sara”. Objetivo desse apressamento e dessa correria é a preparação de “pães”/‘bolos’. Para obtê-los, usa-se, no hebraico, de “três medidas de farinha”. Na tradução grega - que aí há de ser a versão mais antiga - só se mencionam “três medidas”. De que se trata de “farinha”, está subentendido e, no processo de transmissão do texto, é, ao meu ver, posteriormente, acrescentado explicativamente por copistas. De todo modo, as “medidas” (obviamente “de farinha”) precisam ser ‘amassadas’, sendo por fim ‘feitos’ os “pães”/‘bolos’; aqui “fazer” há de significar “assar”, no caso sobre pedras especiais deitadas sobre as brasas, de acordo aos costumes (veja Êxodo 12,39; Oséias 7,8 etc.). Veja só quantos detalhes neste v.6!

Além da pressa, que nos é encenada pelas palavras do v.6, surpreende também o interesse pela quantia. Ainda que não saibamos exatamente quanto são “três *se'im* / medidas¹⁴”, de todo modo não é pouco. Se uma “medida” corresponder a uns 12 litros, os pães proviriam, no mínimo,

¹⁴*se'ah* (plural de *se'im*) é uma medida de cereal de aproximadamente 12 litros.

de 36 litros de farinha. Haja pão! Contudo, a “medida” pode ser maior, pois uma poderia ser mais de 12 litros. De todo modo, não foi pouco o pão que se apresentou aos “três homens”, afinal, entretentes, já sabemos quão especiais são.

No v.7, as frases continuam breves e incisivas, similares às do v.6. Indicam pressa. Ao pão do v.6, adiciona-se, agora, a carne. Sim, celebra-se a carne, qualificando-a: é de novilho (de “filhote de gado”, como o expressa o hebraico nos v.7 e 8), é tenro, e é bom (para comer/bom, e para ver/bonito). Haja assado de qualidade. Os ‘bolos’ são muitos, o assado de primeira.

A presença do “ajudante”, deste ‘homem jovem’ corresponde à de Sara no item dos produtos de farinha. Aliás, tais auxiliares/jovens e similares também se mencionam em 13,7-8; 14,24; 15,2-3; 17,23. Chegam, pois, a ser típico para as histórias sobre Abraão.

De todo modo a pressa prevalece, como o subscreve a última frase do v.7: “apressou-se”. Ela é epifânica: Abraão percebera estar diante do Senhor! A pressa provém antes da experiência de Deus do que de exigências culinárias. Afinal, comida feita às pressas diz-se não ser boa.

Ao preparo de pães e carnes, segue-se o serviço ‘à mesa’, no caso sobre tapetes no assoalho da tenda, como era de costume. Ao servir ‘à mesa’ Abraão adiciona à carne (e ao pão, que aqui não volta a ser mencionado) ainda “coalhada e leite”. Ambos já estavam preparados, em especial a “coalhada”. Tudo lhes “é dado/oferecido/colocado” à presença deles. A refeição é dádiva. A ela se junta o serviço à mesa: Abraão é quem serve, como aliás já o dizia o v.3, em que se designa de “escravo”.

Aos hóspedes foram apresentados alimentados deliciosos e foram também bem servidos. Mas eles ‘só’ “comeram” (v.8*final*). Esta brevidade surpreende, após dar-se tamanha atenção ao preparo dos alimentos.

Penso que a continuação da estória o faz entender. A ação apropriada à hospitalidade é, de verdade, o anúncio do filho a Sara e Abraão. É o que veremos nos próximos versículos: nos v.1-8 as dádivas provêm de Abraão, nos v.9-15 dos “três homens”.

6. “Um filho para Sara” (v.9-15)

Acima indicava que os primeiros oito versículos oscilam. Carecem de uma seqüência estrita; antes avançam e retrocedem. Ora, veja, ainda que os alimentos sejam preparados em quantias que excedem às reais necessidades daqueles três comensais (v.6-9), é estranho ou surpreendente que, no final, a ação dos “três homens” se reduza a um “e comeram”. Estes primeiros oito versículos têm em 19,1-3 como que seu ‘original’ que esteve também na base do começo do cap.18. Neste sentido, 18,1-6 como que ‘saíram’ de dentro de 19,1-3.

Diferentes são os v.9-15. Estão submetidos a uma clara seqüência. O v.11 a interrompe, com uma nota explicativa. Mas, de resto, a diferença em relação à parte anterior não poderia ser maior. Aliás, os assuntos nas duas partes também são mui diversos. Os v.9-15 não brotam de v.1-8. As cenas seguem caminhos próprios. O que os agrupa é que os personagens são os mesmos.

O v.11 tem jeito de adendo. Acrescenta informação ao leitor. Os dois versículos que o antecedem, os v.9-10, diferem dos v.12-15. E isso explica a colocação do v.11.

Então, os v.9-10 contêm um dos temas-eixo desta segunda parte de nossa perícope (v.9-15). O v.10a é central:

“certamente retornarei a ti no tempo da vida: e eis um filho para Sara, tua mulher.”

A promessa de filho! Este filho nascerá “no tempo da vida”, o que bem que poderia significar na próxima primavera. O tempo da primeira cena é “quando do calor do dia”, da

hora de novas visões (v.1a), o da segunda é “o tempo da vida” (v.10a), o das águas e plantas, da fertilidade. Este tempo é o de um “filho para Sara”. Eis, o conteúdo que marca nossos capítulos desde os começos, desde 11,30! Enfim, a promessa do filho está por se cumprir! Sim, o elã de nossos capítulos se efetivará.

Esta promessa é “dele”, do Senhor; o v.10 tem esta introdução em singular: “e disse”. O v.9 ainda tivera um plural “e disseram”. Estes ‘eles’ são, no v.9, “os três homens”, é, no v.10, “ele”/Javé (veja v.13-14). Entre estes dois conceitos para o divino, há óbvia diferença, mas também evidente proximidade: para falar de Javé se precisa também identificar as pessoas concretas que falam e agem, nos caminhos de Javé. Aqui, Javé ainda está muito próximo; é como se “andasse pelo jardim”, para expressá-lo com Gênesis 3,8.

As palavras de “eles” (v.9) ou de “ele” (v.10) se dirigem a interlocutores diferentes: “eles” se voltam a Abraão, e “ele”, a Sara. Logo, Sara em nada está diminuída. Pelo contrário! Abraão ‘só’ a localiza: “eis, ela está na tenda”. A cena anterior (v.1-8), de verdade, ainda não a incorporara no cenário (v.6); somente lhe dera uma tarefa, como ao “ajudante”. Agora, “ele”/Javé a vê no centro.

A palavra de “ele” é certeza. Penso que convém realçá-lo. Refiro-me à promessa do v.10: “certamente retornarei”. No hebraico, este tipo de construção gramatical: “retornar/certamente retornarei” expressa certeza, veracidade. À promessa do filho para dentro em breve não cabe dúvida, aliás, a ela não caberia a dúvida que mais adiante Sara lhe atribui.

A cena se vai movendo de Abraão para Sara. Inicialmente o lugar da mulher fora “na tenda” (v.9). Mas, na medida que as palavras dos “três homens”, de Javé se referem a Sara, ela se realça. No v.10, já se encontra na “porta da tenda”. Há, pois, uma gradual inclusão de Sara. O final

do v.10 a situa¹⁵ próxima ainda que encoberta: “e ela (= Sara) atrás dele (= de Abraão)”. Sara já era, pois, participante da cena, se bem que Abraão ainda a estivesse a encobrir. Esta gradual integração de Sara ao cenário é intenção de quem conta a estória. Sara se vai incluindo! Sim, a cena chegará a seu auge quando ela estiver plenamente integrada, quando, pois, Javé lhe dirige a palavra (v.15)!

Neste entremeio, o v.11 funciona como momento retardatário. Está dirigido ao ouvinte e leitor da estória. Informa sobre Sara.

O tipo de frases é peculiar. Pois as duas informações iniciais se encontram em frases sem verbo. Nelas só há palavras substantivadas. Em v.11a se realça que se trata de “velhos”, de gente “entrada em idade”. No caso, importa que Sara seja “velha”. Mas, também se adiciona Abraão. Isso indica que o v.11, esta frase, que retarda o avanço da cena, é um adendo: afinal, no v.10 se havia passado a enfocar somente a Sara, o que continua no v.12. Abraão já estava ‘fora’ do centro da cena, a rigor desde o v.9. Sua menção no v.11 como que está fora do ‘espírito’ da sub-unidade conformada pelos v.9-10+12-15.

¹¹Abraão e Sara velhos, entrados em anos -
cessara de acontecer para Sara o costume das mulheres.

O v.11b, enfim, se concentra em Sara. “O costume das mulheres”¹⁶, que lhe cessara, é a menstruação. Já não lhe era possível engravidar.

No v.12, o assunto é o do v.11: Sara diante da promessa de filho. Mas, o argumento difere: é menos preciso que o do v.11 (que se refere à menopausa), mas, de certo modo, mais elegante. Convém, pois, entender o v.12 na seqüência do v.10. Nela, Sara é sujeita - ao inverso do v.11: “Abraão e

¹⁵ As duas frases finais do v.10 são nominais; faltam-lhes verbos finitos. Indicam, pois, situações continuadas.

¹⁶ Literalmente: “o caminho como o das mulheres”.

Sara velhos...” - sendo ela a que qualifica Abraão. Ela, neste v.12, tem ausência de “prazer”, “desejo”, de ‘*ednah* < ‘*eden* (lembre-se do Éden em Gn 2!). Ele, velho. Aí não se diz, pois, expressamente que Sara não terá mais filhos, como no v.11, mas que será improvável. E nisso cabe que Sara “ri”. Ela não ri da impossibilidade de ter filho (v.11), mas da improbabilidade (v.12). Aliás, a rigor se trata de Isaque: o leitor hebraico logo sabe que é este Isaque de quem se está tratando. Pois, “rir” em hebraico significa *zahaq*; a palavra hebraica Isaque (*yizhaq*) é derivada deste verbo “rir” / *zahaq*. Convém, pois, que se atente para esta peculiaridade do v.12:

¹²Sara riu em seu interior:

‘Depois de deixar de haver em mim prazer
e meu senhor velho’.

Nele, “rir” não é antes de mais nada uma aberta afronta a mensageiros/Javé. Antes vem a ser “no interior” de Sara uma alusão ao próprio nome do filho. Sara não nega, mas já vai dando nome a quem há de nascer!

De todo modo, riso e argumentação interior ocorreram sem que Sara estivesse sendo vista. Ainda está valendo o final do v.10: “e ela (= Sara) atrás dele (= de Abraão)”. Javé/mensageiros não a ‘viam’; seu interlocutor ainda era Abraão.

Contudo, nós, leitores e leitoras, estamos em outra posição. Vemos a cena de outro ângulo: para nós, sim, Sara está dando os significados no encontro entre Javé/homens e Abraão.

Quando, pois, nos v.13-14, Javé volta a se dirigir a Abraão, Sara escuta, ainda que continue “atrás dele”.

¹³Disse Javé a Abraão:

“Por que, afinal, riu Sara dizendo: ‘Por certo haveria de dar à luz, quando eu (sou) velha?’

¹⁴Há coisa demasiado maravilhosa vinda de Javé?

Neste exato tempo, retornarei a ti, no tempo da vida¹⁷: e para Sara - um filho!”

¹⁷Veja a nota a respeito da expressão “no tempo da vida” acima na nota referente ao v.9.

Sara, pois, ainda não se tornou 'visível'; está fora do foco das visitas. A palavra segue dirigida a Abraão. Seu sentido se encontra no final, no v.14b, uma retomada do v.9a, do começo da subunidade dos v.9-15. Nela, o tempo é ainda mais decisivo que no v.9: lá já se mencionara que haveria um retorno de Javé/homens "no tempo da vida", o que provavelmente significa "no próximo ano por este tempo" / "no próximo ano". Agora, no começo do v.14b, ainda se adiciona uma expressão que deve significar o mesmo: "neste exato tempo". *Neste tempo preciso, daqui a um ano, "para Sara – um filho!"*, como já o dizia o v.9. Esta é a promessa, desde o começo dos caps.11/12. Sim, assim já o expressava 11, 30: "Sara era estéril; não tinha criança".

Neste v.14b, culminam as palavras de Javé a Abraão. Duas perguntas as antecedem, uma em v.13 e outra em v.14a. Ambas estão relacionadas ao "rir" e são retomadas no v.15 sob este tema.

A primeira inquire pelo "por que" do "rir" (v.13). Novamente se está apontando para o nome de Isaque e ao tema da subunidade. Este "por que?" não deixa de ser uma crítica. Pergunta-se, pois, na tônica da adversidade. Mas, quando se dá o conteúdo merecedor do "por que?", então, estranhamente, se volta ao v.12, mas se indica novo motivo. Agora, não é a falta de prazer (v.12), mas a velhice que impede a gravidez, razão esta que se aproxima do v.11 (adendo!). O que Sara teria tido, de acordo ao v.13, não o disse. (A pergunta que Sara teria formulado, no v.13b, seria acréscimo?)

A segunda pergunta, no v.14a, confronto-nos, em forma de nova pergunta, com um motivo decisivo. Diz, em forma positiva, que Javé é capaz de "ser maravilhoso", em relação à "palavra", às "coisas", aos "assuntos". Aqui a "palavra" é a gravidez de Sara! Quanto a esta gravidez/"palavra" Javé "é maravilhoso".

A primeira pergunta questiona, pois, as dúvidas de Sara, a segunda, afirma as maravilhas de Javé! Sara e Javé estão contrapostos, ainda que ainda não se tenham visto.

No v.15, como que se passam a ver, ainda que isso não esteja dito expressamente. Mas está pressuposto, pois, na agilidade de dito e contra-dito, já não se menciona Abraão.

¹⁵E Sara negou dizendo:

“Não ri”. Pois temia.

E disse:

“Não, pois riste”.

De um lado se nega, de outro se afirma. Sara nega haver rido. E o faz por temor. Ele/Javé afirma que ela riu. “Rir”/ *zahaq* claramente alude a Isaque! A rigor, Javé se refere a Isaque. Em função a ele, ao filho, insiste em que Sara “riu”. Afinal, sob o ponto de vista de Javé, ela já está nesta alegria de seu filho. Em Javé, “rir” está vinculado à promessa, em Sara, ao medo. O temor a veda para os dias que vem.

A subunidade culmina, pois, na palavra que constitui os v.9-15: “rir”/ *zahaq*!

Sara é introduzida como fazedora de bolo e, no final, ela está diante de Javé. O texto termina na tenda, Javé falando com ela.

Sara entra em cena produzindo pão, sai de cena diante de Javé, explicando seu riso.

O v.16, em parte ainda liga os v.1-15 aos v.17-19.20-33. Mas, a unidade dos v.1-15 a rigor está concluída no v.15.

Concluindo, retomo, inicialmente, duas observações já indicadas no início. Por um lado, nossa perícopes dos v.1-15 é claramente uma composição de duas subunidades, dos v.1-8 somados aos v.9-15. Pouca relação existe entre as partes. Sim, nem mesmo a menção de Sara, no v.6, tem força de conectar uma à outra. - E, por outro lado, os v.1-8 têm raízes similares aos de 19,1-3. Ainda que esta semelhança seja evidente, não se pode dizer o mesmo para v.9-15, que obviamente não estão em paralelo com o que segue a 19,4. Bem, ao chegar a 19,30-38, poder-se-ia voltar

a pensar em semelhanças com 18,9-15, pois em ambos nascem filhos, dois a Ló e um a Sara. Mas as diferenças dos contos cá e lá são demasiado grandes para querer traçar pareanças.

As visitas dos “homens” /Javé a Abraão e a Ló dão ensejo a estórias, desenvolvidas diferentemente em 18,1-15 e no cap.19. A continuação em 18,16-33 o confirma.

A hospitalidade crescente (v.1-8), culminando com demasiados pães e abundantes carnes, transita para o dom do filho. A hospitalidade ‘traz’ o presente do filho a nascer (v.9-15). Neste sentido, em 18,1-15, o aprofundamento da temática da visita, traz consigo o presente dos visitantes: o anúncio do nascimento do ‘riso’, de Isaque.

Sobre a maravilhosa acolhida de Abraão, os “homens” pouco têm a expressar; sobre eles se diz, no final dos v.1-8, um lacônico: “e comeram” (v.8b). Pois, na segunda parte, em v.9-15, as palavras de tais “homens” /Javé são muitas. Definem as cenas, como o v.15 o demonstra. O objetivo próprio de Javé era o anúncio de Isaque.

É o anúncio do filho que traz Sara ao centro. Na promessa, ela inclusive dirige palavras a Javé (v.15)! Dela também se fala na preparação dos alimentos, se bem que não de modo muito mais qualificado do que de um servo (v.6 e v.7). Diferente é a cena do anúncio do filho; nela, Sara, enfim, vem ao centro, quando antes estava detrás de Abraão.

O filho está vinculado com alegria; o verbo *zahaq* expressa “rir”, “sorrir”, “alegrar-se”. O nome de Isaque significa, pois, “[ele] ri/alegra-se” (*yi-zhaq*). Caso o nome tenha, na origem, um elemento teofórico (isto é, referido a Deus), haveria que dizer que Isaque só é a abreviação do nome, que originalmente continha a referência a Deus: *yi-zhaq-el* “Deus sorri”. A referência a este “rir” se repete expressamente 4 vezes (v.12.13 e 2x no v.15). Trata-se, pois, de um verbo chave. No cap.21, este sentido do nome é duas vezes realçado por Sara a partir do verbo (v.6). Já

Abraão menciona o nome três vezes em 21,3.4.5, mas sem aludir ao sentido.

Enfim, Sara “riu em seu interior” (v.12), pois a promessa de filho não lhe pareceu plausível. Com este “rir”/zahaq está dado nome ao filho: Isaque. Como este filho é promessa, nem mesmo o “rir” a pode desativar. Os “homens”/Javé comprometem Sara com este seu “rir”. Pareceria que fosse para castigá-la, a fim de não “rir em seu interior”. Talvez. Mas não parece. Pois, não há referência a culpa ou a castigo de parte de Sara. Por isso, o sentido há de ser outro: ao comprometer a mãe com o “rir”, também se a compromete com este filho que ri! Em jogo não está uma crítica a Sara, mas uma animação a receber o filho! “Riste” - esta é a palavra final de Javé. E isso não é uma crítica a Sara, mas a promessa do filho que já a vai fazendo rir.

Mercedes L. García Bachmann

La excepción que confirma la regla: la mujer de Potifar y el acoso sexual (Génesis 39)¹

Dedico este artículo a Irene Foulkes; siento una gran admiración por su trabajo, especialmente por su habilidad en conectar los temas bíblicos con los pastorales.

El personaje que quiero explorar hoy es una de las villanas más denostadas del AT. Ni siquiera tiene nombre propio, con el cual individualizarla. Se la reconoce como “esposa de”. No es israelita. Sabe qué quiere y trata de conseguirlo. Les presento a la mujer de Potifar. Mi interés en reflexionar sobre este texto no está en justificarla ni exonerarla de los cargos de que se la acusa. Mi interés como mujer y como profesora y pastora (por tanto, a menudo predicadora y antes también agente de pastoral), está en que este texto nos ayude a cuestionar **toda** mala práctica –tanto bíblica como actual– de acoso sexual; delito que todavía no se combate con todo el peso de la ley y que afecta a millones de personas –mayormente mujeres– a diario y en todas las sociedades.

¹ Agradezco a mi colega René Krüger la lectura cuidadosa y las sugerencias para mejorar este artículo.

1. Un breve repaso

A los efectos de situarnos en esta historia, recordemos brevemente de qué se trata. El análisis de los géneros literarios ha identificado Génesis 37-50 como una *novela*, una historia corta donde es típico “seguir un guión de intrigantes y envolventes relaciones familiares para de manera ficticia representar y discutir conflictos y problemas de la realidad del pueblo...”² Muchos estudios intentaron realizar una cuidadosa disección de estos capítulos en sus componentes “originarios” yavista y elohísta (J/Y y E respectivamente), entretajadas en esta novela. El problema es que a pesar de las obvias repeticiones y variaciones dentro de la historia, se evidencia una maestría literaria que lleva al menos a preguntarse por el redactor final y su habilidad.³ De otras lecturas propuestas, menciono brevemente una, que tiene como uno de sus máximos exponentes al alemán Frank Crüsemann. Éste ve en esta novela una justificación de la monarquía y el sistema tributario por sobre el sistema tribal. Lo que parecía un mal, Dios lo ha convertido en bien; José ha salvado a su propia familia (y a todo Egipto) del hambre, llevándola de los pueblitos al corazón del sistema tributario, con su rey y sus ciudades-granero.⁴ ¡Esas mismas ciudades-granero serán, irónicamente, las que oprimirán al pueblo hebreo, a los mismos descendientes de José, en los primeros capítulos de Éxodo!

²Haroldo Reimer, “La necesidad de la monarquía para salvar al pueblo. Apuntamientos sobre la historia de José (Génesis 37-50)” *RIBLA* 23 (1996), 65 (64-74).

³Hablo de “redactor” masculino porque, siguiendo a Brenner y van Dijk-Hemmes, no encuentro características F (*female*, femeninas) en estos textos. Athalya Brenner y Fokkelen van Dijk-Hemmes. *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*. Brill, Leiden / New York / Köln, 1993.

⁴Aunque lo he utilizado antes, no he podido volver ahora al libro de Frank Crüsemann. *Der Widerstand gegen das Königtum: die anti-Königliche Texte des Alten Testament und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. WMANT 49, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978; Reimer lo trata en el artículo citado arriba.

2. El capítulo 39

A partir de 37.2 comienza תְּלִדוֹת יַעֲקֹב (“la historia / las generaciones / la genealogía de Jacob”): ¿sobrevivirá esta familia? Éste es el tema del resto del Génesis, incluidas la saga de José en Egipto y la continuidad de la línea de Judá gracias a Tamar (cap. 38).⁵ Intercalando este episodio, 39.1 retoma 37.36, con la noticia de la compra de José por parte de Potifar. El final de este episodio es más difícil de determinar. Como la mayoría de comentarios incluye en el análisis todo el capítulo, a pesar de que para entonces José ya no está en casa de Potifar, porque los últimos versículos establecen una relación muy significativa con los acontecimientos en aquella casa.⁶

El personaje principal es, obviamente, José, el preferido de su padre Jacob. Esta preferencia, en sus distintas manifestaciones, es la que lleva a que sus hermanos lo vendan para no matarlo.⁷ ¿Cómo es descrito José? En primer lugar, como un hombre acompañado en Egipto por su Dios, Yavé. Esta compañía o bendición se hace evidente en que todo lo que hace le sale bien, porque Yavé prospera todo su trabajo y por su intermedio, prospera a su amo. Así que José comienza trabajando en la casa, sigue siendo el asistente personal de Potifar y llega a ser su mayordomo, encargado de todos sus asuntos.

⁵ Sobre la estructuración del Pentateuco en diez períodos, véase José Severino Croatto. *Exilio y Supervivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco (Comentario de Génesis 4.1-12.9)*. Lumen, Bs. As., 1997, 9-11; Clare Amos. “Genesis” en *Global Bible Commentary*. Abingdon, Nashville, 2004, 5, 15.

⁶ La expresión con que comienza el cap. 40, וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, “Después de estos acontecimientos sucedió que ...” marca una nueva escena y por tanto es un buen corte. Por otro lado, esta misma expresión no siempre indica un cambio de escena; en 39.7 simplemente desencadena los acontecimientos, introduciendo las acciones de la mujer de Potifar.

⁷ El texto habla también de José cuidando el ganado como subordinado (נִצְרָה) con los hijos de las concubinas Bilhá y Zilpá y llevándole cuentos a Jacob (37.2); también, evidentemente, sus sueños de superioridad contribuyeron al odio de sus hermanos.

En segundo lugar y a consecuencia de esta bendición, la compañía de Yavé hace que sus amos (Potifar y después el carcelero) no estén encima de él, no lo controlen ni lo castiguen sino que, al contrario, ponen todo en sus manos y se desentienden de sus propias responsabilidades (v. 6 en referencia a Potifar, v. 23 en referencia al jefe de la prisión).⁸ Excepto, por supuesto, cuando es acusado de intento de violación de la mujer de su amo; en este caso, sin embargo, la presencia de Yavé con él presumiblemente disminuye la pena.⁹

También se dice de él que era “lindo de figura y (lindo) para mirar (o de aspecto)”, v. 6. La expresión יָפֶה־חַיֵּה וְיָפֶה־מְרֻאָה es una descripción doble, compuesta ambas veces por el mismo adjetivo, “lindo o hermoso” en constructo, más un sustantivo. Ambas expresiones, “lindo/a de forma / figura / contorno” y “lindo/a de aspecto / vista” (del verbo “mirar”), se aplican en general tanto a varones como a mujeres que serán reconocidas, exitosas.¹⁰ La combinación de ambas expresiones se da, idéntica a nuestro versículo, solamente en referencia a su madre, Raquel (Gn 29.17);

⁸En el primer caso, el narrador dice explícitamente que “vio su señor que Yavé (estaba) con él y todo lo que él hacía, Yavé hacía próspero por su mano” (v. 3).

⁹Al menos en lo que respecta a Israel, Lv 20.10, si había pena de muerte para las personas libres sorprendidas en adulterio, un esclavo no podría esperar menos. Los comentarios especulan, entonces, que o bien la bendición de Yavé hizo que solamente lo mandaran a la cárcel, o bien Potifar escuchó “la otra campana” y se deshizo de José para no continuar una situación embarazosa en su casa, pero no creyendo la acusación de intento de violación de su esposa. De todos modos, conviene recordar que a la historia lo que le interesa es que, a pesar de las dificultades, José llegue a Gran Visir del Faraón.

¹⁰“Lindo/a de figura” se aplica a David (1 Sa 16.18); a Abigail (1 Sa 25.3) y a Adonías hijo de David (1 Re 1.6); y en Dt 21.11 a cautivas de guerra; “lindo/a para mirar” se dice, entre otros, de Sara (Gn 12.11) y Rebeka (Gn 24.16; 29.17); de David (1 Sa 17.42); de Betsabé (2 Sa 11.2); de Tamar hija de Absalom (2 Sa 14.27); de un egipcio anónimo (2 Sa 23.21); de la reina Vasti (Es 1.11), de Ester (2.2.3) y de los jóvenes a servir en la corte persa (Dn 1.4). También se usa este sustantivo para hablar de lo que *falta* al rostro del siervo sufriente (Is 53.2). No todos estos casos terminan en una situación de peligro sexual para la persona linda, pero algunos casos sí.

hay expresiones similares pero no idénticas para Ester y David. ¡Y notablemente, las vacas de los sueños del Faraón que José interpretará y que lo sacarán de la cárcel son descritas también con ambos términos (41.2,3,18,19)!

Finalmente, José se presenta, tanto mediante sus palabras a la mujer como mediante sus acciones, como un varón justo, quien por su fidelidad a Yavé y a su amo rechaza día tras día el acoso sexual de la esposa de su amo y finalmente huye de ella, con tal apuro que deja la ropa que ella le había agarrado.¹¹

¿Qué sabemos del amo? En primer lugar, que su nombre era Potifar. Nótese, sin embargo, que 39.1 es la única mención del nombre "Potifar". Esta es considerada una glosa tomada de 37.36, dada la descripción de él como "un varón egipcio" (אִישׁ מִצְרַיִם), la cual es innecesaria de tener un nombre propio. Además, en todo el resto del capítulo se mantiene su identificación con "su señor", sin volver a usar su nombre propio. Además de este dato, el v. 1 nos dice que era oficial del Faraón, jefe o capitán de su guardia. Frymer-Kensky nota muy acertadamente que Potifar es "un dueño *laissez-faire*, confiando los asuntos de su casa a José", al punto que su única preocupación es su comida (v. 6).¹²

El término כָּרִיס significa tanto "oficial" como "eunuco". ¿Cuál de las dos traducciones sería la apropiada en este caso? Imposible decirlo con certeza, aunque me inclino por la primera acepción. Hay quienes derivan el significado de "eunuco" del de "(alto) oficial"; término derivado probablemente del acadio; por el contrario, también hay quienes

¹¹ כָּרִיס, es un término general, por lo que no sabemos qué ropa le sacó. De todos modos, dado que ella lo usa de prueba contra él, tendría que tratarse de alguna prenda más íntima, más comprometedora, que un chal o manto. Wenham habla de un short a media pierna y una túnica tipo camiseta o remera como las ropas usadas en las casas.

¹² Tiuka Frymer-Kensky. *Reading the Women of the Bible. A New Interpretation of their Stories*, 2002, 74. Algunos comentarios notan que esta expresión puede tener otro significado que el literal, véase Pr 30.20 (eufemismo para "esposa") y Gn (preocupaciones rituales relacionadas con los alimentos)."

afirman que el término originariamente significaba “eunuco” y posteriormente fue adquiriendo un significado más amplio de “oficial”.¹³ Sea como fuere, la gracia está justamente en el doble sentido del término, aunque esto sea un problema a la hora de traducir. Esta ambivalencia levanta preguntas adicionales: ¿Sería acaso porque su marido era eunuco que la mujer buscó a José? ¿Tendría esto algo que ver o no? Y en todo caso ¿justificaría sus acciones?

En cuanto a la mujer en cuestión, la información que nos da el narrador es muy poca, puesto que no la desarrolla como personaje. Plagada de estereotipos, es funcional al desarrollo y promoción de José en Egipto.¹⁴ Lo primero que sabemos de ella es que es esposa de Potifar, de modo que toda su identidad en el texto está ligada a otra persona. ¡Ni siquiera podemos nombrarla de otra manera, pues aunque la llamáramos “la Sra. Potifar”, su nombre derivaría de su esposo! Posiblemente fuera egipcia, pero no lo sabemos. Es una mujer que sabe lo que desea, es persistente (“día tras día le hablaba”) y, frente a acontecimientos que no se desarrollan como era de esperar (José huyendo desnudo o semidesnudo), prepara y lleva a cabo un plan para incriminar al esclavo.

Sus acciones pueden verse de dos maneras. Como venganza por el despecho de haber sido rechazada o como salvaguarda

¹³ Véase René Péter-Contesse. “Was Potiphar a Eunuch? (Genesis 37.36;39.1)” *Bible Translator* 47,1 (1996), 142-146 (144) como ejemplo de la primera posición; Frymer-Kensky, 75, como ejemplo de la segunda. Ambos, sin embargo, reconocen que es imposible saber a ciencia cierta si era eunuco o no.

¹⁴ Hay muchos personajes bíblicos que cumplen este tipo de función y en cuanto ésta termina, desaparecen sin dejar huellas. Por ej., la sierva del Sumo Sacerdote (Mc 14.66-72) que permite el cumplimiento del anuncio de Jesús a Pedro, de que lo va a negar tres veces; y la mujer de Job, quien lo insta a reaccionar a su situación de crisis. En la misma línea y especialmente llamativo, el relato de Génesis 3 ha sido leído en esa línea: la serpiente es la figura liminal que logra sacar a Adán y Eva del jardín para empezar a cultivar la tierra fuera, la cual todavía no tenía, según Génesis 2 “ser humano que la cultivara” (ni lluvia). Después de esto, la serpiente desaparece.

de su honor y hasta de su vida si, al huir José (semi)desnudo, se hubiera dado por supuesta públicamente una relación sexual entre la mujer y el esclavo. En ese caso, antes de enfrentar el cargo de adulterio, ella decide cubrirse acusando al esclavo de intento de violación. En el primer caso estaríamos solamente frente a una reacción psicológica o emotiva; en el segundo, frente a una reacción racional y calculada. No justifico ninguna de las dos conductas, puesto que ambas están basadas sobre la acusación maliciosa y mentirosa de un inferior social (quien por tanto no cuenta con los mismos recursos que ella para defenderse); simplemente me pregunto qué puede haber intentado el redactor. Y dada la pericia narrativa que evidencia, me inclino por la segunda opción más que por la primera.

Su pericia narrativa también es evidente en la manera en que desarrolla el discurso de la mujer. Primero, al involucrar a los varones de su casa como testigos a su favor (v. 14-16), da vuelta los hechos: “Miren”: el esclavo es quien “vino a mí –una expresión que puede tener tanto el sentido literal de acercarse como el sexual – para acostarse conmigo”. Además, culpa a su esposo, el amo de la casa, por haber traído “a nosotros” (nuevo intento de involucrarlos a su favor) a “un varón hebreo” (אִישׁ עֵבְרִי) para זָחַק. Este verbo significa “jugar”, tanto en su connotación positiva, incluyendo el juego amoroso, como negativa de burlarse.¹⁵ Por su parte, “hebreo” es un término que designa en primer lugar a desposeídos sociales, grupos de migrantes sin tierra propia, a menudo en conflicto con las autoridades imperiales; si bien Israel lo toma como propio, seguramente el narrador lo puso en boca de esta mujer en su connotación básica negativa.¹⁶

¹⁵ Este verbo, de donde deriva el nombre Isaac, es el que se usa para describir la relación entre Ismael e Isaac cuando Sara decide que Hagar e Ismael son un peligro para ella y para su hijo (Gn 21).

¹⁶ Véase Hans A. Trein. “A Situação Histórica dos Hebreus no Egito e no Antigo Testamento”, *Estudos Bíblicos* 16 (1988) 19-30; Jorge Pixley. “Exodus”, en Daniel Patte, editor general. *Global Bible Commentary*. Abingdon, Nashville, 2004, 18-19(17-29). Este comentario, donde han escrito muchos/as latinoamericanos/as, será traducido al castellano.

Después, cuando llega su marido, repite la acusación, pero la cambia sutilmente: “vino a mí el siervo / esclavo hebreo que trajiste a nosotros para burlarse de mí”. En primer lugar, no hace explícita la connotación sexual (aunque deja abierta la posibilidad al usar el verbo צחק que, como se mencionó antes, tiene varios significados, tanto positivos como negativos); además, quita “para acostarse conmigo” y deja solo el verbo בוא, “venir / entrar”. En segundo lugar, ahora parece que el “nosotros” que intenta ganarse aliados no es “ella + los/as esclavos/as de su casa”, sino “ella + su marido” (no menciona la casa); además, arma la oración de tal manera que “para burlarse de mí” (ya no “de nosotros”, como anteriormente) puede tener como sujeto a “el siervo hebreo” o “(tú) que trajiste”. Queda al señor decidir si ella lo está acusando también o no.¹⁷

Evidentemente, esta mujer es hábil con la lengua, sabe cómo insinuar sin quedar pegada a sus propias acusaciones y sabe acudir a la xenofobia y el clasismo para alinear – ¡qué ironía, a los mismos esclavos! – a su favor en contra de otro esclavo, pero éste extranjero.

¡Sin duda (y especialmente si consideramos los componentes sapienciales de esta “novela”), el varón israelita tiene razones para estar preocupado con la “mujer otra” (הַכְּרִייה), la extranjera, la adúltera, la imprevisible, la de labios que destilan mentiras (véase entre otros, Prov: 5.3; 6.26; 9.13-18)!¹⁸ Sin embargo, aunque sea una verdad de Perogrullo, vale la pena recordar que la mujer de Potifar no es un personaje histórico, sino la creación literaria de un redactor: es éste quien pone en su boca tales palabras a los efectos de enseñar una lección (posiblemente a jóvenes menos virtuosos que José) y de “promover” a José al ámbito

¹⁷Robert Alter. *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books, New York, 1981, 10, citado por Wenham, *Genesis*, *ad loc.*

¹⁸Sharon Pace Jeanson. *The Women of Genesis*. From Sarah to Potiphar's Wife. Minneapolis: Fortress, 1990, 107-108, la describe como “una caricatura de la tentadora extranjera que trata de seducir al justo José”.

nacional de la casa del Faraón.¹⁹ No hay duda de que existen mujeres de labios engañosos, con propuestas adúlteras, con planes contingentes que intentan salir lo mejor posible de sus propios embrollos, con discursos clasistas y racistas, según les convenga. También hay *varones* de labios engañosos, con propuestas adúlteras, con planes contingentes que intentan salir lo mejor posible de sus propios embrollos, con discursos clasistas y racistas, según les convenga. Eso sin olvidar que la mayor parte de las víctimas de acoso sexual son mujeres y los victimarios, varones.

3. El poder, siempre el poder

Como ya dijimos y como nota Frymer-Kensky, a pesar de ser *laissez-faire*, cuando se trata de la administración de su casa, Potifar no ha dejado nada en manos de su esposa. "La esposa de Potifar no tiene otra cosa que hacer que admirar al hermoso joven."²⁰ ¿Qué busca ella? ¿Sexo? ¿Descendencia? ¿Desacreditar a su marido? ¿Deshacerse del esclavo que ha ganado tanto lugar en el afecto de Potifar? ¿Habría sentido celos, sea en el sentido de que Potifar podría estar mirando más a José que a su esposa o en el sentido de que le confiaba todos sus asuntos? ¿Buscaría ejercer su poder? ¿Que se reconociera su autoridad en la casa? Siempre hay una cuestión de poder mal usado en el acoso sexual. Esta historia no es excepción en ese sentido.

Si la situación hubiera sido inversa (amo busca a esclava), no habría habido historia, ya que la esclava hubiera tenido que obedecer a su amo y la esposa no habría podido oponerse; no habría sido una anomalía y por tanto no

¹⁹No es éste el espacio para explorar más a fondo otras cuestiones, pero cabe preguntarse cómo se podría relacionar esta historia con algún episodio en la monarquía israelita / judaíta si, como sostienen Crüsemann, Reimers y otros/as, la saga de José tiene que ver con el inicio de la monarquía en Israel y la justificación del sistema tributario.

²⁰Frymer-Kensky, 75.

habría sido motivo de una historia.²¹ La anomalía de esta historia, pues, está en que la persona de mayor autoridad, libre, la que ordena y que desea una relación sexual extramatrimonial es la mujer y no el varón.

La mujer estaba sola y aburrida: ¡una mala combinación!²² En efecto, su esposo no estaba mucho en casa: ella tiene tiempo de montar toda su coartada delante de los demás dependientes de la casa (cuando José huye), antes de que su marido vuelva; en la historia no hay hijos o hijas; sólo ella y el personal esclavo de la casa. Y aun si el marido está en casa, todos sus asuntos los lleva José. No la esposa, sino el esclavo hebreo...

Es evidente que aquí hay cuestiones de autoridad y de poder.²³ Cuestiones tan evidentes que la primera respuesta de José a la mujer ya las expresa: “Pero él se rehusó y dijo a la señora de su amo: ‘Mire, mi señor no sabe conmigo qué (pasa) en la casa y todo lo que le pertenece (lo) puso en mi mano. Ni él es mayor que yo en esta casa y nada me niega, excepto a usted, dado que usted es su esposa. ¡Cómo voy a hacer este mal tan grande y pecar contra Elohim!’” (v.8-9).

²¹ Las instancias en que la ama es la que ofrece a su esclava (Sara a Hagar; Lía a Zilpá; Raquel a Bilhá) son historias donde el asunto no es la sexualidad ni del esposo ni de la esclava, sino la procreación en nombre de la esposa por medio de una madre sustituta. Véase Dt 21.10-14 y Jue 5.30 sobre mujeres conseguidas como botín de guerra; Jueces 19-21 nos presentan varios tipos de mujeres (una esposa secundaria o concubina y muchas raptadas para la tribu de Benjamín), cuya situación legal y social no conocemos con claridad.

²² Esta combinación de aburrimiento y soledad me recuerda la historia de David mirando a Betsabé, la cual, como sabemos, terminó en adulterio y asesinato. No sé si estaba en la mente del redactor hacer tal conexión. Sí está en la mía y quizás en la de otros/as lectores/as y por eso me parece importante traerla acá.

²³ Según el *Diccionario del español actual* (Manuel Seco Reymundo, Olimpia Andrés Puente y Gabino Ramos González, ed.). Madrid, 1999, Santillana / Aguilar, 2 vol.), autoridad: “Potestad legal de mandar o de prohibir” (I.535); poder: “Facultad de mandar o de actuar” (II.3595).

“Ni él es mayor que yo en esta casa.” ¿Podría ser más clara la jerarquía de la casa en lo que a José respecta? José sólo siente que tiene que rendir cuentas a su señor y a Dios, a nadie más. Sencillamente, para él la señora es parte de lo que el señor ha puesto a su cuidado, no para su uso personal.

Estudiando el uso de las prendas de vestir en el ciclo de Jacob, Nelly Furman demuestra que la ropa, entre los varones de esta saga, “expresa sentimientos”, simboliza la rivalidad entre hermanos al servir de lazo intergeneracional masculino, de padre a hijo preferido. En Génesis 39, al no haber padre de José ni hijo de Potifar, simboliza y refuerza la relación amo-siervo preferido.²⁴ Como en esa relación genealógica masculina las mujeres (a pesar de parirlos, amamantarlos y criarlos) no están integradas, usan la ropa con otra finalidad, como un medio para obtener aquello que desean o necesitan (Rebeka, la bendición para Jacob sobre Esaú; Tamar, engendrar de Judá). En nuestra historia, la ropa de José en manos de la mujer de Potifar primero es símbolo de su deseo y después “prueba” del (supuesto) intento de violación.²⁵

Creo que es posible entender la insistencia de la mujer para con José justamente como señal de esa tensión, como queriendo expresar: “No soy un objeto puesto por mi marido a tu cuidado. Soy la señora de la casa y ordeno lo que me viene en gana”. El desenlace de la historia muestra que, aunque recurriendo al engaño, la señora logra al final hacer prevalecer la fidelidad de clase (matrimonial) por sobre la fidelidad de género (varones entre sí); la afirmación que “ni él (el esposo) es mayor que yo (José) en la casa” se demuestra falsa: no sólo se mantiene intacto el principio de la autoridad del marido (que sí es mayor que José en la casa), sino que finalmente se demuestra que la esposa

²⁴ Nelly Furman. “His Story Versus Her Story: Male Genealogy and Female Strategy in the Jacob Cycle”. *Semeia* 46 (1989), 143 (141–150).

²⁵ Furman, “His Story Versus Her Story”, 146-149.

también es mayor que José: es ella quien está en segundo lugar, después del marido. La consecuencia necesaria es que José salga de la casa: va a parar a la cárcel.

En cuanto a la postura del narrador, ésta no es neutra (ninguna lo es, lo sabemos), aunque una primera lectura da una impresión de ecuanimidad o equilibrio. Por un lado, el narrador es quien verifica los hechos, desde los inaccesibles (como que Yavé estaba con José en todo lo que hacía) hasta los más públicos (como el enojo de Potifar o el castigo de José). Por él sabemos, entonces, que la que miente es la mujer y no José.

Por otra parte, usa estereotipos muy burdos para pintárnosla: es extranjera, xenofóbica, violenta, manipuladora, mentirosa y lasciva. Esto se hace muy claro en el uso de la frase “acuéstate conmigo”. Las únicas instancias en la Biblia Hebraica del imperativo “acuéstate” aparecen en unos pocos textos que excluyen una relación sexual;²⁶ cuando Amnón, siguiendo el consejo de Jonadab viola a Tamar (*femenino* singular, de Amnón a Tamar, “acuéstate conmigo”, 2 Sam 13.11);²⁷ en la planificación de las hijas de Lot de emborrachar a su padre y acostarse con él (Gn 19.34, de una hermana a la otra) y cuando Boaz le indica a Rut que se quede a su lado hasta la mañana (Rut 3.13) y confíe en que él hará lo que debe por Rut y Noemí. Quiere decir que una orden tan directa, tan cruda, “acuéstate conmigo”, sin ningún tipo de garantía (Boaz a

²⁶ El imperativo sin la preposición aparece en 1 Sa 3.5.6.9, cuando Elí le ordena al joven Samuel que vuelva a la cama y espere de nuevo el llamado de Dios; y en Ez 4.4 como gesto profético. Por otra parte, Isa 13.16 y Zac 14.2 usan el *Nifal* (pasivo) para indicar violaciones de mujeres como parte de la desolación de Babilonia y Jerusalén respectivamente. Ilona N. Rashkow. *The Phallacy of Genesis. A Feminist-Psychoanalytic Approach*. Louisville, Westminster / John Knox, 1993, 86-87, discutiendo la problematicidad de la sexualidad en la Biblia, menciona las asociaciones del verbo נָשָׂא , “acostarse, dormir” con conductas sexuales inaceptables y con la muerte.

²⁷ También aparece el imperativo masculino singular cuando Jonadab planifica con Amnón esta violación (2 Sa 13.5).

Rut) o plan que explique la necesidad de la relación sexual (las hijas de Lot), solamente remite a la violación de la princesa real Tamar hija de David. ¿Será casual esta asociación o estaría en el propósito del narrador?

Me inclino a pensar que el narrador quiere dibujar ese paralelo entre la mujer de Potifar y Amnón: ambos están dispuestos a usar engaños y fuerza física en la persecución de sus deseos.²⁸ Ambas víctimas, Tamar y José, intentan disuadir a sus victimarios con argumentos basados sobre la lógica y la moral; ambos son sujetos a (distintos grados de) violencia física y ambos sufren injustamente un estigma relacionado con el hecho social. En el caso de Tamar, el daño es mayor porque es, efectivamente, violada, repudiada y obligada a vivir de allí en más escondida en casa de su hermano; en el caso de José, sabemos que “Dios cambió el mal en bien” (para usar una frase que él mismo usa mucho más adelante para interpretar su vida) y terminó como Gran Visir del Faraón.²⁹

²⁸ El engaño en tanto arma de los/as débiles, de quienes no tienen a su favor otras armas, como el poder, la autoridad, la pólvora o la fuerza física, es celebrada en numerosos textos bíblicos y otros. La pregunta que surge aquí es hasta dónde la posición de la señora de Potifar se ve debilitada o fortalecida por el uso del engaño; en otras palabras, de qué manera se evalúa su posición como señora libre, esposa del amo contra su posición de mujer. Sobre el engaño se puede consultar *Reasoning with the Foxes. Female Wit in a World of Male Power*, *Semeia* 42 (1988), donde hay varios artículos estudiando figuras bíblicas y también respuestas desde otras ciencias; O. Horn Prouser. “The Truth about Women and Lying” *JSOT* 61 (1994) 15-28.

²⁹ Como lo expresa Robert Waelder. *Basic Theory of Psychoanalysis*. New York: International Universities Press, 1960, 121, citado por H. Hirsch Cohen. “David and Bathsheba”, *Journal of Bible and Religion* 33 (1965) 147-148 (142-148), “...los hombres deben de haber sabido siempre en sus huesos cuál es la causa de la dominación masculina: la relativa debilidad física de las mujeres, su frecuente incapacitación física debida a sus funciones procreadoras y, sobre todo, el *desamparo sexual* de las mujeres, esto es, el hecho de que la mujer no tiene defensa adecuada contra la determinación de un hombre de usarla como objeto sexual. Así, la naturaleza ha dejado la elección del objeto al hombre y se la ha negado a la mujer. Esto no necesita ser causa de dominación mientras no haya discriminación entre compañeros y por ende, deseo de hacer ninguna elección; pero en cuanto hay discriminación, lleva a la superioridad masculina y a la necesidad de protección de la mujer.” (he traducido “men” y “man” por “hombre/s”, no por “varón” porque supongo que, en un libro de 1960, se asumía “hombre” como genérico.

4. En términos actuales: acoso sexual

Aunque no lo llame así (sería anacrónico y además, la Biblia prefiere una buena historia a una definición), el texto bíblico nos presenta, en la cruda historia de José con la mujer de Potifar, un caso típico de acoso sexual. Según una abogada especialista en el tema,

El acoso sexual es cualquier tipo de acercamiento o presión de naturaleza sexual tanto física como verbal, no deseada por quien la sufre, que surge de la relación de empleo y que da por resultado un ambiente de trabajo hostil, un impedimento para hacer las tareas y/o un condicionamiento de las oportunidades de ocupación de la persona perseguida.³⁰

No hay duda de que Génesis 39 tiene todos estos componentes, signando la conducta de la señora como mala, peligrosa, injusta y desgraciada (que después Dios transforme el mal que se cierne sobre José en bien es otro tema). El texto reclama voces que se levanten a denunciar este tipo de violencia, que no se da solamente en el ambiente laboral, pero que en éste tiene fuerza especial por causa de las relaciones de poder, jerarquía, monetarias y otras que hacen que las víctimas no puedan o no quieran defenderse. Eso en los casos en que sepan que pueden hacerlo.

Además de un delito, el hostigamiento sexual es una manera grave de dañar las relaciones interpersonales. En primer lugar, porque

... viola derechos sexuales básicos como el derecho a la libertad sexual (la posibilidad de los individuos de expresar su potencial sexual, libres de coerción, explotación o abuso en cualquier tiempo y situaciones de la vida) y el derecho a la autonomía sexual,

³⁰ Carmen Sara González. *Mujer trabajadora en Argentina. Discriminación y propuestas de cambio*, 2ª ed., Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert, Debate Sindical, 1991; citado de <http://www.ispm.org.ar/acoso-sexualbiblio.html>) Véase también de la Organización Internacional del Trabajo, <http://www.OIT.org/public/spanish/depts/depts.htm>.

integridad sexual y seguridad del cuerpo sexual, lo que incluye el control y el placer de nuestros cuerpos libres de violencia de cualquier tipo.³¹

En segundo lugar porque, como sucede cada vez que se viola algún derecho humano, el ámbito donde esto ocurre se hace insegura, hostil, peligrosa y productora de angustia y *stress* para las personas involucradas, tanto la víctima como otras/os compañeras/os de trabajo testigos de esto.

Concluyendo

Aunque la definición provista arriba por el Instituto Social y Político de la Mujer considera que se trata de hostigamiento cuando la presión es “no deseada por quien la sufre”, el acercamiento sexual/genital de un/a superior para con un/a inferior, en cualesquiera condiciones, y aun si es percibido como deseado o iniciado por el (más a menudo **la**) inferior, es responsabilidad del/la superior. Éste o ésta, además del poder, debe tener autoridad frente a las personas subordinadas y no puede permitir que dicho poder y autoridad estén regulados de manera alguna por una relación sexual.³² Una relación impropia de este tipo traiciona la confianza que debe acompañar la relación jerárquica y daña severamente la autoestima de la persona en condición de inferioridad (profesor/a-estudiante; médico/a-paciente; jefe/a-subordinado/a, clérigo/a-miembro, familiar o amigo/a directo-niño o niña).³³

³¹ Lubertino, M. José “Si molesta, es acoso”, 26/3/2002, citada en <http://www.ispm.Org.Ar/acososexual/biblio.html>.

³² “El acoso sexual es, por encima de todo, una manifestación de relaciones de poder. Las mujeres están mucho más expuestas a ser víctimas del acoso sexual precisamente porque carecen de poder, se encuentran en posiciones más vulnerables e inseguras, les falta confianza en sí mismas, o han sido educadas por la sociedad para sufrir en silencio. Pero también corren peligro de padecer semejante conducta cuando se las percibe como competidoras por el poder.” Tomado de http://www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/gender/doc/cinter/pacto/cue_gen/aco_sex.htm

³³ Creo que justamente se puede percibir el daño en la autoestima de las víctimas en los años que éstas tardan en denunciar a sus victimarios/as.

Para terminar, expreso una preocupación grande de que la denuncia de todas las “esposas de Potifar” que ejercen acoso sexual no termine convirtiéndose en la denuncia de este u otro tipo de conducta cuando es ejercida por mujeres y se siga mirando para otro lado en complicidad con aquellos varones con conductas sexuales dañinas. La prostitución, la pornografía (especialmente las infantiles), la violación, la cosificación de las personas, la violencia doméstica y la sexualización de la vida pública (sobre todo en los medios masivos de comunicación) son algunas de las muchas manifestaciones de la violencia de género, donde se suman la violencia física y especialmente sexual con la violencia patriarcal de género, con sus mandatos a varones y mujeres y con sus atribuciones de privilegio a los varones.³⁴ Por eso no es casualidad que las estadísticas nos digan que la inmensa mayoría de las víctimas de estos males somos las mujeres. Que un mal uso de la mujer de Potifar no termine victimizando (¡una vez más!) a las víctimas.

³⁴ Rossignol, Laurence, “Appeler la violence sexiste par son nom”, *Libération* (Francia), 11/10/2004. Se puede encontrar en <http://www.liberation.fr/page.php?Article=245107#>; Sarah Bott; Mary Ellsberg y Andrew Morrison. “Addressing Gender-Based Violence in the Latin American and Caribbean Region: A Critical Review of Interventions.” Working Paper No. 3438, 21/10/2004. Se puede encontrar en http://econ.worldbank.org/files/39678_wps3438.pdf.

Edesio Sánchez Cetina

Predicando del Antiguo Testamento

Un ejemplo del libro de Rut

Considero un enorme privilegio el haber sido invitado a participar en este homenaje a Irene. Ella ha sido una persona clave para mi formación como biblista y consultor de traducciones bíblicas. Su vida ha enriquecido mi vida como mentora, colega y, sobre todo, amiga. Gracias Irene por ese invaluable legado.

1. Presupuestos teológicos y hermenéuticos

...así también la palabra que sale de mis labios no vuelve a mí sin producir efecto, sino que hace lo que yo quiero y cumple la orden que le doy (Is 55.11, DHH).¹

No crean que vine a quitar la ley ni a decir que la enseñanza de los profetas ya no vale. Al contrario: vine a darles su verdadero valor. Les aseguro que mientras existan el cielo y la tierra, ni siquiera un punto o una coma se quitará de la ley, hasta que todo se cumpla (Mt 5.17-18, TLA).

¹Las Biblias citadas en este ensayo son: *Dios Habla Hoy* (DHH), *Traducción en Lenguaje Actual* (TLA) y *Reina-Valera, revisión de 1960* (RVR).

Para quienes consideramos al Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob y Padre de nuestro Señor Jesucristo nuestro propio y único Dios, las palabras de las Escrituras citadas al inicio de este ensayo tienen una profunda fuerza argumentativa. Primero, la palabra que Dios pronuncia (pertenezca esta a la antigua o a la nueva alianza), produce un efecto visible, y ese efecto está supeditado a la voluntad de Dios: “hace lo que yo quiero y cumple la orden que le doy”. Por eso es palabra de Dios. Segundo, Jesucristo, “el unigénito Hijo de Dios”, el enviado especial de Dios, fue el primero en afirmar que la palabra de Dios plasmada en el Antiguo Testamento no había perdido, con su llegada y el establecimiento de la nueva alianza, vigencia alguna.

Por lo anterior podemos decir que la vigencia del Antiguo Testamento para la predicación contemporánea no sólo se autentica por lo que Dios mismo dice de su palabra, sino también porque el efecto visible que produce se convierte en experiencia concreta en la vida de quienes afirman vivir por esa Palabra. Se podría decir: “Cristo me ama, yo lo sé, porque la Biblia me lo dice”; pero la siguiente afirmación es aún más fuerte: «Cristo me ama, yo lo sé, porque en mi experiencia y en la de mi comunidad de fe he visto que el testimonio de la Biblia acerca del amor de Cristo es fidedigno».

Desde la segunda afirmación, la predicación del Antiguo Testamento constataría que la iglesia continua considerando que esa primera parte del canon bíblico — para quienes somos de la tradición cristiana — no ha quedado relegada al pasado histórico del pueblo de Israel, sino que, como Palabra de Dios, tiene mucho que decirnos hoy, tiene mucho para impactar nuestras vidas y transformarlas; ¡no ha sido superada!; ¡no ha sido desplazada! Dietrich Bohoeffter, en una carta a su cuñado, dice lo siguiente: «Toda la Biblia desea ser por tanto la palabra en que Dios quiere dejarse encontrar por nosotros. Ningún lugar que nos sea agradable o aceptable *a priori*, sino un lugar que desde cualquier punto de vista nos resulta extraño, que

nos es absolutamente repelente. Pero precisamente es el lugar que Dios ha escogido para salir a nuestro encuentro.»²

1.1 Ambos testamentos son bíblicos y cristológicos

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la misma «boca» de Dios afirma que las escrituras sagradas que llamamos Palabra de Dios y pertenecen a la primera alianza (Antiguo Testamento), tienen una vigencia que trasciende tiempo, geografía y cultura.

En efecto, para quienes nos llamamos cristianos, esa palabra veterotestamentaria, no es para nosotros las sagradas escrituras de los judíos (la *Tanak*), sino parte de una obra más extensa – la Biblia, el libro sagrado de la iglesia cristiana – que tiene una sección que llamamos Nuevo Testamento. Por ello, nuestra lectura, nuestra interpretación y nuestra proclamación se hacen desde una perspectiva cristiana y cristológica. Nuestro acceso a la Biblia es a través de Jesucristo; el propósito de nuestra exégesis y proclamación es proclamar el «hecho de Cristo»: «Basándose en la Sagrada Escritura, el ministerio de la predicación anuncia a Jesucristo como el Señor y el Salvador del mundo. No hay una predicación legítima de la Iglesia que no sea predicación de Cristo.»³ ¿Por qué tiene que ser así? Porque Jesucristo es el primerísimo mediador entre Dios y nosotros, y entre nosotros y los demás seres humanos. Cecilio Arrastra dice al respecto:

Cristo Jesús es el corazón de la proclamación cristiana. El nombre y la persona de Cristo son esenciales a la vida cristiana. . . Él es el “lugar” donde Dios y el hombre se encuentran y co-existen. Lo que conocemos acerca de Dios y del hombre, lo conocemos a través de Cristo. Resulta imposible, por lo tanto, predicar correctamente sin la colocación de Cristo en el centro

²Dietrich Bonhoeffer. *Redimidos para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979, 99.

³Dietrich Bonhoeffer. *Ética*. Barcelona: Editorial Estela, 1968, 207.

mismo del mensaje... Jesucristo es, primeramente, lo que Dios tiene que decirnos.⁴

1.2 Son comunitarias y contextuales

La predicación en suyo es una tarea comunitaria; sería una contradicción de términos decir que en esa tarea sólo interviene quien hace la exégesis y presenta el sermón u homilía. Es comunitaria, en primer lugar, porque el sujeto de la proclamación es Dios mismo. Sobre eso, Karl Barth dice lo siguiente: «La predicación es la Palabra de Dios pronunciada por Dios mismo. Dios utiliza como le parece el servicio de un hombre que habla en su nombre a sus contemporáneos, por medio de un texto bíblico.»⁵

En segundo lugar, es comunitaria porque Dios, por medio de su Espíritu Santo, nos inspira y dirige en el estudio de su Palabra al encuentro y proclamación de la verdad. Aquel que inspiró a los santos escritores para que la Palabra de Dios hoy exista en forma impresa, es el mismo que hoy nos inspira para una interpretación sana y «evangélica» del texto sagrado.

En tercer lugar, es comunitaria porque quien recibe el llamado de Dios a proclamarla, se acerca a la Palabra divina llevando consigo todo un acervo cultural, moral, religioso, social e ideológico que ha recibido como herencia de quienes lo antecedieron (sus padres, sus líderes o guías religiosos, sus maestros, los libros y otros materiales de aprendizaje, etc.). Quien se acerca a la interpretación y proclamación de la Palabra no lo puede hacer *tabula rasa* (i. e. sin *a priori* o sin pensamientos e ideas preconcebidas). Trae consigo aquello que lo ha formado teológica y moralmente. El trabajo exegético y hermenéutico, sin duda, lo hace integrando a su propio pensamiento el pensamiento

⁴Cecilio Arrastra. *La prediación, el predicador y la Iglesia*. San José: Colección CELEP, 1983, 52-53.

⁵Karl Barth. *La proclamación del evangelio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969,13.

e ideas de sus profesores de Biblia y teología, así como los comentarios y libros de exegetas y predicadores de «ayer».

Es comunitaria, en cuarto lugar, porque quien predica expone la palabra divina en medio de una comunidad de fe, la cual es, en última instancia, el verdadero sujeto hermenéutico. Porque la palabra predicada es acción inconclusa mientras no se haga «hueso y carne» en la vida de los miembros de esa comunidad, e impacte y transforme vidas, comunidades y sociedades. Ninguna persona que predique puede descansar tranquila hasta que la comunidad a quien le ha presentado la palabra divina sea sujeto activo de su verdadera interpretación e implementación.

En realidad, tanto en el trabajo de exégesis como en el de proclamación, la palabra de Dios debe interpretarse y exponerse integrando la mayor variedad posible de perspectivas de «lectura» (mujeres, varones, niños, jóvenes, ancianos, negros, indígenas, pobres, marginados, ricos, etc.). Quien realiza la exégesis y predicación necesita de manera consciente hacer todo lo posible por llevar a cabo su relectura del texto tomando una perspectiva hermenéutica ajena a la suya. Y debe dar espacio para que antes de la proclamación de la palabra divina, la comunidad de fe a la que pertenece pueda aportar con preguntas y anotaciones sus maneras particulares de leer el texto sagrado. Al respecto, John Wijngaards dice:

Para que sea humanamente eficaz, el lenguaje humano debe incluir al mismo tiempo un enunciado y una respuesta. Debe ser un círculo en que la comunicación fluya del que habla a quien le escucha, y viceversa. . . La Sagrada Escritura y su utilización pastoral exigen una participación muy activa de parte de la persona que vaya a beneficiarse de ellas.⁶

En Jesús tenemos el ejemplo de alguien que adoptó no uno sino varios estilos de exposición, según las necesidades de

⁶John Wijngaards. *Comunicar la palabra de Dios: predicación y catequesis bíblicas*. Estella: Verbo Divino, 1988, 49-50.

se auditorio: en las sinagogas habló como lo hacían los «rabís» de aquella época; ante el grueso del pueblo y sus discípulos presentó el mensaje tomando ejemplos de la vida real; dialogaba con la gente junto al mar, en casas, en el camino, cerca del Templo; hacía preguntas y respondía a preguntas; pero siempre enfocaba su enseñanza en las necesidades concretas de la gente con la que interactuaba.⁷

Por otro lado, existen libros y artículos que presentan las formas particulares en que un pasaje concreto ha sido leído o explicado desde una perspectiva especial (feminista, negra, indígena, infantil, etc.). Realizando este ejercicio, el o la exegeta puede ayudarse a sí misma a superar sus «miopías» y «puntos ciegos». Puede, sobre todo, descubrir que el texto a ser proclamado es la palabra de Dios fresca, viva y contemporánea para sí mismo y para todos y cada uno a quienes va dirigido el mensaje.

Conviene, entonces, decir que la frescura, vitalidad y contemporaneidad de la Palabra de Dios resalta el carácter contextual y social de la interpretación y proclamación. La palabra de Dios debe llegar a cada hombre y mujer en el lenguaje que realmente entienda, en el «aquí y ahora» de su realidad existencial. Debe responder a sus necesidades vitales concretas, y debe traerle un mensaje de paz y esperanza que considere viable y obtenible. Hace ya dos décadas, Orlando Costas (misionólogo puertorriqueño), en la conferencia de apertura de un simposio sobre predicación hispana, decía:

Hay que reconocer que la predicación evangélica en las comunidades hispanohablantes de Norteamérica necesita ser sostenida por una teología criolla. Las circunstancias en que viven los casi 25 millones de hispanos y la idiosincrasia que han desarrollado hace necesario una predicación que refleje una comprensión de la fe cristiana a partir de las experiencias vividas por dicho pueblo a lo largo y

⁷ Wijngaardas, 54-59.

ancho del país. Una predicación sin una teología encarnada en la realidad de un pueblo está siempre permeada de lagunas y expuesta a perderse en el vasto océano de la irrelevancia.⁸

Para lograr lo anterior, debemos considerar, en primer lugar, que Dios ha decidido que su palabra sea comunicada al ser humano por la mediación de la palabra humana. Debe también tomarse en cuenta que la palabra divina que se proclama, pretende hacerse escuchar en el mismo lugar y momento en que «otras» palabras y voces quieren hacerse escuchar: palabras humanas y palabras seudo divinas. ¿Cómo escuchar la palabra de Dios libre de las interferencias de otras palabras y voces? He allí el planteamiento que nos ofrece Gn 3: ¿La voz de quién escuchará el humano, la de Dios, la de la serpiente, la de otro ser humano? El Sal 1 nos presenta una respuesta concreta; y el Sal 119 remacha esa respuesta en cada uno de sus 176 versículos. ¿Cómo puedo yo estar seguro que la palabra que proclamo en nombre Dios es realmente palabra de Dios y no simplemente palabra mía o de «otro»?

Fijémonos en lo que dice sobre el tema Jürgen Moltmann:

... El lenguaje va transformándose continuamente bajo el influjo de los acontecimientos, de las estructuras sociales, de las religiones e ideologías. No existe nunca una, sino muchas lenguas, con las que los hombres se hablan unos a otros y también unos al margen de otros. El lenguaje está sometido a una cantidad innumerable de factores que ejercen su influjo sobre él. Cuanto más activa es la vida, tanto más se universalizan las interdependencias y comunicaciones en determinados tiempos y lugares, tanto más ambiguo se hace el lenguaje, tanto más impreciso. También la predicación se hace en él ambigua e imprecisa.⁹

⁸ Orlando Costas (ed.). *Predicación evangélica y teología hispana*. San Diego: Publicaciones de las Américas, 1982, 7-8.

⁹ Jürgen Moltmann. *Esperanza y planificación del futuro: Perspectivas teológicas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1971, 158-159.

Las personas cristianas contemporáneas intentan escuchar la palabra de Dios sumergidas en la multitud de lenguas y mensajes que usan las personas y las fuerzas políticas, ideológicas y económicas. Cuando el o la creyente cree que ha entrado en sintonía con la palabra de Dios, descubre —y a veces no— que esa palabra le llega interferida. Porque en el proceso de ser proferida —pues la palabra de Dios nos llega siempre por mediación humana— otras «fuentes» incrustan su mensaje, casi siempre, en beneficio de ellas y no de acuerdo al proyecto divino.¹⁰

¿Cuántas veces hemos usado una noticia de la prensa como material ilustrativo de un sermón, sin percatarnos de que la noticia no es reflejo de la realidad que pretende comunicar, sino una interpretación tendenciosa de ella? En nuestra sociedad, los poderes que controlan la economía y la política también controlan los medios de comunicación masiva. Ellos comunican, no lo que sucede en la realidad, sino lo que ellos quieren que la realidad sea. En ese sentido, la noticia se convierte en realidad y la realidad se desconoce, se distorsiona y se destruye. Dice Moltmann:

...surge en torno al hombre un mundo de apariencias y de interpretaciones con consistencia y realidad propias. Los asertos acerca del mundo vienen a constituir una especie de segundo mundo. Sobre la auténtica realidad se vierte una segunda, la realidad de las informaciones. La interpretación de la realidad se convierte en realidad misma. El juicio sobre las cosas llega a ser más importante que ellas mismas. Se forma la opinión, se controla el lenguaje y se inculca una conciencia nueva.¹¹

¿Qué hacer entonces? La persona que comunica la palabra divina necesita conocer bien esos muchos lenguajes e

¹⁰ Remito a quién lee este ensayo al punzante libro de Jacques Ellul. *La palabra humillada*. Madrid: S. M. Ediciones, 1983. Véase de manera especial el capítulo sobre «la palabra humillada» (210-245).

¹¹ Jürgén Moltmann. *Esperanza y planificación del futuro*, 163-164.

imágenes; y así como interpreta la palabra divina, también necesita hacerlo con esos lenguajes. Aquí es importante considerar lo que dice Brueggemann sobre la predicación contemporánea:

Cada vez se hace más claro el hecho que lo que el texto «significa» para nosotros no es simplemente un asunto de exégesis, sino que se ocupa, en mucho, de las enormes realidades ideológicas de nuestra sociedad que nos arrebatan nuestra capacidad de hablar, de nuestra capacidad de preocuparnos por otros y de nuestra capacidad de observar.¹²

Por ello, la predicación de hoy necesita traducir esas realidades y esos lenguajes de tal manera que ya no digan las palabras y mensajes del sistema y poder que gobierna el mundo, sino que digan y cuenten la realidad cruda y dolorosa. De tal modo que siendo «desnudada» por la palabra divina, que es «espada de dos filos, y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón», sea revestida la realidad con la verdad y la esperanza del evangelio. Esa es la palabra eficaz que hace que «los ciegos vean, los cojos caminen, los leprosos sean limpiados, los muertos sean resucitados, y los pobres sean receptores de las buenas noticias del Reino de Dios» (cf. Mt 11.2-5).

En la verdadera predicación de la palabra de Dios, la palabra viene como «prenda» de la esperanza que todavía no se hace efectiva, pero que tiene su realización y concreción en Dios mismo que no nos dejó solos. Está con nosotros: *Y les aseguro que estaré con ustedes siempre, hasta el fin del mundo* (Mt 28.20; cf. Jn 16.7-9; Hch 1—2). En este punto, tenemos que ayudarnos de Karl Barth para entender qué significa que Dios nos hable hoy:

¹² Walter Brueggemann, *Finally Comes the Poet*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, ix.

Debemos empezar con la afirmación de que, por la gracia de la revelación y su testimonio, Dios mismo se compromete por medio de Su Palabra eterna con la predicación de la Iglesia cristiana; de tal manera que esta predicación no es simplemente una proclamación de ideas y convicciones humanas, sino que, al igual que la existencia del mismo Jesucristo, y el testimonio de los profetas y los apóstoles sobre la que está fundada y por la que vive, es la propia proclamación de Dios. Es decir, los hombres que hablan aquí — hombres que no son Jesucristo ni profetas ni apóstoles — no se abrogan el derecho, afirmando o defendiendo su propia humanidad, de intentar, de manera arrogante, hablar algo que no sea la Palabra de Dios.¹³

Cuando hablamos en el nombre de Dios, es Dios quien habla; porque de acuerdo al testimonio bíblico, el nombre de la persona es la persona misma. Así que hablar en el nombre de Dios es reconocer el gran milagro de que en la proclamación de su palabra, Dios está presente: «Emmanuel». Por eso, la proclamación de la palabra, en la ambigüedad del hablar y del ser humanos, está fundamentada en el hecho real de que nuestro Señor ha resucitado, que está presente aquí, con nosotros y nos ha hecho miembros de la familia de Dios.

En el prólogo del Evangelio de Juan, la palabra encarnada es la palabra engendradora: *A todos los que le recibieron... les dio potestad de ser hechos hijos de Dios* (Jn 1.12, véase también el v. 13, RVR). Y, ¿quiénes son esos hijos de Dios?: *todo el que hace justicia es nacido de él* (1 Jn 2.29); *Todo el que ama, es nacido de Dios* (1 Jn 4.7); *todo aquel que no hace justicia, y que no ama a su hermano, no es de Dios* (1 Jn 3.10). Para quien se dice hijo de Dios, esa palabra que lo ha engendrado también lo convoca y lo envía por los senderos del amor y de la justicia. Por el hecho de ser engendrada y conformada por la palabra, la persona sierva de Dios que

¹³ Karl Barth. *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God. Vol 2.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1956, 745-746.

la proclama queda automáticamente investida de la autoridad divina; el yo de Dios viene a ser su «yo» humano.

Lo anterior nos asegura que la proclamación de la Palabra es un acto creativo y, como tal, subversivo. La predicación no es proclamación de la Palabra de Dios cuando apenas si «rasga» las calcificadas consciencias u ofrece recetas para una vida «mejor» y sin compromisos; o, como dice Bruggemann, «no seremos la comunidad que deseamos ser, si nuestras prioridades comunicativas se centran en la tecnología utilitaria y en los valores manipulados y conformados [por el y para el *status quo*].»¹⁴ No debemos caer en la trampa de convertirnos en voces del sistema; ¡somos profetas de Dios! La predicación verdaderamente bíblica y evangélica debe definirse así: el lenguaje del texto bíblico es profético; anticipa y convoca una realidad que se encuentra más allá de los convencionalismos del cotidiano y previsible mundo nuestro. Este mensaje es profético porque es poético, y tiene el poder de hacer añicos la realidad predecible y cómodamente establecida. Tiene el poder de evocar nuevas posibilidades en medio de la comunidad de fe. Tiene el poder de crear un mundo que trasciende a este ya desgastado y del cual nos hemos acostumbrado demasiado.¹⁵

2. Una lectura «desde adentro»

Hay que considerar que el Antiguo Testamento, en primer lugar, no se preocupa únicamente por el pasado histórico de Israel. A través de su texto, el Dios vivo y santo continúa trabajando y hablando hasta el presente (Jn 5.17). Con esto se considera que el texto no es tan sólo medio para informar sobre Dios y su pueblo del pasado, sino que es medio de revelación divina, y como tal crea una nueva situación, un nuevo desafío, una nueva vida.

¹⁴ *Finally Comes the Poet*, 2.

¹⁵ *Finally Comes the Poet*, 4.

La historia que la Biblia nos presenta no es una simple colección de relatos interesantes. Es una colección de narraciones acerca de las experiencias vividas por Israel en constante interrelación con su Dios, releídas desde una situación histórica concreta.¹⁶ Los textos que hoy leemos están cargados con la fe del pueblo de Dios, expresada en distintas épocas y contextos específicos.

En la misma Biblia se nos presenta ese fenómeno que Walter Brueggemann llama «imaginación histórica»: esa tensión entre el pasado histórico del pueblo y la apertura hacia nuevos y frescos símbolos a partir de aquella experiencia histórica.¹⁷ La mujer o el hombre bíblico no son espectadores pasivos del evento histórico; lo narran y lo releen *desde adentro*. Son participantes de él. Van al evento y se introducen en él. En ese acto, el participante bíblico no sólo recibe, sino también da, y en esa acción reactualiza el evento y lo carga de nuevos significados, no intentados originalmente. La fe bíblica, entonces, consiste siempre en hacer nuestra una historia vivida previamente por otros.¹⁸

El impacto de relatos como el de Rut, José y Jonás viene del texto, no el evento en sí. El impacto de la ficción narrativa o de la poesía es lo que ofrece la posibilidad del que lo recuenta y de quien recibe la proclamación de «soñar» nuevos mundos, nuevas posibilidades que el «aquí» y «ahora» del *status quo* no pueden ya ofrecer o no permiten obtener.

¹⁶George Ernest Wright. *El Dios que actúa: Teología bíblica como narración*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, 48; Walter Brueggemann. *The Bible Makes Sense*. Atlanta: John Knox Press, 1977, 32.

¹⁷*The Bible Makes Sense*, 32-33.

¹⁸*The Bible Makes Sense*, 30.

3. Un ejemplo del libro de Rut

3.1 Entre la realidad y la apariencia

En el relato sobre Noemí y su nuera Rut, encontramos varios elementos que hacen de esta historia algo digno de contar y estudiar. El autor es en verdad un excelente literato y, por supuesto, un gran maestro y comunicador. Empecemos con el escenario – elemento clave de la trama:

1 Aconteció en **los días que gobernaban los jueces**, que hubo hambre en la tierra. Y un varón de **Belén** de Judá fue a morar en los campos de **Moab**, él y su mujer, y dos hijos suyos. 2 El nombre de aquel varón era **Elimelec**, y el de su mujer, **Noemí**; y los nombres de sus hijos eran **Mahlón** y **Quelión**, efrateos de Belén de Judá. Llegaron, pues, a los campos de Moab, y se quedaron allí.

3 Y murió Elimelec, marido de Noemí, y quedó ella con sus dos hijos, 4 los cuales tomaron para sí mujeres moabitas; el nombre de una era **Orfa**, y el nombre de la otra, **Rut**; y habitaron allí unos diez años. 5 Y murieron también los dos, Mahlón y Quelión, quedando así la **mujer desamparada de sus dos hijos y de su marido.** (Rt 1.1-5 RVR)

Estos primeros cinco versículos del libro nos proveen elementos claves para el desarrollo del argumento de la obra (lo que está en negrita nos parece de vital importancia). Señalamos a continuación algunos elementos claves del contexto histórico en el que se ubica el libro de Rut.

La época de los jueces:

La desobediencia, idolatría, violencia, anarquía y fracaso vienen a ser la impronta de Israel en la época de los Jueces... *En aquellos días no había rey en Israel, y todo mundo hacía lo que bien le parecía* (Jc 21,25). Tanto el pueblo como sus líderes hacen totalmente lo contrario de lo que hace una nación obediente en tiempos de Josué.

¿Qué respuesta nos da la palabra de Dios a través de la *historia* de Noemí y de Rut en ese contexto de anarquía, infidelidad y violencia? ¿En qué «nuevo mundo» sueña Dios para revertir las constantes «metidas de pata» de una sociedad patriarcal y modelada desde la violencia contra la mujer, desde una fe ambigua e idólatra, y desde el etnocentrismo?

Moab: lugar de procedencia de Rut

Moab fue un reino altamente organizado, con actividades agrícolas y pastorales prósperas, edificios de gran esplendor, cerámica característica, y poderosas fortificaciones compuestas de pequeñas fortalezas ubicadas estratégicamente en sus fronteras. Era una nación que, según la historia de los Jueces, había oprimido a los israelitas por dieciocho años (Jue 3.12-14). Encontramos mención frecuente en los profetas quienes pronuncian juicio divino sobre Moab (véase Is 15-16; 25.10; Jer 9.26; 25.21; 27.3; Ez 25.8-11; Am 2.1-3; Sof 2.8-11).

¿Cómo puede ser que desde la nación enemiga pueda Dios proveer la ayuda necesaria a Noemí - la «nación» desamparada y en decadencia de fe y fortaleza - para no sólo sobrevivir, sino escribir su historia futura hacia la gloria mesiánica?

Situación de la mujer

En la sociedad en la que Noemí vivió, en aquellas tierras del Mediterráneo oriental en pleno siglo XII antes de Cristo, ser mujer ya era en sí un grave problema y, peor aún si era viuda y sin hijos, y en tierra extraña. Es decir, vivía totalmente desamparada; prácticamente condenada a muerte.

¿Cómo se le ocurre a Dios resolver el problema de una mujer -nación- desamparada con la ayuda de otra mujer más desamparada que ella?

PERSONAJES

Los nombres de los personajes de la historia de Rut y Noemí, tienen significados que son claves para la comprensión del significado del texto.

Belén - בית לחם bet lejem - «casa del pan»
 Elimelec - אֵלִימֶלֶךְ eli melek - «mi Dios es rey»
 Noemí - נֹעֲמִי no'emi - «dulce», «placentera»
 Mahlón - מַחֲלוֹן majlon - «enfermizo»
 Quelión - כְּלִיּוֹן kilion - «debilucho»
 Orfa - עֲרֹפָה 'orpah - «terca» «la que da la espalda»
 Rut - רוּת rut - «amiga»
 Booz - בּוּז «la fortaleza está en él»
 Obed - עֹבֵד «servidor»

En el caso de Rut, el amigo «qué» acompañado del «quién» me ayudan a penetrar en el análisis retórico o semiótico del texto. Hago preguntas que me descubren las interacciones entre los personajes y entre los personajes y su medio ambiente. En la lista anterior de nombres, hay una serie de nombres que reflejan personajes «secundarios», cuyo papel es el de acentuar más el carácter protagónico de los personajes centrales. Los personajes «secundarios» o de «apoyo» son Elimelec, Mahlón y Quelión. Son los personajes que «darán al traste» con las «apariencias» o «quimeras» en las que vivía Noemí.¹⁹ Sus hombres – así lo describe elocuentemente el autor — no le servirán para nada, a pesar que la sociedad de su época, por el estereotipo de la relación varón-mujer, diga lo contrario. El personaje «Orfa», también de apoyo, servirá para acentuar más el carácter fiel y de amiga de Rut.

Noemí tiene dos nombres, *dulce* y *amarga*, porque dos serán sus papeles en la historia: al principio vive en aparente «dulzura» (véase Rt 1.21), pero en realidad su vida en el

¹⁹ Considero que el autor narra la «historia» desde la perspectiva del personaje «Noemí». Ella representa a la nación de «Israel» y a ella se orienta la enseñanza que dará «Rut».

capítulo uno es de «amargura». Solo a partir del protagonismo de la «amiga», la «amarga» recobrará su verdadero nombre, Noemí, «la dulce», en los cap. 2-4. A la «amiga» también se sumarán dos nombres, el del nuevo «hombre» en su vida, Booz, que le dará le «fortaleza»- y así revertirá la «debilidad» del primer marido que necesitará para lograr los elementos que completarán la historia: el hijo (Obed = «siervo») que cuidará de la abuela e introducirá a Rut, y por supuesto a Noemí en la línea genealógica del Mesías.

Realidad y apariencia

Al tomar nota de los nombres propios y con la ayuda del contexto histórico y social, podemos empezar a entender el binomio realidad-apariencia. ¿Qué es lo aparente en el contexto geográfico al que pertenece Noemí?: «Belén» que es el lugar por antonomasia del «pan», no tiene ese ingrediente que lo define como «Casa-del-pan». ¿Qué es lo aparente en el caso del esposo de Noemí?: se llama «mi-Dios-es-el-rey», pero de nada le sirve tal apelativo. Carece de lo básico para mantenerse y mantener a su familia. Su «dios» y su «fe» quedan atrapados en el nombre nada más. Otro elemento que obliga a definir el «apoyo» con el que cuenta Noemí como aparente es el de sus tres hombres. Como vemos en el contexto histórico y social, era prácticamente imposible para una mujer sobrevivir sin el respaldo masculino. Pero el autor no esconde para nada el hecho de que Noemí jamás tendría éxito con sus «tres hombres»: el esposo por ser un «don nadie» a pesar del nombre – para el Dios de Israel no era ninguna ganga que ese hombre llevara tal nombre —, y a los dos hijos sus nombres los delatan: «enfermizo» y «debilucho».

En el caso del nombre de las mujeres, llama la atención el hecho de que tanto a Noemí como a Rut las acompaña un nombre «en negativo». La «Dulce» se autodenomina, «Amarga». Rut («Amiga») encuentra en el nombre de su cuñada la contraparte: «Orfa», «la que da la espalda».

Pasa algo interesante con «Dios». El Dios que dice servir y adorar Noemí no difiere mucho del dios al que Orfa regresa a servir y adorar. ¿De qué valían las palabras de ánimo que Noemí les daba a Rut y Orfa citadas en los versículos 8-9 (RVR)?: *Andad, volved cada una a la casa de su madre; Jehová haga con vosotras misericordia, como la habéis hecho con los muertos y conmigo. 9 Os conceda Jehová que halléis descanso, cada una en casa de su marido. Su dolor, su falta de esperanza y las palabras con las que califica a «su dios» (amargura tengo yo. . . pues la mano de Jehová ha salido contra mí [1.13]. No me llaméis Noemí, sino llamadme Mara; porque en grande amargura me ha puesto el Todopoderoso. 21 Yo me fui llena, pero Jehová me ha vuelto con las manos vacías. ¿Por qué me llamaréis Noemí, ya que Jehová ha dado testimonio contra mí, y el Todopoderoso me ha afligido? [1.20-21])* negaba la «aparente» fe con la que animaba a las nueras. Será Rut, la extranjera y mujer como Noemí, la que «devolverá» la «realidad» de la presencia y autenticidad del Dios verdadero en quien Rut si tenía fe, a pesar de que «Yavé» no era su dios originalmente. El poema de los versículos 16-17 es por demás elocuente.

Rut no regresaría a Moab, porque el dios de ese país no tenía nada que ofrecerle. Pero a la vez, Rut se presta a darle tremenda lección de fe a su suegra. Pues el Dios de Israel, Yavé, es el que Noemí pretende creer, pero en quien de verdad no cree sino a quien más bien tiene por enemigo. Este es el Dios en el que Rut cree y por quien está dispuesta a apostar el «destino» de su vida.

La «apariencia» está en la fe de Noemí, quien ni decidió hacer del dios de Moab su dios, pero tampoco lo había hecho con Yavé. La «apariencia» está en «quienes» Noemí había decidido poner su confianza y apostar su «destino»: sus hombres (1.21) y un «dios» con rasgos ambiguos: Animaba a sus nueras poniéndolas «al cuidado» de Yavé, pero ella lo consideraba la «fuente de su amargura», lo tenía por «enemigo». Es por demás elocuente la «ceguera» de fe que Noemí sufrió a causa de su dolor y amargura. Noemí se había olvidado que salió de Belén sin nada – un

esposo que no era hijo del rey del universo, dos hijos que no le servirían de apoyo y una ciudad que no era capaz de darle pan. Pero a pesar de eso les dice a las damas de Belén que de allá había salido «con las manos llenas» y que ahora regresaba «con las manos vacías». Esa era la «apariencia». La «realidad» era, por supuesto, otra. Había salido de Belén con «las manos vacías»; por ello tuvo que irse de refugiada a Moab. Y ahora que regresaba de nuevo a Belén, no, como ella creía, con las «manos vacías», sino que con Rut, su «amiga»— esa que el libro de Proverbios califica así: *hay amigos que valen más que un hermano* (18.24b, TLA); *El amigo siempre es amigo, y en los tiempos difíciles es más que un hermano* (17.17, TLA).

3.2 Lecciones de la vida

Cuando Rut decidió hacer de Yavé su Dios, y de Judá su pueblo - Belén incluido -, lo hizo con el tipo de «fe» que Jesús, siglos después, vería en la mujer sirofenicia (Mt 15.28) y en el capitán romano (Mt 8.10): *Jamás había visto tal fe en Israel*. Rut le enseñaría a su suegra - y de paso a todos nosotros y todas nosotras - a escribir una nueva historia, con un nuevo libreto y un nuevo final. En efecto, Rut no solo fue instrumento para que Noemí tuviera una provisión de comida, sino que también le proveyó de una familia, le devolvió su valor de persona y la hizo miembro de la realeza divina. Día a día, Rut regresaba a casa con suficiente cebada para la alimentación; llegó a ser esposa de Booz, el rico del pueblo; le devolvió a la suegra «su estima propia», pues con su actitud firme y emprendedora, Rut despertó en Noemí la sabiduría de dar el buen consejo a la nuera y de aprovechar las oportunidades (Rt 3.1-4). Rut, al llegar a ser esposa de Booz, se colocó y colocó a su suegra en la línea genealógica de Jesús, el Mesías esperado de Israel y Salvador del mundo. ¡Qué más pudiera haber querido Noemí! En su dolor, sufrimiento y amargura, nunca se imaginó que literalmente junto a ella estaba la respuesta a sus problemas, angustias y dolores. ¡No, Yavé no la regresaba con las manos vacías! Más bien la regresaba con las manos llenas, y con una maravillosa lección de fe. Su

vida no la definiría de acuerdo al patrón dictado por la sociedad de su época, sino por lo «inconcebible». Es decir, por aquel instrumento que la sociedad por lo general dice «no sirve, es incapaz», pero que Dios «afirma» y usa de manera sorprendente y novedosa.

En la persona de Rut, «la amiga», Dios le devolvió la «dulzura» a Noemí, y le devolvió la vida. Las mujeres de Belén le decían a Noemí:

Bendito sea Dios que hoy te ha dado un nieto para que cuide de ti. Dios quiera que cuando el niño crezca llegue ser muy famoso en todo Israel. Él te hará muy feliz, y te cuidará en tu vejez, porque es el hijo de tu nuera Rut. Ella vale más que siete hijos, porque te ama mucho y ha sido buena contigo (Rt 4.14-15, TLA).

La historia se cierra formando una especie de marco, devolviéndole al signo de «muerte» y «desolación», «vida» y «esperanza»: Noemí salió del «pueblo-sin-nada-de-pan», y regresó al «lugar-donde-nunca-falta-el-pan»; salió dependiendo de la «enfermedad» y la «debilidad», y regresó con la fuerza de la compañía de una nuera que «valía más que siete hijos», más la fuerza del nuevo esposo que se llamaba «fortaleza»; salió perteneciendo aparentemente al linaje real, y se convirtió en «abuela» del Mesías divino, Salvador del mundo y «Rey de cielo y tierra» en cuyo reino sería primero «servidor» (*Obed*) más que «emperador».

Unas palabras para finalizar

En realidad no es difícil descubrir las lecciones para hoy en el texto bíblico estudiado. El tema de la «fe», el binomio «apariencia-realidad» y el asunto del sistema de valores de la sociedad actual *vis a vis* los de Dios son asuntos que inciden directamente con la práctica de nuestra fe en el «aquí y el ahora». A través de mucha de la predicación y enseñanza, recibida a través del púlpito, la radio y la televisión, la «teología de la prosperidad»—resultado del

materialismo que nos invade—nos vende la idea de que fe en Dios y éxito van de la mano de acuerdo con los valores de este mundo. La actitud triunfalista de muchas iglesias y líderes nos «ciegan» y no nos permiten ver, tal como le pasó a Noemí, que Dios levanta «amigas» como respuesta a nuestros graves problemas de vida.

Bibliografía

Exégesis

Díaz Castrillón, Clara María. *Leer el texto, vivir la Palabra: Manual de iniciación a la lectura estructural de la Biblia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1988.

Fee, Gordon y Stuart, Douglas. *La lectura eficaz de la Biblia: Guía para la comprensión de la Biblia*. Miami: Editorial Vida, 1985.

Sánchez Cetina, Edesio (Editor de este número), *Boletín Teológico (FTL)*, vol 27 no. 58 (1995).

Stendebach, Franz J. y otros. *Exégesis bíblica: textos, métodos, interpretaciones*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.

Tosaus Abadía, José Pedro. *La Biblia como literatura*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996.

Homilética

Arrastía, Cecilio. *La predicación, el predicador y la iglesia*. San José: Colección CELEP, 1983.

_____. *Teoría y práctica de la predicación*. Miami: Editorial Caribe, 1978.

Barth, Karl. *La proclamación del evangelio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

Brueggemann, Walter. *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Carty, Marjorie T. y Carty, James W. *Comunicación y proclamación del evangelio hacia el siglo XXI: Múltiples ideas para la comunicación contemporánea de la Palabra de Dios*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1984.

Costas, Orlando. *Comunicación por medio de la predicación*. Miami: Editorial Caribe, 1973.

_____ (editor). *Predicación evangélica y teología hispana*. San Diego: Publicaciones de las Américas, 1982.

Grasso, Domenico. *Teología de la predicación: el ministerio de la palabra*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1966. .

Liegeld, Walter L. *Del texto al sermón: Cómo predicar expositivamente*. Miami: Editorial Vida, 1990.

Maldonado, Luis, *El menester de la predicación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

Perry, Lloyd M. *Predicación bíblica para el mundo actual*. Miami: Editorial Vida, 1989.

Actualización

Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la Palabra-I*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Brossier, François. *Relatos bíblicos y comunicación de la fe*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987.

Egger, Wilhelm. *Lecturas del Nuevo Testamento: metodología lingüística histórico-crítica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

Lohfink, Norbert. *Exégesis bíblica y teología: La exégesis bíblica en evolución*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

Marchand, Gilles y Mizzotti, José. *Metodología: lectura pastoral de la Biblia*. Lima: Equipo de coordinación de lectura pastoral de la Biblia, 1991.

Mesters, Carlos. *El misterioso mundo de la Biblia: Estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1977.

_____ *Flor sin defensa: Una explicación de la Biblia a partir del pueblo.* Bogotá: Confederación latinoamericana de religiosas (CLAR), 1987.

Salas, Antonio. *La Biblia hoy: temas introductorios.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

Wijngaards, John N. M. *Comunicar la palabra de Dios: predicación y catequesis bíblicas.* Estella: Editorial Verbo Divino, 1988.

Weber, Hans-Ruedi. *El libro que me lee: Manual para formadores en el estudio de la Biblia.* Santander: Sal Terrae, 1996.

Modelos de proclamación e historias de la vida

Boff,, Leonardo. *Brasas bajo las cenizas: historias anticotidianas del mundo y de Dios.* México: Ediciones Dabar, 1997.

Pagán, Samuel. *Púlpito, teología y esperanza.* Miami: Editorial Caribe, 1988.

Rad, Gerhard von. *Sermones.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

Sáenz Uranga, José Ramón. *Pequeñas sorpresas bíblicas: leyendas del buenazo de Yavé.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1988.

Sölle, Dorothee. *Dios en la basura: Otro «descubrimiento» de América Latina.* Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

Theissen, Gerd. *La puerta abierta: variaciones bíblicas para la predicación.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Tillich, Paul. *Se conmueven los cimientos de la tierra.* Esplugues de Llobregat: Ediciones Ariel, 1968.

José Enrique Ramírez-Kidd

Orfa

Reflexiones en torno a un personaje

En el libro de Ruth encontramos personajes en pares: Orfa/Ruth, Mahlón/Chilión; Booz/Fulano; mujeres del pueblo/ancianos de la puerta. Este es un rasgo de la narrativa bíblica. Hay incluso ciertos personajes que nos hemos acostumbrado a ver en función de otro: Jacob y Esaú, Isaac e Ismael. Usualmente uno de estos personajes es visto desde una perspectiva de luz, el otro desde una perspectiva de sombra.¹ Es poco, por ejemplo, lo que

¹Esta tendencia a la comprensión antagónica de personajes la ilustra en el libro de Ruth una interesante cita de las *Antigüedades Bíblicas*. Esta obra pertenece a ese género de literatura judía dedicada a reescribir la historia contenida en el Antiguo Testamento, con la finalidad de aclarar y actualizar el texto bíblico para sus nuevos lectores; por ello, puede ser considerada como una obra midráshica. El capítulo LXI narra la victoria de David sobre Goliat aludiendo a una serie de detalles inéditos. Los dos adversarios se presentan aquí como los representantes de *dos razas* [israelitas y filisteos], y los hijos de *dos madres* que son hermanas enemigas: Ruth, la extranjera que se adhiere al pueblo de Israel y a su Dios; y Orfa, la extranjera que se vuelve hacia su pueblo y hacia sus dioses [tema de las dos mujeres enemigas]. Los dos combatientes simbolizan, correspon-

conocemos acerca de Caín excepto el hecho que él mata a Abel. Esto, según se piensa, basta para “entender” a Caín. De igual modo, Esaú fue la persona que vendió su primogenitura. De este modo, el personaje queda reducido a un rasgo. Se induce, sutilmente, una “comprensión” anticipada del personaje que nos lleva más a condenarle que a entenderle. Actuando así, nuestra lectura queda atrapada, desde un inicio, en el pre-juicio. Es este modo de “valorar” personajes bíblicos, lo que hace difícil -en principio, caracterizar a Orfa.

También es común encontrar en la narrativa bíblica, lo que algunos autores llaman personajes unidimensionales; es decir, aquellos cuya personalidad se resume a un rasgo, como el caso de faraón, cuya función es -esencialmente- la de ser antagonista de Moisés. La función de algunos de estos personajes es meramente instrumental: aparecen en un momento dado del relato, realizan una acción necesaria.. y luego desaparecen sin dejar rastro. Así, algunos de los personajes potencialmente más interesantes de toda la Biblia, como la serpiente de Gén 3 o la figura de

dientemente, dos grupos emparentados pero enemigos: “el pequeño resto” de Israel y “los hombres infieles a Dios”. Goliat afirma que se dedicará a insultar a Israel durante el mismo período de tiempo que Israel debió esperar en el desierto para recibir las leyes, es decir cuarenta días. David llega al campo y al enterarse de esto, decide que es el momento oportuno para vengar la humillación de su pueblo. Toma siete piedras y escribe en ellas el nombre de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Aaron, el suyo y el del Todopoderoso. El texto señala: *David sale al encuentro de Goliat y le dice: ‘Escucha esta palabra antes de morir. No eran hermanas las dos mujeres de las cuales hemos nacido tu y yo? Tu madre era Orfa y mi madre era Ruth. Orfa escogió por ella misma a los dioses extraños y marchó tras ellos. Mientras que Ruth escogió los caminos del Todopoderoso y marcha en ellos. Tu y tus tres hermanos han nacido, pues, de Orfa. Puesto que tu te levantas hoy para venir a masacrar a Israel, yo, que soy de tu propia familia, vengo también para vengar a mi pueblo. Tus tres hermanos caerán también tras tu muerte entre mis manos, y dirán a vuestra madre: no nos ha perdonado la vida aquel que es nacido de tu hermana,* Jean Hadot. “Livre des Antiquités Bibliques”, en: Dupont-Sommer, André / Marc Philonenko [Edit.]. *La Bible. Écrits Intertestamentaires. I.* Éditions Gallimard. Paris 1987, 1385 [traducción propia].

Satán en Job 1, desaparecen rápidamente, y pasan a la tradición como figuras “malvadas”. Este procedimiento lleva a ignorar la complejidad literaria y la riqueza psicológica del relato. Los comentarios, por ejemplo, nos dicen que el nombre Orfa significa “nuca”. Orfa es, por lo tanto, la que da la espalda. Debido a esto, se la relaciona con la mujer de Lot y, dado que el narrador de Ruth no habla más de ella, su desaparición de la obra se toma como un castigo. El narrador, se piensa, condena “su pecado” con el ostracismo. La literatura judía posterior, no hizo sino confirmar esta lectura. Los antiguos comentarios rabínicos indicaban que “el nombre de una [de las esposas] era Orfa porque ella había dado la espalda a su suegra” [Midrash Rabbah, Ruth II,9].²

Pero ¿qué es en realidad lo que hace Orfa? Lo cierto, es que ella no hace nada distinto a lo que hace Ruth. Ambas deciden que rumbo tomar. Ambas deciden por sí mismas, lo que les dicta su corazón. Algo que tomamos hoy fácilmente por sentado, pero que en el universo cultural de aquel tiempo, era un logro excepcional. Ambas deciden, separadamente, buscar su propia manój, [מנוח Ruth 3.1], es decir su propia seguridad, su propio bienestar. Esta dualidad de decisiones, sugiere que para lograr esto, no hay sólo un camino sino varios. Orfa y Ruth representan, no sólo dos personajes sino, dos talentos personales, dos modalidades de ser. Cada una en busca de su propio destino. Con esta dualidad de personajes, el narrador reconoce la posibilidad de la diferencia. Por esta razón, el antagonismo tradicional entre judíos y moabitas [Deut 23,4-7], no desemboca en la tensión que es propia del exclusivismo, sino en la apertura que es propia de la alteridad. Se denuncia, implícitamente, la inseguridad que nos lleva a querer convivir sólo con aquellos semejantes a nosotros mismos.

² L. Rabinowitz. *Midrash Rabbah. Ruth*. The Soncino Press. New York. 1983, 31 [traducción propia]. El carácter conjetural de esta “explicación”, como en general de las explicaciones rabínicas acerca de nombres, es evidente; cf. W. Rudolph. *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder*. [Kommentar zum Alten Testament 17]. Gütersloh: Mohn. 1962, 38.

Ninguno de los dos personajes es censurado. Sus elecciones, aunque distintas, no son desaprobadas. Cada una ha elegido lo mejor.. para sí. En la obra no hay "villanos", solamente personas que eligen de un modo distinto. No hay juicios morales, ni condenas, ni castigos. Ni siquiera la adversidad, cuando se presenta, es ligada en modo alguno con la conducta de las personas. Noemí asume su suerte, pero la culpabilidad no acompaña su dolor. Ni la hambruna en Belén, ni la muerte de sus hijos es entendida como pago o castigo por ningún mal. Estos hechos, aunque dolorosos, son parte de la vida, que está hecha de ritmos.. como nuestra respiración, como un día de sol o un día de lluvia. Una vida hecha de alternancias, como la del invierno y el verano. El Señor está tanto en uno, como en el otro. Por tanto, es necesario desarrollar una visión de la vida capaz de dar significado a cada experiencia de nuestra vida, incluso a aquellas cuyo sentido parece escapársenos por el dolor del momento.

Orfa y Ruth son, pues, dos seres humanos que caminan juntos una parte del camino, pero su propia naturaleza las conduce finalmente por sendas distintas. El coraje y la madurez de ambas radica -precisamente- en haber seguido cada una la voz que escuchaban en lo profundo de sus conciencias. Aún a riesgo de caminar "sola" el camino de vuelta, Orfa eligió su propio camino. Orfa es la persona que gusta de lo concreto, de lo sedentario. Ruth es la persona soñadora, que gusta de la dimensión de lo posible. Orfa es una mujer de raíces, que celebra la presencia de Dios en lo acontecido, en la regularidad, en lo inmanente. Ruth es una mujer de alas, que percibe a Dios en el misterio, en aquello que está a punto de suceder, en lo trascendente. Ruth no transita por el sendero de la experiencia sino por el sendero de la revelación y del misterio. Una experimenta a Dios en la quietud, la otra en el movimiento del espíritu.

¿Qué es lo que atrae a Orfa del hogar de su madre? ¿A qué es lo que ella desea regresar? El viaje de Orfa es -paradójicamente- el mismo viaje que ha emprendido Noemí: un camino al encuentro de sí misma. La decisión

de retornar a la casa de su madre la conduce -curiosamente, por el mismo camino que recorre Noemí, en dirección contraria. Una rumbo a Belén, la otra rumbo a Moab. Ambas optan por sus raíces, por su tierra natal. Ambas quieren comer, al atardecer del día.. y de sus vidas, el fruto de aquel árbol que sembraron junto a su madre, y que ellas mismas vieron crecer a lo largo del tiempo. ¿No es éste, exactamente como en el caso de Noemí, un peregrinaje interior?

Orfa y Noemí toman -paradójicamente- la misma decisión. Una decisión que las lleva a repasar sus vínculos, su identidad, su sentido de pertenencia. Es como si,



repentinamente, toda su vida pasase frente a ellas en esos instantes antes de tomar su decisión final. Se separan, y sin embargo, algo de Orfa se marcha con Noemí, en ella. Y viceversa. ¿Se separan, realmente?



*Orfa y Ruth,
más que simples personajes,
son modalidades del ser humano.
Son el anhelo permanente de alas y raíces.
Todos hemos sido Orfa, todos hemos sido Ruth
en un momento u otro de nuestras vidas.
Saber identificar esos momentos,
es habernos encontrado,
finalmente.*



Comprendería mal la iniciativa de Orfa, quien entendiera este viaje como un simple desplazamiento geográfico. Esta marcha, como “El Éxodo”, como “La Odisea”, es algo más

que un viaje. Es un peregrinaje interior, un caminar al re-encuentro de sí y de lo suyo, al encuentro de aquello para lo cual hemos sido llamados. Por esto mismo, Orfa, la mujer que llega a la casa de su madre, no es la misma joven que había salido de allí unas horas antes. Lo que tenemos entre estas dos experiencias, no es un breve espacio de tiempo cronológico, sino una enorme distancia psicológica, que sólo se percibe desde dentro. En lo más profundo de sí, Orfa ha cruzado un umbral. Su dolorosa despedida de Noemí fue como un rito de iniciación. Aquella joven que lloró, ha quedado en el camino. Sus lágrimas han quedado en el Jordán. Lo que Orfa ha iniciado tras su despedida de Noemí, es un re-descubrimiento personal. Ha debido sufrir para comprender.

Orfa y Ruth representan, pues, dos talentos personales. Orfa busca el retorno al jardín. Está marcada por una nostalgia de Edén. Por ello regresa a la casa de su madre, al útero, a la seguridad, al olor a leña. Ruth, por su parte, aspira salir del jardín. Está marcada por la nostalgia de lo que está más allá. Por eso, busca el camino que se aleja de su pueblo, el paisaje que está al otro lado de las montañas que rodean su casa, lo desconocido. ¿No revolotea algo de cada una de ellas en lo interior de todos nosotros?

[Nota a ilustración]:

Fotografía de Antonello Perissinotto [máscara de Amleto Sartori para el personaje de Vanna Scoma en la obra de Pirandello "La favola del figlio cambiato", 1957], en: Artículo "Masks", *The New Encyclopædia Britannica*. 15th Edition. Robert P. Gwinn [Editor]. Volume 23. Encyclopædia Britannica Inc. Chicago. 1985, 593.

Elisabeth Cook

Las mujeres extranjeras, víctimas del conflicto de identidades

Introducción

En los movimientos de pueblos y personas, identidades se encuentran y experimentan un proceso de reajuste, de redefinición, de rechazo o de incorporación de nuevos elementos – tanto de quienes vienen de afuera, como de quienes reciben a los y las que se desplazan a nuevos espacios. La sociedad actual se caracteriza por las migraciones obligadas por circunstancias económicas y políticas que atentan contra la vida de los pueblos. Igualmente encontramos el movimiento de personas, culturas e identidades que acompañan y reciben con beneplácito los grandes intereses comerciales y económicos. En estos movimientos y desplazamientos, “nacionales” y “extranjeros” se encuentran, bajo diversas circunstancias y con diversas actitudes y expectativas. Elementos de identidad son asimilados, otros rechazados, otros resignificados en nuevos contextos.

Pero no siempre es llamado “extranjero” únicamente aquello que viene de fuera. En la colonización de las

Américas, los pueblos centenarios de estas tierras fueron convertidos en extranjeros -“extranjerizados”- con el fin de justificar su eliminación como seres humanos, sea convirtiéndolos en esclavos o asesinandolos. La colonización actual –aunque no deja de ser acompañada por amenazas militare – se efectúa a través de los medios de comunicación y, principalmente, el mercado. Las costumbres y forma de vida propios de los pueblos empiezan a ser amenazados y despreciados - “extranjerizados”- en favor de los valores y las expresiones de la cultura norteamericana, ahora globalizada por medio de las grandes compañías transnacionales. Esta migración de valores y formas de vida –como se ha señalado repetidamente– amenaza la identidad propia de los pueblos. El rechazo de lo propio es una negación de sí mismos, pero bajo la ilusión de que el rechazo de lo “antiguo” acarreará una mejor vida para el futuro.

1. Retornos y desencuentros

El libro de Esdras nos relata una experiencia de desplazamiento. Bajo el decreto de Ciro, rey de Persia, en 538 a.C., regresa un “remanente” de judíos que habían vivido exiliados en Babilonia durante casi 50 años.¹ Las esperanzas de esta comunidad están plasmadas en la reconstrucción de su Jerusalén, de su templo, y en el cumplimiento de la ley como medio para asegurar que las infidelidades que la llevaron al exilio no se vuelvan a repetir. Pero este grupo, que había experimentado la exclusión y expulsión en carne propia, regresa a su tierra y, extrañamente, margina y expulsa a otros (otras). *Estos otros, en el libro de Esdras, (como en muchos otros textos del Antiguo Testamento), tienen rostro de mujer.* El libro de Esdras cierra abruptamente con la expulsión de estas

¹ Habría que preguntarnos si quienes regresaron fueron los mismos que salieron exiliados de Judá. Es posible, incluso probable, que un gran número de quienes regresan a Judá hayan nacido en Babilonia, o hayan vivido toda su vida adulta en Babilonia.

mujeres -denominadas como extranjeras (נָשִׁים נְכָרִיּוֹת)- de la comunidad judía postexílica. Esta medida surge, según el desarrollo de Esd 9-10, del reconocimiento de que la infidelidad cometida (casarse con mujeres “extranjeras”), amenaza la supervivencia y permanencia en la tierra de la promesa. La expulsión de las mujeres es una expresión de obediencia y fidelidad a Yahvé.

Aunque el libro de Esdras dedica dos capítulos (59 versículos) a la amenaza que representan estas mujeres que se han incorporado a la comunidad postexílica, observamos que ellas no toman la palabra en el texto. No tienen nombre, no actúan. No son sujetos en el texto, sino más bien el objeto de la discusión de los hombres. Ellas no tienen ni siquiera rasgos corporales o de personalidad. El texto no explicita por qué ellas son una amenaza, más allá de su designación como נָשִׁים נְכָרִיּוֹת (mujeres extranjeras).² Hombres de la comunidad de exiliados que habían regresado a Judá, habían tomado algunas de estas mujeres “extranjeras” en matrimonio, o, como dice el texto literalmente, “intercambiaron compromisos” con ellas (Esd 9.2). Este acto contamina la “semilla santa” (el remanente) que había sido rescatada del exilio babilónico. Lo que

² En 1 R 11, Esd 9-10, Neh 13 y Rt 2.10, נְכָרִיּוֹת adquiere el sentido de una mujer que no es (*o no es reconocida como*) de Israel. Todos los usos de este término están acompañados por una valoración negativa, con la excepción de Rt 2.10. En 1 R 11.1-11, las נְכָרִיּוֹת son las mujeres que desvían el corazón de Salomón tras otros dioses. Nehemías relaciona a las נְכָרִיּוֹת con la pérdida de identidad cultural y el pecado de Salomón. En Esdras la presencia de las mujeres es expresión de la rebeldía e infidelidad de la *golah*. Aunque el libro de Rut valora en forma positiva la presencia de Rut en Belén, el capítulo 2.10 de este libro deja entrever la enemistad existente entre israelitas y moabitas y lo inusual que era actuar en forma bondadosa hacia una mujer de esa nación: “¿Cómo he hallado gracia a tus ojos para que te fijas en mí, que no soy más que una extranjera (נְכָרִיּוֹת)?” En Proverbios, el significado de נְכָרִיּוֹת se amplía para designar a “esa que no es reconocida” en el sentido jurídico de la palabra ‘reconocer’ o ‘esa que no es la suya’ (Humbert. “Les adjectifs zar et nokri et la ‘femme étrangère’ des Proverbes bibliques” en P. Humbert, *Opuscles d’un Hébraisant*. Neuchatel, 1958, 118).

sabemos de estas mujeres “contaminantes” nos llega únicamente de las reacciones que provocan en los hombres que hablan en el texto.

1.1 Una comunidad definida por el desarraigo

Los acontecimientos que culminan en el exilio de una parte de la población de Judá, la experiencia de la comunidad exiliada, la conformación y el crecimiento de la diáspora y el retorno de un número de exiliados y exiliadas a Judá, marcan el judaísmo postexílico tanto a nivel social y cultural, como teológico. En el libro de Esdras encontramos *una interpretación* de estos acontecimientos, desde quienes regresan a Judá bajo la autorización y con el beneplácito del Imperio Persa. La experiencia del exilio, interpretada teológicamente como un acto salvífico de Yahvé en favor del remanente rescatado, se convierte en la base para la definición de la identidad del nuevo Israel. En diversos textos proféticos, los que permanecen en la tierra de Israel durante el exilio son denunciados como pecadores e idólatras, destinados a la destrucción, mientras que los exiliados son los que Yahvé ha rescatado para purificar y restaurar.³

Lo que resulta inevitable en esta búsqueda por comprender la experiencia del exilio y reafirmar su identidad como pueblo de Yahvé, es que el favor hacia unos (los exiliados) significa, en muchos textos, el rechazo de los demás (los no exiliados). El énfasis está en la exclusión: sólo un grupo puede ser el verdadero Israel, los y las demás deben ser excluidos.⁴ La preocupación por la autoafirmación

³ Ez 11.14-21; 33.25-29; Jer 24.1-10; 29.4-20. Esta postura es sustentada igualmente en los textos que describen la destrucción de Jerusalén en manos de Babilonia: “Así fue como Judá partió al exilio...” (2 Re 25.21b); “Hasta que el país haya pagado sus sábados, descansará todos los días de la desolación” (2 Cro 36.17-21); quienes permanecen en la tierra son descalificados como la “plebe baja” (Jer 39.10; 2 Re 25.12; Jer 52.16).

⁴ Existen otras voces con posiciones más inclusivas en textos como el Tritoisaías, Rut y Jonás, como también posiciones moderadas que contemplan la convivencia de Israel con ciertos extranjeros: por ejemplo,

(*supervivencia*) de un pueblo dominado, conquistado y disperso en medio de naciones mucho más grandes y fuertes, contribuye a una concepción de la elección de Israel como privilegio, separación y superioridad frente a los demás pueblos. En el caso del regreso a Judá, la experiencia del exilio separa a un grupo de otro, que en términos étnicos, raciales, culturales y religiosos probablemente eran muy parecidos.

1.2 La conquista: otra cara del éxodo

El libro de Esdras describe el regreso de los exiliados con imágenes y términos que identifican este retorno con el éxodo y la ocupación de la tierra de Canaán en las tradiciones históricas de Israel. Encontramos un paralelismo entre Esd 2 y la conquista de la tierra en el libro de Josué;⁵ igualmente Esd 8 hace alusión al primer éxodo.⁶

El regreso a la tierra viene acompañado de la necesidad de expulsar/conquistar a quienes viven en ella. Según la

el גֵּר en textos de Ex, Dt, Nm y Lv. Señala J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The 'ger' in the Old Testament*. BZAW. New York: Walter de Gruyter, 1999, 83-84: "La actitud de los judíos hacia los gentiles era diferente en Palestina que en la diáspora, y estaba determinada en cada caso por las circunstancias particulares de su contexto social. Dado que los judíos en la diáspora vivían como una minoría entre gentiles, relaciones permanentes y positivas con ellos era *conditio sine qua non* para su supervivencia. La comunidad en la diáspora era, consecuentemente, más universalista en su acercamiento." (Traducción nuestra).

⁵ En ambos casos los viajeros llevan consigo riquezas entregadas por la población del país del que salen (Esd 1.4,6; 7.11-20; Ex 3.21-22; 11.2; 12.35-36). Ambos incluyen listas de familias que ingresan a la tierra y en ambos la ocupación de la tierra es seguida inmediatamente por la construcción de un santuario (Esd 3.1ss; Jos 18.1; 19.5). El santuario, en ambos casos, declara la tierra como posesión del Dios del pueblo que la ha ocupado. Joseph Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah, OTL*. Philadelphia: Westminster, 1988, 83-84.

⁶ La salida el primer día del mes (Esd 7.9; Ex 12.2; Nm 33.3), los tres días de espera en el río (Esd 8.15, cf. Jos 3.2), los sacerdotes cargan con los implementos para el templo (Esd 8.24-30; cf. el arca, Jos 3.17), la ley es traída de afuera de Judá por Esdras (Esd 7.25-26).

historia deuteronomista y el Código de Santidad, los habitantes de la tierra representan el mayor peligro para la infidelidad de Israel y, consecuentemente, para la pérdida de la tierra. Esd 9.1 identifica a los pueblos que permanecieron en Palestina con las naciones que habitaban la tierra de Canaán anterior a la llegada de Israel. Estas naciones son, según esta lógica, prohibidas para Israel.

La legislación que prohíbe la relación con los pueblos habitantes de Canaán y los textos que se basan en ella (Jc y Jos, por ejemplo), expresan la búsqueda de un pueblo por definir su espacio de pertenencia, en esencia, de identidad. La tradición de la conquista de la tierra es más que la preocupación por obtener un espacio para vivir, es la reafirmación de una relación privilegiada con Yahvé que ofrece esperanza en medio de la impotencia. Pero la promesa de la tierra significa que hay bendición para unos y maldición para otros (quienes viven en ella), ganancia para unos y pérdida para otros.⁷ No hay espacio para la convivencia: *la exclusión se percibe como necesaria para asegurar la supervivencia*. Unos tienen que salir para que otros tomen su lugar. Todo pasa a manos de Israel.⁸ A los ojos de Israel, todos los que no son Israel, *son extranjeros*, sin importar su cercanía en términos de parentesco. En el libro de Esdras, la relación con los pueblos que residen en la tierra es de exclusión y,⁹ en el caso de las mujeres extranjeras, expulsión de la comunidad.

⁷No nos referimos con lo anterior a lo que podría haber sido el proceso de conformación del Israel histórico, sino a cómo los textos representan la historia de la conformación de este pueblo. Tampoco podemos ignorar otras tradiciones presentes en el Antiguo Testamento, como la inmigración pacífica a Canaán, representada en las historias de los patriarcas, particularmente Abraham.

⁸"...una tierra que no os ha costado fatiga, unas ciudades que no habéis construido y en la que sin embargo habitáis, viñas y olivares que no habéis plantado y de los que os alimentáis" (Jos 24.13).

⁹Aunque no en forma absoluta, como veremos más adelante.

2. “Extranjeros” y “extranjeras” en el libro de Esdras

A lo largo del libro de Esdras, encontramos una oposición entre los exiliados que regresan a Judá – quienes se designan a sí mismos como la *golah*¹⁰ - y aquellos que permanecieron en la tierra durante el exilio – designados como “pueblos de la tierra”.¹¹ Los “pueblos de la tierra” generan temor en quienes trabajan en la reconstrucción del altar (3.2), obstaculizan y desaniman la reconstrucción del santuario (4.1-5) y describen la procedencia de las mujeres extranjeras. Entre los caps. 1 y 9 de este libro, sin embargo, no encontramos ni una de las palabras usadas en el Antiguo Testamento para designar a los extranjeros (נְכָרִי נְכָרָה נְכָרִים). Aunque los “pueblos de la tierra” son *representados* –claramente– como extranjeros, no son *llamados* extranjeros. El uso de un término específico para designar la extranjería – en este caso נְכָרִי - se reserva *únicamente para las mujeres*.

A la vez constatamos que el nivel de oposición entre la *golah* y los “pueblos de la tierra” no es constante en todo el libro. Cuando analizamos el texto a partir de su estructuración natural en dos momentos, el primero iniciado por el decreto de Ciro en el cap. 1 y el segundo por el decreto de Artajerjes en el cap. 7, descubrimos -entre los caps. 1-6 y los caps. 7-10 - una diferencia significativa en los criterios que definen la identidad de la *golah*.

¹⁰ Este término en sus diferentes expresiones (“exiliados”: גּוֹלָה “hijos del exilio”: בְּנֵי הַגּוֹלָה; o “comunidad del exilio”: קְהַל הַגּוֹלָה; designa en Esdras a los exiliados que habían regresado a Judá, en oposición a los israelitas que habían permanecido en Judá.

¹¹ En el libro de Esdras encontramos tres formulaciones diferentes de esta frase: Esd 3.3 y 9.1,2,11 usan הָאֲרָצוֹת עַמֵּי (pueblos de las tierras); Esd 4.4 utiliza la formulación הָאֲרֶץ עַם (pueblo de la tierra) y Esd 10.2,11 utilizan עַמֵּי הָאֲרָצוֹת (pueblos de la tierra). La oposición fundamental se da entre quienes llegan de afuera y quienes están ubicados y organizados política y económicamente en el territorio. Ver Elisabeth Cook. *La mujer como extranjera en Israel. Estudio exegético de Esdras 9-10*. Tesis de maestría, inédita. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2004, 51-52.

Lo que hemos designado como el primer momento del libro (cap.1-6), describe el proceso de reconstrucción del templo y la oposición de los pueblos de la tierra y otros adversarios (cap. 4). Aunque en 4.2 encontramos una expresión enérgica de separación entre la *golah* y los demás pueblos – incluso de quienes son también adoradores de Yahvé – el ciclo de reconstrucción del templo concluye con una experiencia de inclusión. Comparemos los textos:

<p><i>No podemos edificar juntos nosotros y vosotros un templo a nuestro Dios: a nosotros solos nos toca construir para Yahvé, Dios de Israel, como nos los ha mandado Ciro, rey de Persia” (Esd 4.3).</i></p>	<p>Comieron la pascua los israelitas que habían vuelto del destierro y todos aquellos que, habiendo roto con la impureza de la gente del país, <i>se habían unido a ellos para buscar a Yahvé, Dios de Israel (Esd 6.21).</i></p>
--	---

Podemos entender la respuesta negativa a la participación de personas externas a la *golah* en la reconstrucción del templo, cuando tomamos en cuenta que esta actividad tenía implicaciones mucho más allá de las religiosas y cúllicas. La reconstrucción de los templos formaba parte de la política persa que buscaba fortalecer los extremos del imperio y proveía un medio para la recolección de impuestos y el control administrativo de la región. La reconstrucción del templo, como también la formulación de la ley (Esd 7.1ss), era una forma de asegurar que los intereses del imperio se respetaran en la provincia. A nivel local, el control del templo equivalía a control social, religioso y económico.¹²

¹²Jon Berquist describe el vínculo entre el liderazgo local del templo y el imperio Persa: “El templo funcionaba como una legitimación simbólica de la relación entre Persia y Yehud...de esta manera se establecía una equivalencia entre el liderazgo local de Yehud y el imperio de Persia. Ambos participaron en la construcción...ambos compartieron los beneficios (financieros y simbólicos) de las operaciones del templo....Darío y posteriores emperadores persas consideraron una versión del legado de Yehud como normativa y, entonces, aplicable por parte de la burocracia

Más difícil es entender la inclusión de personas extrañas a la *golah* en la celebración de la pascua. El texto nos indica, sin embargo, que habían condiciones que cumplir para lograr esta participación: separarse de la impureza, unirse a la *golah* y buscar a Yahvé, Dios de Israel. Esta posibilidad de inclusión a la *golah* desaparece a partir del cap. 7 y la llegada de Esdras bajo autorización del rey Artajerjes (458 a.C.). Las mujeres extranjeras no tienen la oportunidad de separarse de la impureza (más bien el texto las identifica como fuente de impureza), no tienen la posibilidad de unirse, ni de expresar su adhesión a Yahvé.

Un elemento más resalta la diferencia entre el primer momento del texto y el segundo, con referencia a los criterios de pertenencia e identidad de la *golah*. Ambos momentos del libro de Esdras incluyen una lista de los nombres de las familias y personas que regresan del exilio a su tierra en Judá. Estas listas son un indicador de la importancia del linaje para la comprobación de pertenencia a la *golah*. En ausencia de un estado nacional con fronteras geográficas claras que ayudaran a definir quién era y quién no era judío, la comunidad desarrolla una identidad basada en el linaje (exílico). Descubrimos, sin embargo, que en el cap. 2 la lista incluye casos marginales, sacerdotes que, a pesar de ser judíos que regresaban del exilio, no podían comprobar su linaje en el "registro genealógico" (Esd 2.62), por lo que son excluidos de las funciones del sacerdocio.

Estos casos marginales no aparecen a partir del cap. 7 del libro. La inclusión y exclusión de Israel, a partir de la llegada de Esdras, se define en términos absolutos. La genealogía de las familias que regresaron con Esdras no incluye personas que no podían comprobar su linaje exílico.

imperial. Esto permitió que la pequeña provincia estableciera sus propias normas de comportamiento y a la vez mantenía la influencia del Imperio Persa sobre el curso general de los asuntos internos." (*Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*. Minneapolis: Fortress, 1995, 138-140. (Traducción nuestra).

Nadie se une a la comunidad, más bien hay amenaza de exclusión para los miembros de la *golah* que no se acogen a las resoluciones de la comunidad respecto a la expulsión de las mujeres (10.8). Proponemos que la segunda parte del libro de Esdras busca cerrar (a nivel literario), lo que se percibe como una brecha en la definición de la comunidad de la *golah*. La figura elegida por el narrador para cerrar esta brecha es la mujer extranjera. En el cuerpo mismo de estas mujeres el narrador representa aquello que considera una amenaza para la supervivencia del pueblo y su fidelidad a Yahvé.

3. Luchas de poder y la "otra" extranjera

En Esd 9-10, la presencia de las mujeres extranjeras es un peligro para la *golah*. La oración de Esdras (9.6-15), expresa lo incomprensible que es el hecho de que el pueblo reincida en conductas que llevaron a su castigo (exilio y dominación extranjera). La única solución, según Esd 10.3 y Esd 10.10, es expulsar a las mujeres extranjeras, para ver si aún podría haber alguna esperanza de sobrevivir como pueblo. El problema que descubrimos, a la hora de estudiar Esd 9-10, es identificar el motivo concreto por el cual la *golah* considera necesaria la expulsión de estas mujeres – con todo lo que ello implicaría para las familias, incluyendo la posible pérdida de propiedad y bienes.¹³ A diferencia de Neh 13, donde la amenaza que representan las mujeres extranjeras se expresa con claridad – pérdida de identidad cultural - o de 1 Re 11, donde Salomón es inducido a adorar otros dioses por sus esposas extranjeras, Esdras no atribuye a las mujeres extranjeras acciones concretas que representen una amenaza para la comunidad. Lo único claro es que *su presencia en medio de la golah es en sí una amenaza*.

¹³ Según Janzen, el matrimonio con mujeres extranjeras habría sido un medio para incrementar los bienes de la comunidad, mientras que su expulsión significaría la pérdida de la propiedad de la comunidad. (*Witch-hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of Foreign Women in Ezra 9-10*. JSOTSup 350, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, 17).

Nuestro acercamiento al texto parte de las luchas de poder sugeridas en sus líneas, que nos llevan a explorar la función de las mujeres extranjeras a nivel literario, retórico y teológico. Descubrimos, en primer lugar, que en Esd 9-10, el conflicto de fondo en realidad no es, como en el resto del libro, entre la *golah* y los “pueblos de la tierra”, ni siquiera entre la *golah* y las mujeres extranjeras. Esd 9.1-4, que describe el problema de los matrimonios con las mujeres extranjeras, deja claro que el conflicto aquí es interno – dentro de la *golah*.

No se separó **el pueblo de Israel, los sacerdotes y levitas**, de los pueblos de la tierra (como las abominaciones de los cananeos, heteos, ferezeos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos), sino que tomaron e sus hijas para ellos y para sus hijos. Ha intercambiado compromisos (*mezclado*) **la semilla santa** con los pueblos de la tierra, los jefes y los consejeros han sido los principales en esta infidelidad... Todos los temerosos del Dios de Israel se reunieron en torno a mí a causa de esta infidelidad de la *golah* (Esd 9.1b-2c).

Cuando leemos el libro de Esdras a partir de esta clave, descubrimos pistas que nos ayudan a entender el trasfondo de este conflicto interno de la *golah*. El narrador busca minimizar las divisiones internas de la *golah* enfatizando los conflictos con los “pueblos de la tierra”, pero no las puede encubrir del todo. Nuestra lectura sugiere que el conflicto interno de la *golah* en Esd 9-10 surge de problemas mucho más amplios que el matrimonio de algunos hombres con mujeres consideradas como extranjeras. Señalamos aquí algunas de los elementos que descubrimos en el libro de Esdras que aportan a una comprensión del problema “detrás” de las mujeres extranjeras.

a) La llegada de Esdras a Judá, según el cap. 7, ubica este suceso en medio de un esfuerzo del Imperio Persa por estabilizar las fronteras de su imperio. Palestina es de particular importancia por su ubicación estratégica. Esdras es enviado como representante del imperio en un momento crítico a nivel geopolítico.

b) Esdras llega a Judá, según el texto, en 458 a.C., cuando los primeros exiliados que habían regresado bajo Ciro, en 538a.C., ya tenían ochenta años de haberse establecido, “en sus respectivas ciudades” (Esd 2.70). Según Esd 6, este primer grupo había organizado la vida religiosa de la comunidad alrededor del templo. A partir del cap. 7, sin embargo, la nueva autoridad sacerdotal es Esdras (linaje del sumo sacerdote Aarón, cf. Esd 7.1-5). Como sacerdote y como escriba, Esdras automáticamente viene con autoridad religiosa y social. Viene a Judá acompañado de sacerdotes, levitas, cantores y otros funcionarios del templo y con tesoros para el templo.

c) Si unimos el retiro del apoyo a las provincias y sus templos y el aumento en la demanda de tributos e impuestos para el Imperio Persa, a la evidencia de penuria económica que encontramos en los libros proféticos de Ageo y Zacarías, podemos sospechar que el templo no se encontraba en buena situación económica. En este contexto, la llegada de un grupo de sacerdotes y levitas con tanta riqueza y con autorización del Imperio, implicaría una toma de control del templo y el reemplazo de quienes en ese momento fungían en él. No es difícil imaginar los conflictos y las luchas de poder que esta situación habría provocado entre los diversos grupos que buscaban ejercer el poder a través del templo y la organización religiosa y social de la *golah*.

d) Esdras viene dotado no sólo de riquezas, sino también de autoridad política. Según el cap. 7, Esdras: i) tiene autoridad para imponer la ley, ii) tiene autoridad para nombrar (¡reemplazar!) funcionarios administrativos y iii) tiene autoridad para solicitar fondos de los tesoreros de la satrapía. Lo anterior relativiza la validez de cualquier estatuto o norma legal que rigiera en Judá hasta ese momento; cuestiona la lealtad y efectividad del liderazgo local;

pone los recursos generados por el trabajo de los campesinos, los impuestos y tributos, en manos de un recién llegado representante del imperio. Toda la vida de la comunidad judía en Judá, incluyendo la *golah*, se ve desequilibrada y cuestionada por la llegada de Esdras y la autoridad que ejerce.

e) En Esd 10 encontramos evidencia de conflictos internos a la hora de definir la suerte de las mujeres extranjeras e imponer la autoridad del grupo de Esdras: a) la amenaza de pérdida de propiedad para quienes no acuden a la asamblea (10.8), b) la oposición de algunos miembros de la asamblea (10.15), c) la extensa supervisión del proceso de identificación y expulsión de las mujeres extranjeras (10.1, 16-17), d) la lista de quienes se acogieron a la decisión de la asamblea (10.18ss).

Hay en el texto, entonces, evidencia de un conflicto entre dos (o más) grupos de la *golah*. La venida de Esdras es la forma en que el narrador busca rectificar aquello que considera inapropiado en la vida de la *golah* y los conflictos que surgen son evidencia del sectarismo que empieza a surgir en el judaísmo de esta época.¹⁴ Con la llegada de Esdras, su rígida interpretación de la ley y su concepción de la exclusividad de la *golah*, se pone freno al “desorden” que, según algunos, existía en Judá. Los intereses políticos y económicos implicados con la llegada de un nuevo representante del Imperio Persa con poderes extensos, son descritos en términos teológicos como la preocupación por la fidelidad a Yahvé y sus mandamientos. La fidelidad es definida como la demanda de mantener una separación

¹⁴ Ver Shemaryahu Talmon. “The Emergence of Jewish Sectarianism” en Patrick D. Miller Jr., et.al., editores, *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 593; Joseph Blenkinsopp. “Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History” en E.P. Sanders, editor, *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress, 1981, 1-4; Johann Maier. *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*. Salamanca: Sígueme, 47.

absoluta entre la *golah* (“semilla santa” y las mujeres de los pueblos de Judá (“pueblos abominables”). La identidad de la comunidad judía en Judá viene definida desde el poder y los intereses del Imperio Persa.

¿Pero qué tienen que ver las mujeres extranjeras con este conflicto? La participación de sacerdotes, levitas y otros de la *golah* en los matrimonios nos sugiere que estas mujeres no eran consideradas extranjeras por toda la *golah*. Hay un desacuerdo en la definición de los límites de la identidad de la *golah*. Hemos señalado evidencia de permeabilidad en la definición de la identidad en los primeros capítulos de Esdras. Con la venida del grupo de Esdras, en el contexto de las luchas de poder que ella genera, las mujeres extranjeras llegan a representar aquello que define el límite entre lo que es Israel y lo que es extranjero.

Por medio de la expulsión de las mujeres “extranjeras”, el grupo de Esdras impone una definición restringida de la identidad de la *golah* y establece su autoridad y legitimidad política sobre los demás grupos (incluyendo otros exiliados repatriados y los “pueblos de la tierra”). El conflicto entre estos judíos hermanos se resuelve identificando a las mujeres extranjeras como aquello que amenaza el bienestar y la vida de la comunidad judía postexílica.

4. Lo extranjero tiene rostro de mujer

Aunque una primera lectura de Esd 9.1-2 parece indicar que las mujeres designadas como extranjeras pertenecían a otros pueblos – no eran de Israel - encontramos pistas en el texto que sugieren mayor complejidad en la identificación de estas mujeres con lo extranjero.

4.1 La identidad de las mujeres

El primer versículo de Esd 9 parece indicar la “nacionalidad” de los pueblos de la tierra y de las mujeres: cananeos, heteos, ferezeos, jebuseos, amonitas, moabitas,

egipcios y amorreos. Aunque la mayoría de las “naciones” de la lista ya no existían en el período Persa,¹⁵ es aparente que la lista busca identificar a los “pueblos de la tierra” de alguna manera con estas naciones. Una clave para la comprensión del versículo es la preposición “כְּ” en la palabra כְּתוּעַבְתֵּיהֶם. Esta preposición sugiere que el texto se refiere a abominaciones “como” o “parecidas a” las de los diversos pueblos citados y no necesariamente a personas que literalmente pertenecen a estos pueblos.¹⁶

Esta lista de naciones en Esd 9.1 es similar a las listas de las naciones que describen a la población que habitaba en Palestina cuando Israel se preparaba para entrar a la tierra después del éxodo.¹⁷ Este tipo de lista representa, en diversos textos, las naciones enemigas de Israel.¹⁸ El uso de esta lista, además de otras alusiones que encontramos en el libro, indica hasta qué punto la *golah* se identifica se con el Israel del éxodo. Esto, a su vez, implica una identificación entre los residentes de Judá que no habían sido exiliados y las naciones que habitaban Canaán cuando Israel entró a la tierra. Esta caracterización significa que

¹⁵ Aunque hay evidencia de que algunos pueblos se extendieron al territorio de Judá durante el exilio (p.ej. los amonitas). Albertz, *A History of Israelite Religion Vol. II*, 372.

¹⁶ Alonso Schökel. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994, 345-346; Francis Brown, Samuel R. Driver y Charles A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson Pub, 2000, 453. Williamson traduce la frase: “no se han mantenido separados de los pueblos de las tierras, pero han actuado según las abominaciones de los cananeos, hititas...”. (*Ezra, Nehemiah*, 125). La traducción del Tanak es similar: “...no se han separado de los pueblos de las tierras cuyas prácticas abominables son como las de los cananeos...” La Biblia Cantera-Iglesias traduce: “...no se han apartado de las gentes del país, imitando en sus abominaciones a los cananeos...”. Ver Tamara Eskenazi y Eleanore Judd, “Marriage to a Stranger in Ezra 9-10” en Eskenazi y Richards, eds. *Second Temple Studies Vol 2*, 1994, 268).

¹⁷ Las naciones específicas en la lista varían, pero se reconoce este tipo de lista como una fórmula que representa naciones enemigas tradicionales de Israel.

¹⁸ Cf. Gn 15.19-20, Ex 3.8,17;23.23;33.2;34.11; Dt 7.1, Jo 3.10; 9.1;11.3;12.8; Jc3.5; Jdt 5.16.

para el grupo de Esdras, los judíos que no habían sido exiliados eran tan extranjeros como personas de otras nacionalidades.¹⁹ Concluimos, entonces, que el texto no se refiere literalmente a la presencia de mujeres originarias de estos pueblos, sino que describe a las abominaciones de los “pueblos de la tierra” - de donde proceden las mujeres extranjeras - como aquellas que cometían las naciones citadas según la tradición del primer éxodo y conquista de la tierra.²⁰

4.2 El peligro de las mujeres extranjeras

Señalamos arriba la diferencia marcada entre los relatos de Esd 9-10 y Neh 13 respecto al problema de los matrimonios de judíos con mujeres extranjeras. Neh 13 describe concretamente los problemas que representan las mujeres extranjeras: a) los niños están perdiendo su idioma y su identidad cultural (Neh 13.24)²¹ y b) un problema de las alianzas (descritas también en Neh 6) entre sacerdotes de Judá y líderes de Samaria, en contra de Nehemías. La referencia a Salomón, quien peca por instigación de las mujeres extranjeras, alude igualmente a un problema de alianzas.²² En Esdras, en cambio, no encontramos una

¹⁹ Aclaramos aquí que esto no significa que no hay una preocupación expresa en Esd 9 por la separación de Israel y los pueblos extranjeros. Lo que sospechamos es que, en el contexto del retorno a Judá, la *golah*, particularmente el grupo de Esdras, definen como extranjeros a los judíos que no fueron exiliados.

²⁰ Una comparación de Esd 9-10 con Neh 13.23-31, que igualmente trata el problema de los matrimonios entre hombres judíos y mujeres denominadas extranjeras, resalta la ambigüedad que encontramos en Esd 9 respecto a los criterios que definen la extranjería de estas mujeres. Neh 13.23 señala claramente la nacionalidad de las mujeres extranjeras - asdodeas, moabitas y amonitas. No hay duda de que estos grupos vivían alrededor de y en Judá ya que son mencionados en otras partes del libro como quienes se oponen a la obra de reparación de la muralla de Jerusalén (cf. Neh 4.1).

²¹ “De sus hijos, la mitad hablaban asdodeo o la lengua de uno u otro pueblo, pero no sabían ya hablar judío.”

²² Según Daniel L. Smith-Christopher, “...la política de asociarse con descendientes de Amón y Moab es una referencia al liderazgo local,

acusación directa en contra de las mujeres. Ellas son amenazantes no por algo que hacen, sino por su presencia en la comunidad.

Algunos autores interpretan el uso que se hace de Dt 7.3 en la oración de confesión (9.12) de Esdras, como evidencia de un problema de infidelidad religiosa (seguimiento de otros dioses). Ciertamente Esdras cita la prohibición (“...tu hija no la darás a tu hijo, ni tomarás una hija suya para tu hijo”, pero no incluye la justificación que encontramos en Dt 7.4 (“porque apartaría a tu hijo de mi seguimeinto y serviría a otros dioses...”). Esta omisión es sorprendente y sugiere que la infidelidad religiosa (adoración de otros dioses) no es el problema principal que preocupa a Esdras en este texto. ¿Sería porque las mujeres “extranjeras”, como los “enemigos de la *golah*” en Esd 4.2, también adoraban a Yahvé?

4.3 Impuras por naturaleza

El vocabulario de los primeros tres versículos de Esd 9, indica una preocupación característica de la tradición sacerdotal por la separación (בְּדִיל), mezcla (עָרַב), santidad (קִדְּשׁ), infidelidad/profanación (מְעִיל). Según esta concepción, la presencia de las mujeres extranjeras en la comunidad es fuente de profanación e impureza.

La preocupación por la impureza y su identificación directa con las mujeres aparece también en un cambio sutil de terminología que encontramos en Esd 9.11, una referencia clara a Lv 18.27, donde la tierra de Canaán es declarada impura por las abominaciones de quienes vivían en ella. En Lv 18, la impureza generada por los pueblos es designada con la palabra טְמֵאָה, que describe impureza

mientras que en Esdras las categorías étnicas son más peyorativas que informativas” (“The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaen Community” en Eskenazi y Richards. *Second Temple Studies Vol 2*, 259. (Traducción nuestra).

generada por faltas morales, como también por contaminaciones varias (cf. Lv 11.4-8; 13.11-15). En Esd 9.11, en cambio, el redactor cambia la palabra más “genérica” טָמֵא, por נִדָּה, término utilizado en Lv para describir la impureza generada por la menstruación.

El uso que hace el narrador de Esdras de נִדָּה en este versículo, agrega a la falta moral una connotación de la impureza generada por una mujer como producto de un proceso fisiológico natural. La mujer no puede evitar esta impureza, no es algo que hace, *es producto de lo que ella es*. Su sola presencia en la tierra produce impureza. A la vez, opone, a nivel simbólico, la impureza de la mujer (deshecho, basura, inmundicia)²³ con la semilla santa masculina (זֶרַע הַקִּדְשׁ) de Esd 9.2. La impureza de los pueblos se deriva de lo que son, así como la impureza de la menstruación es propia de la biología de la mujer y no producto de acciones indebidas. En esta oposición simbólica entre lo santo y lo impuro, Israel (la *golah*), es identificado a partir de lo masculino y los pueblos de la tierra a partir de lo femenino. Encontramos en Esdras, entonces, que la extranjería de las נָשִׁים נְכַרְיֹת, tiene que ver con el hecho de *ser mujer*, independientemente de su condición étnica o cultural.²⁴

²³ Alonso Schökel. *Diccionario bíblico hebreo-español*, 479.

²⁴ La propuesta de que las mujeres extranjeras no son étnica y culturalmente extranjeras, ha sido planteada por diversos autores, aunque aún genera polémica. Talmon, por ejemplo, identifica el problema en el libro de Esdras como “un asunto interno Israelita, es decir, la pregunta sobre si los repatriados deberían separarse completamente de los efrimitas (y judaítas) palestinenses que no habían pasado por la experiencia del exilio o si deberían integrarlos a la comunidad”. (“The Emergence of Jewish Sectarianism”, 600). (Traducción nuestra). Ver también: Daniel L. Smith. *The Religion of the Landless*. Boloomington: Meyer-Stone Books, 1989, 98. Pocos, sin embargo, consideran la condición de género como elemento fundamental de esta “extranjería”. Ver Claudia Camp. *Wise Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 344.

5. Identidades amenazadas

Al igual que lo extranjero en el Antiguo Testamento, la mujer se ubica fuera del orden simbólico de la sociedad, lo que la convierte en una amenaza para la identidad definida desde los hombres. En Esd 9-10, el sacrificio de las mujeres – esposas y sus hijos – es justificable, según esta lógica. La figura de la mujer como representación de la infidelidad y el abandono de Yahvé que encontramos en este texto, refleja actitudes hacia la mujer que están presentes en la cosmovisión de quienes produjeron este y otros textos del Antiguo Testamento. ¿Cómo podemos entender esta identificación de la mujer con lo extranjero amenazante? El esfuerzo que encontramos en Esd 9, y otros textos,²⁵ por asignar a las mujeres extranjeras la responsabilidad por los conflictos políticos, económicos y sociales de Israel – interpretados teológicamente como infidelidad, impureza, abandono de Yahvé – es precisamente evidencia de que su participación social y religioso, como también su particularidad biológica, genera temor para una cosmovisión estructurada a partir de los hombres y lo masculino.

a) La mujer indispensable

Desde la perspectiva que encontramos en el Antiguo Testamento, la posición de las mujeres en la sociedad israelita era marginal. Sin embargo, ellas están identificadas en muchos de los textos con aspectos cruciales para la vida y la muerte de la comunidad. De ellas depende la descendencia; su esterilidad representa el fin del linaje. En el Antiguo Testamento la fertilidad es una bendición de Yahvé. La promesa de descendencia hecha a Abraham requiere necesariamente de una mujer para su cumplimiento.

²⁵ Ver, por ejemplo, las mujeres extranjeras anónimas de 1 Re 11.1ss; la historia de Jezabel a partir de 1 Re 16; Dalila en Jc 4; la mujer extranjera/extraña en Pro 1-8.

Pero este papel fundamental de la mujer en la sociedad, que transmite la bendición de Yahvé, la convierte también en amenazante por los procesos misteriosos relacionados con la fertilidad y la procreación – ella está, por decirlo así, en un ámbito que se considera reservado para lo divino, la creación de la vida. Esta capacidad reproductiva de la mujer, indispensable para la permanencia de la familia y la comunidad, y efectuada por medio de procesos biológicos incomprensibles, la convierten en fuente de misterio y temor.²⁶

En este contexto no es sorprendente que la preocupación por el orden que encontramos en Esd 9-10 aspire al control religioso y social de la mujer. Esta lógica relega a las mujeres al margen de la sociedad donde ellas marcan el límite entre el orden y el caos. Su identidad negada es, sin embargo, precisamente aquello que se requiere para asegurar la vida de la comunidad. Martha Reineke explica:

La religión frecuentemente distingue el orden del desorden, el pecado de la santidad, apelando a los cuerpos de las mujeres. Sus cuerpos, espacios de procesos que los hombres históricamente han percibido como misteriosos y potencialmente peligrosos, ofrecen un simbolismo gráfico de temas de preocupación última. Las mujeres cargan en sí el potencial para el orden y el significado, para el desorden y el caos en sus propios cuerpos...Dado que los cuerpos de las mujeres están más cercanamente asociados con los procesos de vida y muerte, autoridad ejercida sobre sus cuerpos es poder ejercida sobre las fuerzas mismas de la creación.²⁷

²⁶ "...el miedo que la mujer inspira al otro sexo se basa, sobre todo, en ese misterio, fuente de tantos tabúes, de terrores y de ritos, que la une, mucho más estrechamente que a su compañero, a la gran obra de la naturaleza y hace de ella 'el santuario de lo extraño.'" (Jean Delumeau. *El miedo en Occidente*. Trad. del francés. *Le peur en Occident*. Paris: Arthème Fayard, 1978. Madrid: Taurus, 1989, 473).

²⁷ Martha J. Reineke. *Sacrificed Lives. Kristeva on Women and Violence*. Bloomington: Indiana Univ, 1997, 108.

b) La mujer irresistible

Las mujeres también son descritas frecuentemente en términos de su atracción para los hombres. Esta atracción es presentada como la capacidad de las mujeres para engañar y desviar a los hombres. En algunos casos, la seducción de la mujer ayuda a derrotar a los *enemigos de Israel*, en otros, desvía a *Israel mismo*. Pero en todos los casos, resalta la capacidad seductora de la mujer como amenaza para el hombre.²⁸

La seducción representa, igualmente, lo que podríamos llamar una capacidad innata de la mujer que la convierte en amenazante para los hombres. Es lo que Gale Yee llama, el “arma de los débiles”.²⁹ El control social del hombre sobre la mujer es desafiado por la facilidad, con la que éste puede quedar “atrapado” en las redes de la mujer. El TestRub 5.4 articula claramente este temor: “Una mujer no puede vencer por la fuerza a un hombre, sino que lo engaña con artes de meretriz”.³⁰

c) La mujer independiente

El control de la sexualidad de la mujer, las leyes que regulan su vida social y religiosa, y la identificación de la mujer con la infidelidad, el mal y el ingreso de lo extranjero a Israel, reflejan un esfuerzo por negar el fortalecimiento de

²⁸ Por ejemplo: Judit (Jud 10.4), Dalila (Jc 16.15), las mujeres moabitas (Nm 25.1-2), Ester (Est 5.1a-b), la mujer extranjera/extraña de Proverbios (Pro 6.25).

²⁹ Gale Yee. *Poor Banished Children of Eve. Women as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2003, 48.

³⁰ Trad. de Antonio Piñero, en A. Diez Macho. *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol V*, Madrid: Cristiandad, 1987,34. La traducción de H.C. Kee, en James H. Charlesworth, ed. *Old Testament Pseudepigrapha Vol 1*, New York: Doubleday, 1985, 784, resulta todavía más clara: “For a woman is not able to coerce a man overtly, but by a harlot’s manor she accomplishes her villainy. Ver también, Sir 9.2: “No te entregues del todo a una mujer, no sea que te llegue a dominar. No te acerques a una prostituta, no sea que caigas en sus redes...”

los espacios de influencia de la mujer en la sociedad durante el período postexílico. No podemos desligar las luchas de poder que hemos identificado en los textos, de las relaciones de género que representan y refuerzan, y de las condiciones materiales que se encuentran detrás de ellas.³¹

Durante la monarquía se produjo un deterioro en el poder social de la mujer como resultado de las políticas de centralización. El ámbito de influencia de la mujer se redujo del clan a la familia nuclear, cuya importancia económica perdió fuerza. Durante y después del exilio, sin embargo, en ausencia de un poder político local centralizado, la familia y las relaciones de parentesco extendidas empezaron a adquirir mayor importancia en la organización de la sociedad. Según Eskenazi:

Si el énfasis en la familia durante el Israel premonárquico significó una distribución más equitativa del poder para las mujeres, entonces el resurgimiento de la familia como unidad socioeconómica significativa en el postexilio implica que hubo mayor poder para mujeres de lo que tenían durante la monarquía.³²

Esta autora propone, con base en sus estudios de la comunidad judía en Elefantina, que durante la época postexílica las mujeres realizaron funciones que delatan mayor libertad de actuación independiente en la sociedad: las hijas heredaban (incluso cuando habían hijos varones), las mujeres se divorciaban de sus esposos, compraban y vendían propiedades.³³ También encontramos pistas de

³¹ En su análisis de la simbolización de la mujer como malvada en el Antiguo Testamento, Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 25, señala: "Este análisis necesariamente requiere determinar las condiciones materiales que afectan relaciones de género reales y las resultantes contradicciones y conflictos, que juntos animan a la producción de esta ideología". (Traducción nuestra).

³² Tamara C. Eskenazi. "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era". *JSOT* 54, Jun (1992) 32-33.

³³ Eskenazi, *Shadows*, 25-31. Esto no significa necesariamente que lo mismo sucedía en Judá, pero sugiere, según Eskenazi, una nueva perspectiva del papel de la mujer en el judaísmo postexílico.

la participación activa de mujeres en el libro de Nehemías, donde mujeres colaboran en la construcción de los muros de Jerusalén (Neh 3.12), se oponen a la labor de Nehemías (Neh 6.14), y en Crónicas, donde mujeres (incluso extranjeras) figuran en la genealogía de Israel y donde a una mujer se le atribuye la construcción de ciudades (1 Cr 7.24).

Algunas autoras proponen que la existencia de una religiosidad enfocada sobre lo femenino, representó igualmente una amenaza para la religión normativa “masculina” propuesta por el deuteronomista y los profetas.³⁴ Esta religiosidad femenina se asocia particularmente con los cultos a las diosas.³⁵ En Jer 7.16-20 y 44.15-19, el profeta exhorta a las mujeres que adoran a una diosa llamada “la reina de los cielos”. El texto describe la actividad cúllica de estas mujeres: amasan tortas (7.18), queman incienso, hacen libaciones y ofrecen pasteles (44.17-19). Excavaciones arqueológicas han revelado un gran número de figuras de diosas; un indicador de la popularidad de las diosas en los lugares cúllicos y en las familias.³⁶

Lo anterior sugiere un contexto en el que las relaciones de género tradicionales eran desafiadas por una participación más amplia de la mujer en la sociedad. La necesidad de proteger los intereses de los hombres y su papel social dominante – su identidad – se ve amenazada no sólo por las funciones biológicas de la mujer y su capacidad de seducir a los hombres, sino también por los nuevos espacios

³⁴ Ver Phyllis Bird. *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1997, 81-102.

³⁵ Patrc D. Miller. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000, 38; Susan Ackerman. “The Worship of the Queen of Heaven” en Peggy Day, editora. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1989, 109-124.

³⁶ Miller, *The Religion of Ancient Israel*, 37; Adolphe Lods. Israel. Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a.de C.). Tomo XLI de *La Evolución de la humanidad*. México: UTEHA, 1956, 109-113.

sociales en los que éstas emergen. Este conflicto de identidades a nivel de las relaciones de género, se ve reflejado - a nivel teológico - en la identificación de la mujer con lo extranjero, lo impuro, aquello que amenaza la vida de Israel.

Conclusión

En el libro de Esdras, nos encontramos con un grupo de personas que vienen de una experiencia de desarraigo, dominación y cautiverio. No podemos dejar de reconocer que su supervivencia en estas condiciones es testimonio de la resistencia, esperanza y creatividad de este pueblo. Estas características, y la creciente y necesaria convicción de ser *el pueblo elegido* por Yahvé, les permiten reformular su identidad religiosa y cultural para fortalecerla, evitando así la asimilación. La teología que interpreta el exilio como castigo por la culpa de Israel, desemboca, en algunos sectores, en una identificación de lo extranjero como fuente de la infidelidad de Israel.

El rechazo de aquello denominado como “extranjero”, refleja la búsqueda de una comunidad de inmigrantes por establecer límites frente a la pérdida de las señales tradicionales de la identidad.³⁷ Dado que la identidad étnica - y, por consiguiente la definición de lo extranjero - es una construcción social producida como respuesta humana a circunstancias particulares,³⁸ podemos entender el relato de la expulsión de las mujeres extranjeras como una expresión de esta búsqueda de definición de la identidad. Es significativo, sin embargo, que en esta búsqueda, la mujer extranjera es asignada una función representativa de aquello que amenaza la comunidad. Las

³⁷ Eskenazi y Judd. “Marriage to a Stranger in Ezra 9-10”, 275.

³⁸ F. V. Greifenhagen. “Ethnicity In, With, or Under the Pentateuch. *JRS* Vol 3 (2001), pr 23. Versión electrónica: moses.creighton.edu/JRS/pdf/2001-1.pdf, pr. 5-8.

mujeres extranjeras median entre la vida y la muerte de la *golah*. Su presencia explica la infidelidad y el pecado, su expulsión adquiere un carácter expiatorio y salvífico para la comunidad.

Ante las diversas amenazas que encuentra la *golah* en su restablecimiento en Judá, en medio de diversas poblaciones – tanto judías como otras- el grupo de Esdras encuentra en la expulsión de las mujeres un medio para unir a la comunidad frente a un peligro común, fortaleciéndose así frente a la amenaza de desintegración. Hemos propuesto, sin embargo, que estas mujeres probablemente no eran extranjeras en sentido étnico/cultural, ni siquiera religioso. Su extranjería es definida a partir de su condición de mujer y su procedencia no exílica.

Pero la valoración de la mujer implícita en esta función que le es asignada, no sólo refleja las concepciones ya existentes respecto a la mujer en Israel, sino que también las refuerza y las perpetúa. La personificación de lo extranjero en la figura de la mujer refuerza y legitima un paradigma de relaciones sociales basado en la exclusión. Según este paradigma, las mujeres cargan con la responsabilidad de salvaguardar la integridad de la comunidad. La devoción religiosa legitima la muerte/expulsión /victimización de quienes son considerados “otros” - en este caso las mujeres, cuyo sacrificio es necesario para el bienestar de los fieles (según se definen a sí mismos). La inculpación de las mujeres refuerza y reproduce los estereotipos que asocian a las mujeres con el peligro, lo que influye en el espacio social, la legislación y la valoración de las mujeres en la cotidianidad.

Volvemos a nuestra inquietud inicial: *¿Cómo un grupo de personas que habían experimentado la exclusión y expulsión en carne propia, regresa a su tierra y, extrañamente, margina y expulsa a otros (otras), por ser diferentes.* La respuesta está en el texto, desde el primer versículo del libro de Esdras. La nueva comunidad judía, el cumplimiento de las esperanzas proféticas, el camino hacia la utopía del nuevo

Israel ubicada en su tierra, la identidad de esta comunidad en formación, surge desde y en complicidad con el poder político imperial. Desde el poder político y religioso, y desde lo masculino, se define lo que es normativo, lo que es puro, lo que es aceptable para Yahvé. No es de sorprender que de la alianza con el poder imperial y la legitimación religiosa de ese poder, broten los frutos que vemos en el texto: luchas de poder, marginación, exclusión y, como nota culminante, la expulsión de las mujeres – no mujeres extranjeras, sino mujeres extranjerizadas con el fin de asegurar la integridad y la hegemonía de un sector que busca ejercer su poder e influencia, su identidad, sobre los y las demás.

Y no es de sorprender que no escuchemos en el texto a las mujeres, a las víctimas. El narrador del libro de Esdras no quiere que escuchemos la historia de las mujeres. Está preocupado por lo que considera más importante – los problemas de los hombres. Pero nosotros podemos llenar los espacios vacíos con sus voces e identidad. La experiencia de las mujeres en Esdras nos dice algo del mundo del judaísmo postexílico, pero también de la actualidad. Nos desafía a descubrir al “otro” y a la “otra” cuya identidad es rechazada y silenciada por los “textos” de nuestro mundo hoy, controlados por la “migración” cultural y económica del mundo dominante y nos desafía a confrontar los mecanismos religiosos que refuerzan su silencio y su exclusión.

Bibliografía

Ackerman, Susan. "The Worship of the Queen of Heaven" en Peggy Day, editora. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1989, 179-194.

Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. Vol II: From the Exile to the Maccabees*. Traducido del alemán por John Bowden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

Alonso Schökel, Luis. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994.

Batten, Loring W. *Ezra and Nehemiah. International Critical Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1972.

Berquist, Jon. *Judaism in Persia's Shadow. A Social and Historical Approach*. Minneapolis: Fortress, 1995.

Bird, Phyllis. *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1997.

Blenkinsopp, Joseph. "Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History" en E.P. Sanders, editor, *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia: Fortress, 1981, 1-25.

_____. *Ezra-Nehemiah. OTL*. Philadelphia: Westminster, 1988
Brown, Francis, Samuel R. Driver y Charles A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon*. Massachusetts: Hendrickson Pub, 2000.

Camp, Claudia. *Wise Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Charlesworth, James H., ed. *Old Testament Pseudepigrapha Vol 1*, New York: Doubleday, 1985.

Cook Steike, Elisabeth. *La mujer como extranjera en Israel. Estudio exegetico de Esdras 9-10*. Tesis de maestría, inédita. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2004.

Day, Peggy, editora. *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1989.

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente*. Trad. del francés. *Le peur en Occident*. Paris: Arthème Fayard, 1978. Madrid: Taurus, 1989.

Diez Macho, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol V*. Madrid: Cristiandad, 1987.

Eskenazi, Tamara C. y Kent H. Richards. *Second Temple Studies Vol 2: Temple and Community in the Persian Period*. JSOTSup 175. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

Eskenazi, Tamara C. "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era". *Journal for the Study of the Old Testament* 54, Jun (1992)25-43.

Eskenazi, Tamara y Eleanore Judd, "Marriage to a Stranger in Ezra 9-10" en Eskenazi y Richards, eds. *Second Temple Studies Vol 2*, 1994,266-285.

Greifenhagen, F.V. "Ethnicity In, With, or Under the Pentateuch. *Journal of Religious Studies* Vol 3 (2001), pr 23. Versión electrónica: moses.creighton.edu/JRS/pdf/2001-1.pdf.

Humbert, P. "Les adjectifs zar et nokri et la 'femme étrangère' des Proverbes bibliques" en P. Humbert, *Opuscles d'un Hebraisant*. Neuchatel, 1958, 111-118.

Janzen, David. *Witch-hunts, Purity and Social Boundaries. The Expulsion of Foreign Women in Ezra 9-10*. JSOTSup 350, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002

Lods, Adolphe. *Israel. Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a.de C.)*. *La Evolución de la humanidad Tomo XLI*. México: UTEHA, 1956.

Maier, Johann Maier. *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*. Salamanca: Sígueme, 1996.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16. Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1990.

Miller, Patrick D. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

Myers, Jacob M.. *Ezra, Nehemiah. Anchor Bible*.. New York: Doubleday, 1965.

Ramírez Kidd, J.E. *Alterity and Identity in Israel. The 'ger' in the Old Testament*. BZAW. New York: Walter de Gruyter, 1999

Reineke, Martha J. *Sacrificed Lives. Kristeva on Women and Violence*. Bloomington: Indiana Univ, 1997.

Smith, Daniel L. *The Religion of the Landless*. Bloomington: Meyer-Stone Books, 198

Smith-Christopher, Daniel L. "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of the Post-Exilic Judaen Community" en Eskenazi y Richards. *Second Temple Studies Vol 2*, 1994, 243-265.

Talmon, Shemaryahu . "The Emergence of Jewish Sectarianism" en Patrick D. Miller Jr., et.al., editores, *Ancient Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 587-616.

van Houten, Christiana. *The Alien in Israelite Law. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 107*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 199.

Washington, Harold C. "The Strange Woman of Proverbs 1-9 and Post-Exilic Judean Society" en Tamara C. Eskenazi y Kent H. Richards. *Second Temple Studies Vol 2: Temple and Community in the Persian Period. JSOTSup 175*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 217-242.

Williamson, H. G. M. *Ezra, Nehemiah. Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson, 1985.

Yee, Gale. *Poor Banished Children of Eve. Women as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2003.

Mercedes Lopes

A sabedoria artista do universo

Provérbios 8,22-31

Introdução

A hermenêutica feminista de libertação tem procurado desconstruir conceitos e imagens de Deus geradas pelo patriarcado como forma e justificativa de dominação. Nos últimos anos, tanto a teologia feminista como a hermenêutica de libertação, têm explorado a relação entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza, buscando analisar a forma como a religião interage neste processo.¹ Um estudo sobre a metáfora ou o símbolo da sabedoria personificada, que aparece em Pr 8,22-31, poderá abrir uma janela para ver uma nova imagem relacional e prazerosa da divindade, que encontra suas delícias e encanto na humanidade, em vez de condená-la como desobediente e pecadora.

¹Rosemary Radford Ruether. "Introdução", em *Mulheres Curando a Terra – Mulheres do Terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião*. São Paulo: Paulinas, 2000, 7-8.

Certamente, já foram feitas muitas desconstruções das imagens patriarcais de Deus, mas faltam ainda trabalhos que contribuam para a elaboração de uma linguagem sobre Deus a partir das nossas experiências atuais e das nossas buscas. O esforço de resgatar uma imagem bíblica poética e atraente como a da senhora sabedoria poderá apresentar uma nova visão sobre a divindade de Israel, ou, no mínimo, tornar-se uma pergunta frente ao monoteísmo fundamentalista dos nossos tempos.

Utilizando métodos exegéticos combinados com a hermenêutica feminista, buscarei ver a situação que se oculta por trás deste texto (Pr 8,22-31) e qual a relação de poder que nele se expressa. Dentro deste marco, meu objetivo é contribuir para a criação de um novo olhar, um novo enfoque, uma nova relação entre nós e com a divindade, pois segundo Nancy Cardoso Pereira, “longe de ser uma possibilidade hermenêutica que se ergue em paralelo, reivindicando para si *status* e legitimidade, uma hermenêutica feminista participa da tentativa de abrir espaço à invenção do saber, ou melhor, a novos saberes que correspondam às experiências políticas e afetivas de redesenhar poderes e relações”.²

Como já mencionei acima, em Pr 8,22-31 encontramos o símbolo da *hokmah* personificada na figura de uma mulher que pré-existe à toda a criação e dela participa como artífice, ao lado de Yhwh. Segundo Silvia Schroer, a exegese tradicional não conseguiu estabelecer um consenso sobre o significado deste símbolo, nem identificar claramente suas raízes dentro do imaginário cultural e religioso do povo da Bíblia³. Sim, este texto é desconcertante, já que não se

²Nancy Cardoso Pereira. *Palavras...se feitas de carne – Leitura feminista e crítica dos fundamentalismos*. São Paulo: CDD, 2003, 39.

³Silvia Schroer. “A personificação da Sophia no livro da Sabedoria”, em *Eim Gott allein? – Jhwh Verehrung und Biblisch Monotheismus im Kontext der Israelischen und Altorientalischen Religionsgeschichte*. Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Hrsg.), Freiburg/Schweiz:Vanderhoeck & Ruprecht Göttingen, 1994, 543-558.

encaixa no sistema religioso patriarcal, dominador e excludente. Por isso, continua chamando e pedindo uma nova interpretação.

1. Um esforço de aproximação

Para interpretar o poema que se encontra em Pr 8,22-31, será necessário identificar as raízes da sabedoria em Israel e descobrir qual a influência dos povos vizinhos e das experiências cotidianas da casa, na tradição sapiencial de Israel. Também será necessário identificar a época e a situação na qual este texto foi escrito. Outra atividade importante será a tradução do texto hebraico e sua comparação com a Septuaginta, a fim de esclarecer termos importantes para a sua compreensão. Durante todo este processo, a hermenêutica feminista manterá minha consciência desperta, ajudando-me a formular perguntas que me permitam desconstruir as velhas armadilhas que mantêm este texto aprisionado.

1.1 Identificar as raízes da sabedoria do povo da Bíblia

O confronto entre diversos autores e autoras deixou claro que a sabedoria de Israel nasce da vida, da experiência e da reflexão iluminadas pela tradição religiosa do povo israelita. O intercâmbio com outros povos, através das diásporas, do comércio e dos casamentos foi enriquecendo a sabedoria de Israel. Na sua evolução histórica, Israel desenvolveu dois tipos de sabedoria: a sabedoria popular, que vinha do chão da vida das famílias, e a sabedoria da corte. No pós-exílio, quando se tornaram mais comuns as escolas de sábios, sua principal finalidade era elaborar um conhecimento que pudesse dar assessoria e legitimidade aos governantes e também formar os jovens no caminho da sabedoria. Mas as escolas dos sábios não somente inventaram os textos que deram continuidade à tradição sapiencial de Israel no período pós-exílico. Os mestres da sabedoria recolhiam e organizavam materiais que vinham das casas, das aldeias, das tradições culturais e religiosas

do povo bíblico, além de elaborar seus próprios textos. Tanto a sabedoria da casa, como a palaciana e a sabedoria compilada, ou elaborada nas escolas dos sábios, sempre foram influenciadas pela sabedoria dos povos vizinhos.

Silvia Schroer assinala que, “na área da mitologia refletida, as múltiplas imagens da *hokmah* foram influenciadas por Deusas egípcias, sírias, palestinas e da Ásia Menor, sendo possível comprovar-se especialmente a iconografia dessas deusas. Mas, também tradições intra-israelitas como, por exemplo, o modelo literário histórico das mulheres, esposas, mães conselheiras e sábias de Israel ajudaram a moldar a imagem da *hokmah* pós-exílica”.⁴ Como a autora tem uma longa e consistente investigação nesta área, já podemos inferir que por trás de Pr 8,22-31 tenhamos a memória de alguma destas deusas, mas é preciso seguir adiante com o processo de interpretação.

1.2 A época e a situação que deu origem ao texto

Vários autores e autoras consideram o final do período persa como uma hipótese bastante plausível para a redação da primeira e da última seções do livro dos Provérbios (1-9 e 31,1-31). O principal argumento para a datação de Pr 1-9 no final do período persa é literário. Esta seção do livro dos Provérbios seria anterior à obra de Ben Sirac, já que o autor do Eclesiástico deveria ter em mãos um exemplar completo de Provérbios, pois busca corrigi-lo, sobretudo em relação à imagem da sabedoria personificada (Eclo 1,1-20; 24). Outro argumento para situar Pr 1-9 no final da época persa está relacionado ao seu contexto histórico. As prolongadas guerras contra os gregos, que debilitaram o império persa, e as diferentes tendências internas ao judaísmo criaram um espaço que permitiu uma revisão do discurso sobre Deus, presente em

⁴Silvia Schroer. “Sabedoria”, em *Dicionário de Teologia Feminista*, organizado por Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann, Herlinde Pissarek-Herdelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann. Petrópolis: Vozes, 1997, 431.

outros textos bíblicos do pós-exílio (Rute, Jonas, Jó, Cântico dos Cânticos, etc.). Certamente o nosso texto (Pr 8,22-31) faz parte desta corrente teológica e literária que dialoga com as culturas presentes e reelabora um novo discurso sobre Deus.

Uma leitura atenta de Pr 1-9 ajuda-nos a perceber que esta primeira unidade do livro dos Provérbios está relacionada com a última unidade do livro, onde aparece a mulher sábia (Pr 31,1-9) e a mulher forte (Pr 31,10-31), formando desta maneira uma moldura para o livro. Silvia Schroer que a *hokmah* personificada, em Pr 1-9, e a mulher valente, em Pr 31, são parentes uma da outra, no sentido de que uma mulher é a sabedoria e a outra é a mulher sábia. Ambas têm funções que constroem e mantêm a casa; e ambas têm, à sua maneira, influência no espaço público.⁵ Ora, esta tradição da mulher sábia e forte está presente tanto na história de Rute como também no Cântico dos Cânticos. Os livros de Jó e de Jonas fazem uma séria reflexão sobre as imagens de Deus manipuladas por aqueles que estão no poder. Tudo parece indicar que o nosso texto (Pr 8,22-31) se insere nesta corrente.

1.3 Tradução e comparação entre o texto hebraico e o grego

Para uma melhor compreensão de Pr 8,22-31, traduzi todo o capítulo 8 do hebraico e o comparei com a tradução do texto grego da Septuaginta. A comparação entre o Texto Masorético e a Septuaginta mostrou como o texto hebraico foi entendido pela comunidade judaíta de Alexandria, no século IV ou começo do século III a.C. Há uma grande semelhança entre os dois textos (o TM e a LXX), mostrando aspectos importantes, como: a) O ambiente público e inclusivo, onde a sabedoria personificada dirige seus discursos a todas as pessoas que a escutam e acolhem sua

⁵ Silvia Schroer. "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", em *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont Feministischer Theologie*. Freiburg: HERDER, 1991, 163.

mensagem de vida; b) A insistência na justiça que aparece nos dois textos, não apenas através da repetição dos termos, mas na relação entre eles e, sobretudo, no acréscimo que faz a Septuaginta ao v.18, relacionando “posse de muitos e justiça”. c) A comparação entre o dois textos foi valiosa também para o esclarecimento de termos muito discutidos na história da interpretação de Pr 8,22-31. O esclarecimento mais importante foi sobre o sentido do termo *'âmôn*, no v.30. Apesar de toda discussão que já houve sobre esta palavra, podemos afirmar que *'âmôn* tem o sentido de “artista” ou “artífice”, em Pr 8,30, pois assim o entendeu a Septuaginta: como ἀρμόζουσα, mostrando a *hokmah* ao lado de Yhwh como arquiteta ou artífice da criação. Além disso, uma pesquisa de Wildderger apresenta a etimologia do termo *'âmôn* e confirma o seu sentido como artista ou artífice.⁶

Talvez esta insistência no sentido deste termo cause estranheza à leitora ou ao leitor deste artigo, mas considero importante resgatar este texto e permitir que a imagem da sabedoria ao lado de Yhwh fale por si mesma. Parece-me que uma preocupação pela recepção deste texto no Novo Testamento (Jo 1,1-18; Cl 1,9.25-28) levou alguns autores a insistir na tradução de *'âmôn* como “criança de colo” ou “criança querida”.⁷ Esta interpretação já se encontra na versão de Áquila, no 2º século d.C. No entanto, estudos atuais⁸ têm retomado este texto, buscando colocá-lo dentro do seu contexto de origem.

⁶ H. Wildderger em *'mn*, *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento*, editado por Ernest Jenni com a colaboração de Claus Westermann, Madrid: Cristiandad, 1978, Vol. I, 279. Segundo H. Wildderger, o termo *'ama'*, significa “artista” e encontra-se em Ct 7,2; Jr 46,25 e Pr 8,30; Para este autor *'ama'* não tem nada a ver com a raiz *'mn*, como se pensava anteriormente e, seguramente, se remonta, através do acádico *ummânû*, ao sumérico, que tem o sentido de “artesão”, “artífice”. H. Wildderger, insiste ainda que o sentido de *'âmôn* não é “criança mimada ou preferida”, mas “artista”.

⁷ Maurice Gilbert s.j., Jean-Noël s.j. *A Sabedoria e Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1985, 26-27.

⁸ Veja a bibliografia mínima indicada no final deste artigo.

Outro termo que merece atenção especial é *misaheqet* מִשְׁחֶקֶת. Sua raiz vem de שמח “riso”, “risada”. Expressa a alegria vivenciada nas festas profanas e também nas festas religiosas. Alegria que se manifesta em saltos de gozo (Jr 50,11), em “dança”, música e gritos de júbilo (1 Sm 18,6; 2 Sm 6,12.14; 1 Rs 1,40.45; Neh 12,27).⁹ O termo *misaheqet* מִשְׁחֶקֶת está no piel participio, feminino, singular, expressando a intensidade do verbo. Sua raiz é צחק, uma forma alternativa de שמח que no qal tem o sentido de “rir”. Em Pr 31,25, a mulher forte “ri do futuro” וְתִשְׁחֶק, dando a entender que, por ser competente ela pode viver sem preocupação. O hifil de צחק expressa o “caçoar”. Em 2 Cr 30,10, os israelitas do norte recebem um convite de Ezequias para participarem da Páscoa de Jerusalém e “riam” ou “caçoavam” מִשְׁחֶקֶת dos seus mensageiros. Já o piel avança na direção de conceitos mais positivos. Em Gn 26,8, Isaque foi visto “divertindo-se” מִצְחֶק com sua mulher, Rebeca.¹⁰ Em todo o Antigo Testamento, este verbo nesta forma de piel participio feminino, só aparece aqui, e repetido duas vezes (Pr 8,30-31).¹¹ Por isso, traduzi *misaheqet* מִשְׁחֶקֶת por *dançava*.

Depois destas explicações sobre a tradução, vejamos o texto e sintamos sua beleza e seu ritmo:

“Yhwh me criou¹² no princípio do seu caminho
desde antes de suas obra, desde então

⁹ E. Ruprecht, em “alegrarse”, *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, editado por Ernest Jenni com a colaboração de Claus Westermann. Madrid: Cristiandad, 1978, v.II, 1043.

¹⁰ R. Laird Harris, Gleason L., Archer Jr., Bruce K. Waltke. *Diccionario Internaiconal do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, 1281. A ARA (Almeida revisada e atualizada) e a BJ (Bíblia de Jerusalém) traduzem este termo por “acariciava”, enquanto a TOB (Traduction oecuménique de la Bible) traz *s’amusait* “se divertia”.

¹¹ Pesquisa feita no programa Bible Works 5 – distribuído por Hermeneutika, Computer Bible Research Software, serie BW40-00024228.

¹² O sentido verbo hñq. tem sido muito discutido pelos estudiosos. Ele aparece 66 vezes na Bíblia Hebraica e somente em 6 vezes traz o sentido de ato criativo. Esta nos parece ser uma delas. O melhor argumento é que a Septuaginta entendeu assim o verbo צָרָא como *criar* (κύριος ἔκτισέν

desde a eternidade fui estabelecida¹³
 desde o princípio de origens da terra,
 quando não havia abismos, fui gerada¹⁴
 quando não havia mananciais abundantes de água
 antes que as montanhas fossem assentadas
 antes das colinas, fui gerada.
 enquanto não fez terra e desabitados e princípio de
 pós do universo
 quando preparou (os) céus, lá eu (estava),
 quando traçou um círculo sobre faces de abismo,
 quando firmou os céus em cima,
 quando fortaleceu (as) fontes do abismo,
 quando pôs ao mar sua norma,
 para que as águas não ultrapassassem sua boca,
 quando estabeleceu os fundamentos da terra.
 E era junto dele artífice,
 sendo suas delícias dia-a-dia,
 dançava¹⁵ diante dele todo o tempo,
 dançava no universo, sua obra,
 e me deliciava com a humanidade.” (Pr 8, 22-31)

1.4 A estrutura literária de Pr 8

Este poema (Pr 8,22-31) faz parte de uma unidade maior, que é o capítulo 8 do livro dos Provérbios e pertence à primeira seção do livro (Pr 1-9). Inicialmente veremos a

με ἀρχὴν οὐδὼν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ O Senhor criou-me no princípio do seu caminho para obra sua, conferir Pr 8:22), há estudiosos e tradutores que rejeitam a idéia de criação e apresentam a hipótese de “gerar”, baseando-se em Gn 5,12; Dt 32,6.18; Sl 90,2. Assim, a Sabedoria teria sido gerada.

¹³ מְבִרָה está no nifal, com sufixo de 1ª pessoa. O verbo בָּרָה tem a ver com o culto e pode significar *fazer uma libação sagrada*. Uma tradução possível seria: *desde o princípio fui cultuada*.

¹⁴ מְבִרָה aparece repetido nos v. 24 e 25. Ao mesmo tempo que faz parte da poesia, a repetição tem a ver com o campo semântico da criação.

¹⁵ Ao traduzir *misaheqet* מִסְחֶקֶת por “dançava”, procurei ser fiel tanto à raiz do verbo, como ao seu tronco (piel participio). Dançava no universo fecha esta sub-unidade, em sintonia com a semântica das palavras anteriores: junto de Yhwh, a *hokmah* realiza com arte a obra da criação, ao mesmo tempo que causa prazer na sua relação com Yhwh, ela encontra prazer na sua relação com a humanidade e dança de alegria diante de Yhwh e do universo.

estrutura do capítulo 8, para em seguida ver a estrutura interna do nosso texto (Pr 8,22-31).

O capítulo 8 do livro dos Provérbios possui uma coesão interna formada pela metáfora da sabedoria personificada que se auto-revela, chamando para um encontro com ela e oferecendo seus ensinamentos e dons. Há uma evolução desta figura, chegando a ser apresentada como imagem de Deus nos v. 30-31. A estrutura deste capítulo é formada por quatro unidades ao mesmo tempo distintas e entrelaçadas:

Estrutura de Pr 8,1-36

A – convite e exortação da sabedoria (v.1-11)

1 – a sabedoria é apresentada como uma profetisa que grita em lugares públicos (v.1-3).

2 – em primeira pessoa ela mostra a importância e o valor dos seus ensinamentos (v.4-11).

B – a sabedoria se revela como a grande promotora da justiça (v.12-21)

1 – exaltação dos dons da sabedoria (dons messiânicos cf. Is 11) (v.12-16).

2 – mostra as conseqüências da relação pessoal com a sabedoria (v.17-21).

B' – a sabedoria é parceira de Deus na criação (v.22-31).

1 – a sabedoria existe desde antes da criação (v.22-25).

2 – a sabedoria é artífice da criação, junto de Yhwh (v.26-31).

A' – exortação da sabedoria e convite à decisão (v.32-26).

1 – promete felicidade para quem a escuta (v.32-34).

2 – desafia a escolher entre a vida e a morte (v.35-36).

Percebe-se uma estrutura concêntrica na elaboração de Pr 8,1-36, formada pelo gênero instrução com suas motivações e exortações. Este gênero aparece no início (8,1-11) e no final do capítulo 8 (v.32-36), formando a inclusão para os dois poemas revelatórios da sabedoria (v.12-21 e v.22-31). Estes dois poemas, ao mesmo tempo em que

recolhem a tradição sapiencial de Israel, apresentam também a nova situação em que se encontram as famílias de Judá, no final do império persa, e as circunstâncias que lhes permitem expressar com mais liberdade suas experiências religiosas ligadas à vida da casa e da comunidade.

Análise literária de Pr 8,22-31

Cria-se nos v.22-31 um espaço e um tempo cósmicos caracterizados pela preposição inicial “desde”, repetida com algumas variações entre os v.22 e 24: “desde antes de suas obras”, “desde então”, “desde a eternidade”; “desde o princípio”; “desde as origens”. Esta elaboração poética, repetida como se fosse um refrão, cria um tempo anterior à própria criação, para indicar que a sabedoria é pré-existente. A forma que expressa o tempo primordial muda no v.25, passando a ser indicada pelo advérbio quando; “quando estabeleceu os céus”. Em quase todos os verbos da sub-unidade (v.24-29), encontramos este *quando* inicial. Vem repetido 9x nos v. 24.25.27(2x), 28(2x), 29(2x), criando um ritmo intenso de expectativa que desemboca na expressão conclusiva: “e era junto dele artífice” וְאֵתְּוֹ אֱמֵן (v.30). Toda a construção deste poema está direcionada para este verso em que a sabedoria se apresenta como artífice do universo ao lado de Yhwh. Este é o ponto alto, não só deste capítulo, mas de toda a primeira seção do livro dos Provérbios (1-9).

2. De onde vem este símbolo?

Como vimos anteriormente, as múltiplas imagens da *hokmah* foram influenciadas por Deusas egípcias, sírias, palestinas e da Ásia Menor, sendo possível comprovar-se especialmente a iconografia dessas deusas. Além disso, o ícone da *hokmah* ao lado de Yhwh certamente faz parte do imaginário simbólico sírio-palestinense onde eram comuns os casais de deuses. Mas, este símbolo está construído, também, a partir da situação da mulher, da casa, das famílias, na época do pós-exílio.

Nas suas lidas e relações diárias, a mulher israelita conquista espaço para expressar suas “experiências culturais primárias” e participar da elaboração de um caminho que leva à vida, oferecendo elementos para a elaboração de uma revisão do discurso sobre Deus e, ao mesmo tempo, apresentar uma visão prazerosa do trabalho e do universo. Supõe-se que Pr 8 não seja uma obra exclusivamente das mulheres, mas o grupo que o elaborou conta com a participação de mulheres sábias e representantes da “cultura das mulheres”,¹⁶ que ajudam a abrir novos horizontes para o futuro, a partir da experiência de enfrentamento com as contradições de sua época.

Esta é a nova consciência que está na origem do símbolo da sabedoria personificada. Um símbolo que surge como expressão de uma nova visão da mulher e do homem em suas relações diárias, em sua visão do trabalho e como expressão da sua experiência religiosa. Visão que é fiel às tradições do povo israelita e ao mesmo tempo inteiramente inovadora, abrindo um novo horizonte para a luta das mulheres. Este símbolo da *hokmah* ao lado de Yhwh, em artística parceria, tem suas raízes no antigo culto de Yhwh com sua consorte¹⁷ e ao, mesmo tempo, carrega toda uma tradição ética que marca a história de Israel, em sua luta pela justiça e pelo direito dos pobres.¹⁸

¹⁶ Recolho esta expressão de Fokkelien van Dijk-Mrmmes, em seu artigo “Rute: Produto de uma cultura das mulheres?”, em Athalya Brenner (organizadora). *Rute a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2002, 179-185.

¹⁷ Judith Hadley. “Yhwh e “sua Asera” – Evidências arqueológicas e culturais para o culto às Deusas”, em Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Organizadores). *Um Deus somente? – A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da religião de Israel e do antigo Oriente*. Suíça/Friburgo: Vanderhoeck & Ruprecht Göttingen, 1994, 235-268.

¹⁸ A tradição da justiça encontra-se no poema anterior, Pr 8,12-21. Aqui, é importante lembrar que todo o capítulo 8 está entrelaçado, através de uma estrutura concêntrica, formada pelo gênero Instrução ou exortação no começo.

3. Este texto não é estranho às experiências do povo bíblico

A identidade do povo de Israel é marcada pela experiência e de serem resgatados da escravidão do Egito e da dependência tributária dos reis cananeus, por um Deus libertador dos pobres. A celebração permanente dessa memória e o compromisso religioso de lutar pela justiça, promovendo o direito dos pobres, mantêm a identidade do povo israelita em meio aos grandes impérios, com suas imposições culturais. O conflito com os deuses e deusas dos povos vizinhos está relacionado com sua cooptação por sistemas exploradores dos pobres, ou por visões androcêntricas e posturas patriarcais dos dirigentes do povo bíblico.

4. Uma teologia contextualizada e libertadora

Em Pr 8, a sabedoria exorta seus ouvintes em ambientes públicos e muito movimentados. Quer ser escutada por todas as pessoas. Ela não fica na casa, nem se coloca na escola dos mestres da sabedoria ou no ambiente do templo. Vai para as praças, mercados, lugares altos e portas da cidade; espaços onde se realiza o comércio, se consolidam os negócios e se administra a justiça. Quer que se voltem para ela, pois é portadora de uma força criadora e de um ensinamento que estabelece a justiça e traz a felicidade. Em todo o capítulo 8 de Provérbios, fala-se em justiça social e harmonia cósmica. É dentro deste referencial simbólico, altamente teológico e fiel às experiências religiosas geradoras do povo de Israel, que a *hokmah* é apresentada como parceira de Yhwh. Envolve esta apresentação uma teologia contextualizada e libertadora, elaborada em diálogos e reflexões entre diferentes sujeitos, nas casas, famílias e comunidades.

Deste modo, ao mesmo tempo em que o poema da criação (Pr 8,22-31) torna-se totalmente inovador, verifica-se que está em sintonia com as raízes culturais antigas do povo

de Israel. Nesse sentido, é muito esclarecedora a frase de Marshall Sahlins: “A cultura funciona como síntese de estabilidade e mudança, passado e presente, diacronia e sincronia... Toda mudança prática também é uma reprodução cultural.”¹⁹ Em nosso caso, a mudança prática se daria nas relações entre homem e mulher, nas casas, nas aldeias e na sociedade israelita, e a reprodução não seria somente cultural, mas ideológica e religiosa, exigindo uma nova postura frente à divindade e a elaboração de um novo discurso sobre Deus. Esta é a situação e também a nova proposta que se manifestam no poema de Pr 8,22-31.

5. Concluindo sem terminar

Este milênio novo caracteriza-se, entre outras coisas, por uma busca de harmonia e de integridade nas relações, sem deixar de lado a luta pela justiça, na militância cidadã para a transformação da sociedade. Esta busca exige uma radical mudança em nossa postura frente ao mundo, em nossas relações com a divindade, com nosso corpo e com todos os corpos, superando todo tipo de dominação que gera dualismo hierárquico a partir das diferenças de gênero, classe social e raça/etnia. As imagens masculinas de Deus legitimam as desigualdades estruturais e geram uma cultura dividida, partida, fragmentada. É neste sentido que recolho estas palavras da teóloga sul-coreana Chung Hyung-Kyung: “Em muitas partes do mundo a hipótese do dualismo orienta a vida do ser humano. Nosso corpo e nosso espírito, nossas emoções e nossa mente, nosso mundo e Deus, a imanência e a transcendência, as mulheres e os homens, os negros e os brancos, os pobres e os ricos, uma lista interminável de divisões e de polaridades se impõem como uma ‘cultura escindida’, na qual o último termo da polaridade é mais valioso e importante que o primeiro. A ‘cultura escindida’ gera seres de ‘personalidade escindida’.

¹⁹ Marshall Sahlins. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, 180.

Nesta cultura, estamos separados de nós mesmos. Esquecemos que todos viemos da mesma fonte de vida, Deus, e que todos os fios da nossa vida estão interrelacionados. 'No princípio foi a relação'. O desejo divino de relação com o cosmo deu origem ao universo. Depois de havê-lo criado, Deus sentiu que lhe agradava e que era belo. Era formoso porque estava na relação adequada, e porque nele não havia exploração, nem divisão. Tinha sua própria integridade; todos os seres dançavam ao ritmo de Deus."²⁰

Ao apresentar a *hokmah* dançando no universo depois de terminar a obra da criação ao lado de Yhwh, o poema de Pr 8,22-31 está "redesenhando novos poderes e novas relações". Neste sentido, este é um texto bastante atual que poderia ser mais conhecido e explorado. Deixo aqui minha pequena contribuição e espero encontrar parceiras e parceiros para realizar um debate sobre este texto.

Bibliografia

Bekkenkam, Janneke e Fokkeliën van Dijk. "O cânon do Antigo Testamento e as tradições culturais das mulheres", em Athalya Brenner (organizadora). *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Claudia V. Camp. *Wisdom and femine in the book of Proverbs*, Decatur (U.S.A.): Almond, Bible and Literature Series 11, 1985.

Severino Croatto, José. "A deusa Asera no antigo Israel – A contribuição epigráfica da arqueologia", em RIBLA n° 38, *Religião e erotismo - Quando o Verbo se faz carne* (2001) 32-44.

²⁰ Chung Hyung-Kyung, "Justiça, paz e integridade da relação", em Sétima assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Canberra – Austrália, fevereiro de 1991, Documento PL3.3, 6.

_____. “A sexualidade da divindade” – Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus”, em RIBLA n° 38, *Religião e erotismo - Quando o Verbo se faz carne* (2001)16-31.

Day, John. “Yhwh e os deuses e deusas de Canaã”, em Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Organizadores). *Um Deus somente? – A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da religião de Israel e do antigo Oriente*. Freiburg/Schweiz: Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht 1994, 181-196.

Deifelt, Wanda. “Temas y metodologias de la teología feminista”, em Revista Alternativas, *Teología y Genero*, Manáguá: Editorial Lascasiana, Ano 10, n° 26, Julho-Dezembro de 2003, 61-78.

Hadley, Judith. “From Goddess to literary construct: the transformation of asherah into hokmah”, em Athalya Brenner e Carole Fontaine (orgs). *Reading the Bible – Approches, methods and strategies*. Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1977, 360-399.

_____. “Yhwh e ‘sua Asera’ – Evidências arqueológicas e culturais para o culto às Deusas”, em Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Org). *Um Deus somente? – A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da religião de Israel e do antigo Oriente*. Freiburg/Schweiz: Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht 1994, 235-268.

Kayatz, Christa. *Studien zu Proverbien 1-9: eine form- und Motiugeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 22*. Neukirchen-vluyn: Neukirchener Verlag, 1966, esp. 80-93.

Klopfenstein, Martin A. “A Ressurreição da Deusa na sabedoria tardia de Israel, em Pr 1-9?”, em Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Org). *Um Deus somente? – A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da religião de Israel e do antigo Oriente*. Freiburg/Schweiz: Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1994, 531-541.

Lete, Gregorio del Olmo. *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

_____. “Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico”, em Guillermo Hansen (editor). *Los Caminos inexauribles de la palabra - Homenaje a José Severino Croatto*. Buenos Aires: LUMEN-ISEDET, 2000, 115-132.

O' Brien, M. "A natureza do monoteísmo bíblico: experiência e ideologia", em *Concilium*, vol. 289 (Deus: Experiência e Mistério), Petrópolis: Vozes (2001/1) 69-77.

Perdue, Leo G. "Wisdom Theology and Social History in Proverbs 1-9", em Michael L. Barré, (editor). *Wisdom, Yo Are My Sister*. Washington: The Catholic Quartely Monograph Series 29, 1997, 78-101.

Pixley, Jorge. "Deus, um pomo de discórdia na Bíblia Hebraica", em *Concilium* vol. 294, (As muitas vozes da Bíblia), Petrópolis: Vozes (2002) 9-24.

Rad, Gerhard Von. *La Sabiduría en Israel - Los Sapienciales, lo sapiencial*, Madri: Edições Fax, 1973.

Reimer, Haroldo. "Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel", em *Fragmentos de Cultura*, Goiânia: UCG/SCG, (v.13, nº 5, set./out. 2003) 967-987.

Schüssler Fiorenza. Elisabeth. "Yeast of wisdom or stone of truth: Scripture as a site struggle", em Guillermo Hansen (editor). *Los caminos ineuxauribles de la Palabra*. Homenaje a José Severino Croatto. Buenos Aires: LUMEN – ISEDET, 2000, 67-89.

_____. *Jesus Mirian's child. Sophia's Prophet*. New York: Continuum, 1994.

Schroer, Silvia. "A personificação da Sophia no livro da Sabedoria", em Walter Dietrich/Martin A. Klopfenstein (Org). *Um Deus somente? – A adoração a YHWH e o monoteísmo bíblico no contexto da religião de Israel e do antigo Oriente*. Freiburg/Schweiz: Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht 1994, 543-558.

_____. "Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", em *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont Feministischer Theologie*, Freiburg: Herder, 1991, 151-182.

Westermann, Claus. *Roots of Wisdom –The oldest proverbs of Israel and other peoples*. Louisville /Kentuky: John Knox Press, 1995.

Tânia Mara Vieira Sampaio

**A esperança de reverter a
“vida severina” nos vem
de uma criança
- um diálogo entre Isaías 9.1-7
e literatura brasileira -**

1. Introduzindo eixos de diálogo e inspiração

A aproximação do texto bíblico que leva em conta tanto os limites como os horizontes dos referenciais exegéticos e a estes agregam posturas epistemológicas novas tem o potencial de possibilitar a abertura do texto a sentidos ainda não descobertos, muito provavelmente porque a respeito deles nada se questionou ainda. A ruptura com mecanismos de controle dos textos e de seus sentidos para a vida está no horizonte desse diálogo bíblico com Irene Foulkes e os muitos amigos e amigas da reflexão bíblica latino-americana. Pessoalmente, preciso confessar, que seus textos foram fundamentais para que eu tivesse coragem de enfrentar novamente os textos do Novo Testamento, ou Segundo Testamento.¹

Considerando que a ciência exegética é um saber construído e permeado de questões de poder – portanto,

¹Para um aperitivo indico os artigos de Irene Foulkes nas RIBLAs de nº 15 e 25, ver em bibliografia.

passível de ser desconstruída, reconstruída e construída a partir de novas bases e critérios. Uma proposta de caminho/método é a de selecionar perguntas que revelem condições concretas de vida, por exemplo, indagações sobre os processos de relações sociais que ocorrem no texto; condições favoráveis ou não a uma experiência de dignidade; problemas que se apresentam; construção das identidades de gênero, classe, etnia e de geração; estigmas e preconceitos então organizados; articulações de caminhos alternativos no texto; e as possíveis realidades obscurecidas pelos interesses de redatores e leitores. Somente depois desse caminho de contato com as pessoas dá para nos aproximarmos da experiência diante do sagrado que elas vivenciam em suas histórias cotidianas.

Qualquer interlocução com a experiência vivida e transmitida no texto bíblico passa pela mediação de um texto fixado há muito tempo que sofreu acréscimos de redações posteriores. O texto de que dispomos resulta da fixação material de uma memória de alguns anos, o que pode provocar a autonomia dele em relação ao autor, até mesmo à intenção primeira, aos destinatários primitivos e ao seu contexto histórico. Ainda que seja preciso admitir que todo texto carrega limites inerentes ao processo de fixação pelo ato da escrita, não se pode sucumbir a um processo de fixidade interpretativa. Especialmente, àquelas calcadas em estereótipos que descaracterizam determinados grupos sociais.

É preciso enfrentar a fixidade normativa com outra característica inerente a um texto: sua riqueza semântica e abertura polissêmica. Torna-se fundamental considerar que a Bíblia não é “um depósito fechado que já disse tudo”², mas que cabe à seleção de instrumentos teóricos possibilitar a explicitação de sua “reserva de sentido”. Esse caráter polissêmico acompanha a dinâmica e pluralidade das experiências humanas, sempre que conferem sentido

²Cf. J. Severino Croatto. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986, 7.

à sua existência. Desse modo, o caminho selecionado é o de estabelecer perguntas novas durante o processo exegético-hermenêutico para recriar horizontes de compreensão do texto. A reflexão acerca do método de aproximação do texto bíblico, requer a análise, ainda que breve, de alguns pressupostos das ciências exegéticas.

Na arte de compreender um texto emerge, simultaneamente, a pluralidade de sentidos que lhe é própria e a mediação para a auto-revelação de quem empreende a leitura³. Tal compreensão não se restringe apenas à projeção no texto, implicando, também, expor-se a ele e reconhecer que há textos que não acolhem essa auto-exposição ou não permitem a revelação de quem os lê. É por essa razão que a aproximação de um texto bíblico traz luz não apenas às riquezas do próprio texto, mas também aos impasses de quem o interroga, revelando a busca de conhecimento desse sujeito, bem como sua produção de saber, subjetividade, parcialidade e seletividade, traços culturais e históricos e sua pertença social.

2. Um diálogo com a profecia inspirado no poema

Nessa dinâmica da exegese e da hermenêutica bíblica proponho uma releitura do texto profético de Isaías buscando revisões da imagem do messias forte, rei que não foi o anunciado, ao contrário, uma pequena criança nascida é a força anunciada para reverter horizontes. Um paralelo que há muito me inspira a visitar o texto de Isaías, encontra-se no belo poema de João Cabral de Melo Neto, intitulado "Morte e Vida Severina". Neste poema, o retirante chamado Severino começa seu êxodo do sertão

³Nas palavras de Ricoeur, "Aquilo de que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo. Esta proposição não se encontra atrás do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas diante dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é compreender-se diante do texto.", Paul Ricoeur. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977, 57-58.

nordestino brasileiro, marcado pela seca e pela morte cotidiana. Ele segue seu caminho em busca de uma vida que seja menos “severina”⁴ que a conhecida a cada nova experiência. Assim ele se apresenta:

— o meu nome é Severino,
 (...) como há muitos Severinos
 (...). Como então dizer quem fala
 ora a Vossas Senhorias?
 (...) Somos muitos Severinos
 iguais em tudo na vida:
 na mesma cabeça grande
 que a custo é que se equilibra,
 no mesmo ventre crescido
 sobre as mesmas pernas finas,
 e iguais também porque o sangue
 que usamos tem pouca tinta.
 E se somos Severinos
 Iguais em tudo na vida,
 morremos de morte igual,
 mesma morte severina (...).
 Somos muitos Severinos
 iguais em tudo e na sina:
 a de tentar despertar
 terra sempre mais extinta,
 a de querer arrancar
 algum roçado da cinza.⁵

O desejo de vida vem afirmado em cada palavra, vem proclamado nos mundos de sentidos que transbordam das imagens provocadas pelas palavras medidas de Severino. Seu propósito é ser presente na vida de quem o ouve, a quem ele dirige sua palavra e quer que o conheçam. As afirmações de sua identidade estão construídas na igualdade percebida em relação a

⁴Há uma riqueza semântica na expressão “severina” que é utilizada na poesia e no imaginário brasileiro para indicar uma realidade severa e dura de muita escassez e ausência de possibilidades de vida. Também é nome comum de homens e mulheres dessa região do país.

⁵João Cabral de Melo Neto. *Melhores Poemas de João Cabral de Melo Neto*. Seleção de Antonio Carlos Secchin. 8.^a ed. São Paulo: Global, 2001, 84.

tantos severinos e severinas e, simultaneamente, na diferenciação almejada.

O caminho de dizer sua história de vida, e seu sonho de não render-se à morte severina, ainda que a vida o seja, provoca um movimento de retirada constante e interminável daqueles impasses que o cotidiano lhe apresenta. A ausência sentida é enfrentada na palavra "bem-dita" que faz presente o desejo de vida, a utopia da dignidade em vida e em morte severinas. Em seu caminhar constante vai se deparando com a morte, mas é surpreendido com o nascimento de uma criança e a esperança de vida gerada em todos que dela se aproximam.

A cada palavra pronunciada por Severino em busca de reverter sua sina e a de muitos ele faz da ausência de vida seu forte desejo de inaugurar o tempo futuro com. As palavras, tanto do poema brasileiro como da profecia de Isaías fazem um eco que expressam ausências sentidas e antecipam, aproximando do cotidiano, os horizontes imaginados. Rubem Alves aponta a mediação da palavra como presença que reclama as ausências percebidas, ausências essas que não são diferentes de desejos e esperanças manifestas. "Palavras, nada mais que palavras. Mas as palavras são ais, suspiros, profecias. E com elas se constroem mundos. (...) os universos se constituem pelo poder das palavras, grávidas de desejos."⁶

Isaías 9.1-7 é um dos poemas fundamentais da profecia para anunciar a dignidade e paz cotidiana. Anseio da experiência humana e anúncio profético encontram-se em um tempo de muitas dificuldades. Anúncio de futuro que se encontra com esperanças tecidas desde um tempo do passado e irrompe o presente com novidades. Paz que tem corpo de menino. Rosto de criança recém-nascida. A vida invade o cotidiano e pede passagem para acontecer. Passagem como aquela da experiência de Israel no caminho de saída do Egito para a vida nova. Para um caminho de

⁶Rubem Alves. *Variações Sobre a Vida e a Morte*. São Paulo: Paulinas, 1982, 71-75.

libertação e construção do novo. Curioso é que a esperança de Paz e Dignidade alia-se à promessa do nascimento de um menino.

Mas para a terra que estava aflita não continuará a obscuridade. Deus nos primeiros tempos tornou desprezível a terra de Zebulom e a terra de Naftali; mas, nos últimos, tornará glorioso o caminho do mar, além do Jordão, Galiléia dos gentios.

O povo que andava em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região da sombra da morte, resplandeceu-lhes a luz.

Tens multiplicado este povo, a alegria lhe aumentaste: alegram-se eles diante de ti, como se alegram na ceifa e como exultam quando repartem os despojos.

Porque tu quebraste o jugo que pesava sobre eles, a vara que lhes feria os ombros e o cetro do seu opressor, como no dia dos midianitas;

porque toda a bota com que anda o guerreiro no tumulto da batalha e toda a veste revolvida em sangue serão queimadas, servirão de pasto ao fogo.

Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o governo está sobre os seus ombros; e o seu nome será:

*Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte,
Pai da Eternidade, Príncipe da Paz;*

Para que se aumente o seu governo, e venha paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, para o estabelecer e o firmar mediante o juízo e a justiça, desde agora e para sempre. O zelo de Iahweh dos Exércitos fará isto.

(Isaías 9.1-7)

O cotidiano de muitas pessoas, em especial de mulheres viúvas e crianças órfãs, estava marcado pelo empobrecimento, pela violência das guerras, pela dificuldade do trabalho e por pressões econômicas internas e externas. Os homens morriam nas guerras e as mulheres e crianças aumentavam na cidade de Jerusalém. Esta realidade desafiou a profecia a ser mais forte e contundente em sua críticas e proclamação de esperança, ao denunciar: *Os teus príncipes são rebeldes e companheiros de ladrões; cada um deles ama o suborno e corre atrás de recompensas. Não defendem o direito do órfão, e não chega perante eles a causa das viúvas.* (Is 1.23).

A criança proclamada em Is 9.6 não é a primeira a nascer trazendo novidades no anúncio profético. Parece ser fundamental à profecia isaiânica articular sua crítica política-econômica-religiosa ao anúncio de um tempo novo inaugurado pela chegada das crianças.

*Iahweh mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem
conceberá e dará à luz um filho e lhe
chamará Emanuel... (Is 7.14)*

*Fui ter com a profetisa; ela concebeu e deu à luz um filho.
Então, me disse o Senhor: Põe-lhe o nome de Rápido-
Despojo-Presa-Segura (Is 8.3)*

*Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o
governo está sobre os seus ombros; e o seu nome será:
Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da
Eternidade, Príncipe da Paz (Is 9.6)*

*Do tronco de Jessé sairá um rebento,
e das suas raízes, um renovo. (Is 11.1)*

Corpos grávidos e crianças nascidas são convites a dizer não ao militarismo, à corrupção do espaço religioso, ao enriquecimento às custas do sofrimento do camponês, à altivez das mulheres de classes abastadas, à pressão tributária para alianças com o império assírio que se fortalecia na época.

Quando lemos este texto de Isaías 9 ao lado dos demais, temos de nos perguntar: Qual o anúncio feito aqui? Qual é o problema de fundo apresentado? Em que este problema contrasta com o anúncio profético?

O texto de Isaías 9 retoma elementos da história antiga do povo de Israel, quando este construía seu processo de libertação e afirmava a possibilidade de mudar os rumos do tempo presente. Unindo cantos de ação de graças pelo fim do jugo opressor e fim das guerras (vv 1-5) com a notícia do nascimento esperado do príncipe da justiça e da paz, a palavra profética tem a coragem de enfrentar alguns projetos sociais e afirmar rumos novos para o cotidiano. Um, NÃO, é dito às guerras e aos governos que acreditavam

ser o militarismo uma força para sustentar a nação. A profecia fala da força que vem da criança nascida. Um momento/movimento de vida marcado pela precariedade, incertezas e belezas da novidade, como é próprio do corpo frágil da criança que nasce e depende de suas relações de amor e cuidado para florescer. A profecia adverte, há de se aprender a organizar a vida de modo que a alegria esteja plenamente nas muitas esferas da vida do povo. (9.3)

O nascimento de uma criança nos coloca em sintonia com Severino, retirante-resistente a toda sorte de encontros e desencontros com a vida procurada, ao encontrar Seu José, mestre carpina, pronuncia agora palavras fortes, talvez não de desesperança, mas de ausência que clama e proclama uma presença querida, desejada, amada, buscada e antecipada pelo sonho, apressada pela imaginação, aproximada pelo desejo de viver a vida, ainda que a *morte severina* não o abandonasse no horizonte. Diante dos insistentes caminhos alternativos, apresentados por Seu José, mestre carpina, a despeito da precariedade por ele reconhecida, segue o retirante desafiando com *palavras severinas*, na tentativa de ver revertida sua sina.

Compadre José, compadre
 (...) Estais aí conversando
 em vossa prosa entretida:
 não sabeis que vosso filho
 saltou para dentro da vida?
 (...) Todo o céu e a terra
 lhe cantam louvor.
 Foi por ele que a maré
 esta noite não baixou.⁷

Severino, o retirante de nosso poema apesar de toda a adversidade vivida antes dos seus vinte anos de idade, não desiste de seu caminho. Desloca-se de morte em morte, solidarizando-se, ouvindo, dialogando, enfim, encontrando-se com vidas severinas ocupadas em

⁷Melo Neto, 2001, 114.

despachar a morte para um tempo de descanso, de fartura, de alegria que aqui não podem ser vividos. Não espera muito da vida, nem é tão exigente, mas a mera satisfação de suas necessidades também não é lhe o bastante.

Nunca esperei muita coisa,
digo a Vossas Senhorias.
O que me fez retirar
não foi a grande cobiça;
o que apenas busquei
foi defender minha vida
da tal velhice que chega
antes de se inteirar os trinta.⁸

O nascimento de uma criança é o prenúncio do tempo de esperança. As pessoas ao redor do pequeno corpo severino mostram-se mais afirmativas da vida do que da morte. Em seus passos rumo ao horizonte mais largo, de palmos de terra não medidos com exatidão, Severino depara-se, pela primeira vez, com a vida, e não com a morte. Uma vida proclamada e festejada pela comunidade como aceno de esperança.

Tudo o que, até então, Severino não encontrara começa a surgir ante seus olhos: alegria, animação, entusiasmo, solidariedade, amizade, confiança no futuro, beleza, força, transformação etc.⁹ A realidade que se abre para Severino, a partir das atitudes de solidariedade e amizade, transcendendo a pobreza e as limitações impostas por tal condição, permite-lhe o reencontro com a busca motivadora de seu êxodo.

A conversa interrompida entre Severino e Seu José, no auge das *perguntas severinas*, tem na criança ora nascida o marco da novidade: os sinais da natureza ao redor são cantados pelo encanto da reversão do cotidiano conhecido. Cheiros, ares, imagens apresentam-se como aromas e adornos, que,

⁸ Melo Neto, 2001, 104.

⁹ A.C. Ciampa. *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1984, 33.

somados aos muitos presentes trazidos da vizinhança, asseguram que há esperança de reverter a *sina severina*. Da pobreza de cada um, os presentes são sinais que vinculam a criança nascida ao lugar onde ela é gerada e, simultaneamente, à projeção de [re]invenção desejada por cada pessoa que se aproxima.

Minha pobreza tal é
que não tenho presente melhor:
trago papel de jornal
para lhe servir de cobertor;
cobrindo-se assim de letras
vai um dia ser doutor.¹⁰

Muito interessante passa a ser o fato de que, nas relações ampliadas com a comunidade que festeja a criança nascida, de um grupo de gente aparentemente igual surgem falas bastante distintas, até mesmo antagônicas, sobre a vida de tal criança. Há quem prenuncie um futuro algo pessimista, que acolherá a criança num *destino* marcado pela mesmice e pela precariedade de muitos ali conhecidos. Por outro lado, revelam-se falas apontando as marcas do corpo, as quais, ainda que com a mesma cor e aparência, adquirem significados contrários, marcados por uma positividade até então pouco afirmada, mas insistentemente buscada pelo retirante. Dizem da criança ser-lhe possível encaminhar-se para um projeto de vida positivo, descrevem sua formosura não pela diferença e pela negação de sua realidade, mas pela transgressão construída a partir dela mesma.

E belo porque com o novo
todo o velho contagia.
Belo porque corrompe
com sangue novo a anemia.
Infeciona a miséria
com vida nova e sadia.
Com oásis o deserto,
com ventos a calma.¹¹

¹⁰ Melo Neto, 2001, 116.

¹¹ Melo Neto, 2001, 121.

A aproximação desses novos dados do poema, abrindo os horizontes da incessante procura de Severino, permite perceber uma das perspectivas fundamentais propiciada pelo estudo da vida cotidiana. Tal perspectiva "diz respeito às possibilidades da vida cotidiana enquanto motora de transformações globais. A vida cotidiana tem se insinuado como um dos centros motores das atuais possibilidades de transformação da sociedade".¹² Ao traçar a identidade da pessoa, vai se percebendo a experiência humana como um processo aberto a possibilidades nunca fechadas e acabadas. A fragilidade e a precariedade marcam não só as condições objetivas de acesso à satisfação das necessidades básicas, mas, igualmente, inscrevem-se na constituição do humano, seja "pelas condições objetivamente dadas, [seja pelas] expectativas dos pais e de outras pessoas significativas – bem como das expectativas interiorizadas pelo próprio sujeito".¹³

Severino retirante,
deixe agora que lhe diga:
eu não sei bem a resposta
da pergunta que fazia,
se não vale mais saltar
fora da ponte e da vida;
nem conheço esta resposta,
se quer mesmo que eu lhe diga;
é difícil defender,
só com palavras, a vida
ainda mais quando ela é
esta que vê, severina;
mas se responder não pude
à pergunta que fazia,
ela, a vida, a respondeu
com sua presença viva.
E não há melhor resposta
que o espetáculo da vida:

¹²M. do C. Falcão. "O conhecimento da vida cotidiana: base necessária à prática social", em: *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 1989, 21.

¹³Ciampa, 1984, 35.

vê-la desfiar seu fio,
 que também se chama vida,
 ver a fábrica que ela mesma,
 teimosamente, se fabrica,
 vê-la brotar como há pouco
 em nova vida explodida;
 mesmo quando é assim pequena
 a explosão como a ocorrida;
 mesmo quando é uma explosão
 como a de há pouco, franzina;
 mesmo quando é a explosão
de uma vida severina.¹⁴

A afirmação de possibilidades nas brechas da *morte-vida-severina*, cotidiano que marca milhões de pessoas não contadas – descartáveis, na lógica de mundialização da economia –, constitui aqui aroma sedutor a instigar a organização de *saberes saborosos* que invadam o mundo da produção, da socialização e da resposta, pela relevância do conhecimento bíblico nos rumos da vida irrompida dos lugares mais severinos.

A vida no tempo da profecia de Isaías, que antes era de relativa paz com os povos vizinhos foi se alterando com a proximidade do império assírio. Esta grande potência queria estender seus territórios até o Egito, conseqüentemente provocava muitas destruições com seu exército provido de tecnologia bem avançada para a época. Vários países vizinhos foram caindo “debaixo da bota assíria”. O reino de Israel tentou resistir, mas sucumbiu em 722 a.C. O profeta Isaías vivia em Judá, reino que por algumas alianças com a Assíria foi resistindo às custas de pesados tributos exigidos dos camponeses.¹⁵

A situação em Jerusalém, a capital do reino de Judá, não era de precariedade para todas as pessoas. Havia prosperidade e fartura, desfrutada por uma minoria que

¹⁴Melo Neto, 2001, 122 (grifos acrescentados).

¹⁵Jorge Pixley. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1989; Croatto, 1989.

tendo uma casa, iam ajuntando casa a casa, reunindo terra à terra. Assim iam se apropriando de tudo e não deixavam lugar para os pobres... (5.8); por mulheres ricas de Sião que andavam orgulhosas, de pescoço esticado, com olhares provocativos, a passos curtos, fazendo barulho com os ornamentos dos seus pés. (3.16); por juizes corruptos que faziam leis injustas e proclamavam editais de opressão. Eles tiravam o direito dos pobres e impediam que houvesse justiça em favor deles. Deixavam sem nada as viúvas e roubavam o que o órfão herdara para viver. (10.1,2); por chefes do povo que enganavam o povo, entortavam os caminhos do bem, devoravam os pobres, esmagavam o meu povo e pisavam com os pés o rosto dos pobres (3.12-15); por sacerdotes que não conduziam o povo em um culto que agradasse a Deus, e foram exortados a que ...praticassem a justiça e devolvessem o direito dos oprimidos. Fizessem justiça aos órfãos e defendessem as viúvas. (1.10-17).

A vida em Jerusalém era como a vida em muitos lugares, os enfraquecidos pelas relações de poder opressor estavam à mercê de pessoas que *chamavam o mal de bem e o bem de mal, transformavam as trevas em luz e a luz em trevas, se achavam sábios e inteligentes e, inocentavam os culpados em troca de presentes negando aos pobres a justiça...* (5.18-23). No conjunto de textos da profecia temos um panorama da realidade na qual a força da esperança profética celebra a chegada do tempo da luz. Do tempo da criança. Do tempo das armas e poderosos serem destruídos. Do tempo do projeto novo ser construído - no ritmo do corpo em gestação e da criança que aprende do mundo nas relações que experimenta.

O povo que andava em trevas viu grande luz, e aos que viviam na região da sombra da morte, resplandeceu-lhes a luz.

Tens multiplicado este povo, a alegria lhe aumentaste: alegram-se eles diante de ti, como se alegram na ceifa e como exultam quando repartem os despojos.

Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu

(Is 9.2,3,6)

O tempo da alegria anunciada (Is 9.3) correspondia ao fim da opressão da guerra e ao nascimento da criança. A esperança acompanha o profeta a despeito da situação confusa e grave de seu tempo. Um broto, um resto ia nascer, uma semente de futuro brotaria (Is 11.1). A vida das crianças transformava-se em afirmação de Vida para muitos.

O profeta não fala ao vento de suas esperanças. Insiste, mais de uma vez, com o rei (Is 7.4), pronuncia sua palavra contra a Assíria (Is 10.5,6,24-26), afirma o equívoco de confiar em armas (seu poder é fugaz). Poder para a profecia vem do pequeno, da fragilidade da criança e a novidade que ela representa. Há possibilidades não experimentadas ainda. Um convite à esperança!

Rubem Alves nos convida a olhar para a história que nos antecede e a que construímos em direção ao futuro com paradas reflexivas sobre otimismo e esperança. Na diferença entre elas, a novidade, como a da profecia de Isaías. Em meio às adversidades, ele adverte para enxergarmos “morangos à beira do abismo”, diz ele em seu texto:

[...]hoje não há razões para otimismo. Hoje só é possível ter esperança. Esperança é o oposto do otimismo. Otimismo é quando, sendo primavera do lado de fora, nasce a primavera do lado de dentro. Esperança é quando, sendo seca absoluta do lado de fora, continuam as fontes a borbulhar dentro do coração. Camus sabia o que era esperança. Suas palavras: “E no meio do inverno eu descobri que dentro de mim havia um verão invencível...” Otimismo é alegria “por causa de”: coisa humana, natural. Esperança é alegria “a despeito de”: coisa divina. Otimismo tem suas raízes no tempo. A esperança tem suas raízes na eternidade. O otimismo se alimenta de grandes coisas. Sem elas ele morre. A esperança se alimenta de pequenas coisas. Nas pequenas coisas ela floresce. Basta-lhe um morango à beira do abismo. Hoje, é tudo o que temos ao nos aproximarmos do século XXI: **morangos à beira do abismo, alegria sem razões**. A possibilidade da esperança.

"Um menino nos nasceu, um filho nos foi dado" (Is 9.6). Que força tem a fragilidade desse corpo para fazer frente à uma realidade tão difícil? Esperança ingênua ou forte crítica social? É tão absurdo e improvável, incapaz de ser projetado este caminho profético anunciado. Estaria nisto o poder da mudança de rumos? Em que consistia a força da fragilidade da criança nascida?

Um corpo que não viria para a guerra, não viria para relações de injustiça e opressão. Um corpo que em sua fragilidade de recém-nascido exigiria da realidade a ausência de planos e estratégias militares, de alianças e de cobranças de pesados tributos... exigiria relações de doação e de partilha dos cuidados fundamentais como se faz com criança nova. O resto dos dias se pode sonhar o que fazer, mas é preciso construí-los a cada novo sol que nasce. Noites que se superam pelas luzes do dia. Escuridão que anseia e antecipa a claridade do dia descortinando horizontes.

Tudo isto porque o tempo do nascimento coincide com a esperança de que *nosso Deus quebrou a canga que oprimia o povo. Quebrou o chicote do opressor, como no tempo de Gedeão, sem precisar de guerras. As botas e as roupas marcadas de sangues serão queimadas.* (Is 9. 4,5). Basta de guerras!

Para quem confia em exércitos e em alianças políticas não é fácil se convencer de que o futuro nos alcança por outros caminhos. O profeta não vê claramente o eco de sua fala. Os líderes que tiram proveito da situação não se intimidam com este anúncio, estimulam seus mecanismos religiosos para desacreditar o povo destas palavras. O profeta faz silêncio e depois fala. Acompanha em silêncio o cotidiano de quem sofre e profere suas denúncias e anúncios de esperança. Deixa-se contagiar por seu cotidiano de ter filhos e perceber no cotidiano das crianças órfãs de Jerusalém o corpo sinal de esperança. O corpo que grita um basta para a realidade.

Da fragilidade deste corpo nascido a força do clamor pelo fim das guerras e injustiças. Estes rostos que se multiplicam na realidade exigem outros rumos da vida em suas complexas organizações sociais.

A esperança parece forte demais para um tempo tão adverso. Mas, esperança é assim mesmo; se parece com “morangos à beira do abismo”. Só pode enxergá-los quem cultiva desde dentro a fé e a experiência de estar diante de Deus, em abertura permanente diante do Mistério que nos transcende. O Messias da profecia isaiânica não se parece a um rei. Não tem o poder das armas, não tem o poder convencional daquela sociedade. Tem a força de seu nascimento e toda a luta de um corpo recém-nascido para afirmar sua vida e, vida, em toda a sua plenitude. Este Messias não pode e não é uma vítima vicária, pré-destinada à morte. O menino que nos nasceu, vem para ser festejado. A alegria inunda o texto (por quatro vezes se repete a expressão) e faz transbordar a contraposição aos estados de morte das guerras, dos pesados tributos, das injustiças e maldades daquele tempo.

Assim também ocorre com Severino, seu desejo de vida o projeta a um outro tempo e a um outro lugar. A vida recém-chegada junta-se para brigar com a sina que a muitos paralisou, mas que a outros tantos segue instigando. Os vizinhos, homens e mulheres, reúnem-se, trazendo cada qual sua palavra de esperança e seu presente pobre. Uma comunhão de sabedorias-desejantes e objetos de cuidado das premências básicas que alimentam a vida. A união solidária cria a fartura para acolher a vida franzina. O processo da festa garante dignidade, tanto para quem nasce quanto para os que se deixam iluminar pela esperança e pelo desejo, para os que não se rendem a uma necessidade atendida ainda que com precariedade.

A festa de acolhida da criança possui um forte poder de renovação da esperança, das forças individuais e de reafirmação dos anseios cotidianos de mudança. Isso porque cada qual traz para o momento coletivo o seu melhor desejo e contribui com o mais significativo aporte de seus bens básicos, criando a fartura da comida, da bebida, da música, da alegria – experiências essas não possíveis no dia-a-dia. A festa aparece como uma *suspensão do real* capaz de revigorar a força, para retornar a ele e

resgatar-lhe a dignidade. Um tom de resistência preside a festa, pois a esperança de transformação do cotidiano opressor é sinalizada na alegria e no prazer que ocupam os momentos coletivos do encontro.

A festa aparece como uma *suspensão do real* capaz de revigorar a força, para retornar a ele e resgatar-lhe a dignidade. Um tom de resistência preside a festa, pois a esperança de transformação do cotidiano opressor é sinalizada na alegria e no prazer que ocupam os momentos coletivos do encontro. A festa enquadra-se nesse universo lúdico, com possibilidades de denúncia da realidade e de subversão da ordem vigente. Provavelmente por conta desse caráter de subversão do real, muitas pessoas insistem em questionar as festas de severinos e severinas que vivem a fartura da comida, da bebida e da alegria, gastando seus poucos recursos para passar fome o resto do mês. Não entendem que tais eventos são afirmações de um desejo que não sucumbe às necessidades ainda não satisfeitas; ao contrário, transcende-as.

A sabedoria cotidiana que anuncia esperança na vida severina nascida inspira que nossos estudos da profecia de Isaías buscando uma nova pista para entender e acolher a chegada da criança anunciada que traria vida para ajudar a existência a ser melhor. E por que não acreditar que folhas de jornal como um presente façam-se corpo, encarnando uma nova época *nada-severina*, [re]significando nomes, tempos e lugares. E construindo novas possibilidades de organizar o cotidiano e as relações sociais de poder. Por isso, na festa que ora celebramos para e com Irene Foulkes, afirmamos a vida digna possível na gratuidade das comunidades que, em sua solidariedade, partilham o melhor do pouco que tem, permitindo que a fartura seja desfrutada por todos que se aproximam.

Referências Bibliográficas

Alves, R. *Variações Sobre a Vida e a Morte*. São Paulo: Paulinas, 1982.

Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação. Espistemologia e Didática*. Piracicaba:Unimep, 1998.

Ciampa, A.C. *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Croatto, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

_____. *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. São Paulo, Imprensa Metodista, Vozes, Sinodal, 1989.

Falcão, M. do C. "O conhecimento da vida cotidiana: base necessária à prática social". In: *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 1989.

Foulkes, Irene. Conflitos em Corinto: as mulheres numa igreja primitiva. In: RIBLA, 15: *Por mãos de Mulher*. Petrópolis, Vozes/Sinodal, 1993.

_____. "Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas" em RIBLA, 25: *Pero nosotras décimos!*, 1997..

Melo Neto, João Cabral de. *Melhores Poemas de João Cabral de Melo Neto*. Seleção de Antonio Carlos Secchin. 8.^a ed. São Paulo: Global, 2001.

Pixley, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1989.

Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

Sampaio, Tânia Mara Vieira. *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher. Encontros e Desencontros teológicos*. São Paulo. Edições Loyola, 1999.

Este texto quer ser uma homenagem à irmã Dorothy Stang, assassinada em 12 de fevereiro de 2005 pelos desmandos de fazendeiros e madeireiros no Pará, Brasil. Em memória dela e de todas as outras que gemem de dor na América Latina.

Nancy Cardoso

Esquecer pra continuar vivendo a função da memória e da religião no livro das Lamentações

A memória é um campo de batalhas
A. Thomson

*Se esquecer é trair, recordar significa
condenar-se à memória da dor.*
Proust

O livro de Lamentações é um campo de batalhas... como se acontecesse de novo e de novo os prováveis – mas com certeza, dolorosos! – acontecimentos históricos da destruição de Jerusalém em 586 a.e.c. (2 Reis 24 e 25): o cerco militar babilônico, a guerra de destruição, a ocupação estrangeira, a fome, a sede, o incêndio, as mortes.

O poema quer esquecer, quer ser consolado:

*Por isso, choro e meus olhos se derretem, pois não tenho perto
alguém que me console, alguém que me reanime. (Lam 1, 16a)*

Sião estende as mãos e ninguém a consola.
(Lam 1, 17a)

Escutem como estou gemendo e não há quem em console
(Lam 1, 21a)

O consolo não vem porque a realidade é mais forte e doída do que qualquer possível esperança ou promessa de esquecimento. Não existe significado suficiente que crie nexos na experiência coletiva vivida. Destruição significa mesmo destruição e não há como apressar re-construções e utopias quando o tempo e o espaço são devorados e as pessoas mais amadas e esperadas não vão voltar mais. Não vão.

A destruição avassaladora precisa ser esquecida como condição para a restauração, mas não há caminho direto de evitação do passado pessoal e coletivo. O acontecimento passado não fica inteiramente e objetivamente arquivado e disponível para o acesso individual e/ou coletivo. O acontecimento só vai ser acessado pelas lembranças, pela representação de lembranças na forma de memória.

A memória precisa de representações, objetos de exteriorização que possam condensar, sintentizar e simbolizar o passado.¹ Estes materiais escolhem e são escolhidos numa combinação complexa de percepção, memória e raciocínio² tanto individual como partilhada culturalmente.

Existem modos contraditórios de interpretar a memória e suas funções/impressões. José Saramago afirma que *todas as memórias são falsas... o que existe são memórias de memórias, vestígios de outras memórias, memória da memória primordial. Vivemos no meio de nossa memória, como um caleidoscópio, os pedacinhos são os mesmo, mas mudam.*³

Nesta perspectiva, toda formulação ou formatação de memória é hermenêutica e invenção de significado: as representações da memória no presente editam e

¹ João Carlos Tedesco. *Nas cercanias da memória – temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF/EDUCS, 2003, 83.

² António Damásio. *O erro de descartes – emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 124.

³ Dalila Teles Veras em: <http://kplus.cosmo.com.br/materia.asp?co=77&rv=COLUMNISTAS>.

modificam o passado respondendo mais a necessidades do momento atual mescladas de estruturas arquetípicas de memórias primordiais do que elementos de reconstrução do passado.

Um personagem de Jorge Luís Borges que se chamava Funes é apresentado como alguém com extraordinária memória: esse Funes se lembrava de cada folha de árvore que havia visto em sua vida, se lembrava de cada letra de cada frase de cada livro que leu. O tal Funes não conseguia filtrar as memórias, inteirava-se de todas simultaneamente de modo que não podia nem se mexer ou se relacionar com nada nem ninguém. É que uma das funções da memória – individual ou coletiva – é a de esquecer, isto é de friltar, escolher, elencar:

Suspeito, contudo, que não era muito capaz de pensar.
Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair.
No mundo abarrotado de Funes não havia senão
detalhes, quase imediatos.⁴

Assim: é preciso esquecer para continuar vivendo, esquecer diferenças, submergir dos detalhes imediatos criando significados agilizadores e oxigenadores da experiência pessoal e coletiva. Não significa fazer uma apologia do esquecimento ou inviabilizar qualquer processo de reconstrução histórica: articular o complexo memória-esquecimento exige que se explicita as condições materiais e simbólicas das narrativas históricas e suas motivações.

1. Lamentações: história ou ideologia?

Esta é uma discussão difícil e atual na pesquisa bíblica que pode ser exemplificada pelo debate em torno do 2º *Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em Lausanne, Suíça, de 27 a 30 de julho de 1997. As memórias

⁴Jorge Luis Borges. *Funes, o Memorioso* em: <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm>

(?) deste seminário foram organizadas num livro⁵ que teria como título em português: *Conduzindo um Cativo ao Cativoiro. 'O Exílio' como História e Ideologia*. As questões centrais do seminário são:

Quando história de Israel e literatura bíblica são discutidas, as coisas costumam ser classificadas em pré-exílicas e pós-exílicas. O conceito de culpa-exílio (castigo)-restauração teve grande impacto tanto no Antigo Testamento quanto na discussão teológica sobre o Antigo Testamento. Sem dúvida, 'o exílio' é um divisor de águas nas discussões sobre o Antigo Testamento, tendo como rivais apenas os esquemas de pré-monárquico/monárquico ou pré-estabelecimento/estabelecimento na terra.

Recentemente, dúvidas sobre o exílio foram levantadas. Estamos lidando com um evento histórico ou não? Os judeus foram de fato para a Babilônia no século VI AEC e voltaram (seus descendentes) para reconstruir o Templo e o país? Ou não estaríamos nós lidando com um conceito teológico e literário que serviu muito bem às necessidades dos judeus oprimidos, dos líderes religiosos, pregadores, teólogos e escritores, mas que teria sido totalmente inventado?⁶

Um dos poucos consensos nessa discussão é de que haveriam acontecido deportações dos reinos de Israel e Judá fruto das políticas de dominação dos impérios assírios e babilônicos. Os impactos de uma provável destruição de Jerusalém e conseqüente dispersão da população local não poderiam ser re-construídos a partir dos materiais disponíveis pela historiografia cronista que teria interesses em filtrar e editar o impacto das ocupações e dispersões a partir de um programa centrado em Jerusalém negligenciando os possíveis processos de re-ordenamento social das populações remanescentes em Judá e Samaria durante o período de dominação babilônica e persa.

⁵ Lester L. Grabbe (ed.). *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology*. Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

⁶ José Silva Airton em <http://www.airtonjo.com/resenhas04.htm>

Neste contexto de questões sobre a historicidade do período do exílio/diáspora como situar os poemas de Lamentações? Os poemas alternam perspectivas desoladoras de diversos níveis: o lamento pela destruição e humilhação de Jerusalém e de Sião e o lamento pela rejeição do altar pelo próprio Javé (principalmente nos capítulos 1 e 2); lamento pelo sofrimento numa perspectiva pessoal (primeira pessoa) e pela situação social mais ampla (principalmente nos capítulos 3, 4 e 5).

A alternância de vozes (plural ou singular; penitencial ou descritiva) demonstra um complexo trabalho de síntese de núcleos narrativos o que criaria condições para localizar o Livro de Lamentações numa fase posterior de aglutinação de materiais litúrgicos com forte acento penitencial (provavelmente no re-ordenamento social em torno do 2º. Templo no período persa).⁷

Tal avaliação sobre a autoria e datação final do livro de Lamentações não exclui uma localização mais abrangente das origens sociais dos núcleos narrativos, isto é, assim como no livro de Salmos, o que é cantado tem uma trajetória muito mais complexa e anterior à organização final do livro.⁸

A relação direta com o profeta Jeremias ou com o uso ritual dos cânticos de lamentação poderiam ser defendidas a partir da proximidade lingüístico-teológica⁹ e também a partir de textos paralelos como:

⁷ Mark Boda. *Confession as Theological Expression: Ideological Origins of Penitential Prayer*. <http://divinity.mcmaster.ca/boda/prayer/Boda.pdf>

⁸ Armando Noguez. "O contexto histórico-cultural dos Salmos - Uma introdução religiosa sociocultural aos Salmos", *RIBLA* 45, 24-38, L.A.S. Rossi. *Como ler o livro das Lamentações*. São Paulo: Paulus, 2000.

⁹ Mercedes García Bachmann. *Jeremías: profeta en tiempo de crisis*. Cuadernos de Teología V.21. Buenos Aires: ISEDET, 2002, 11-26; Severino Croatto. "De la alianza rota - Sináí - a la alianza nueva y eterna - Jeremias 11,20.30-33" em *RIBLA* 35/36 (2000) 87-96; Nelson Kilpp. *Um profeta que nasce da atuação pastoral*. Revista Teológica Londrinense no. 2, 2001, 99-111.

- 2 Crônicas 35, 25 (a respeito da morte do rei Josias): *Jeremias compôs uma lamentação em honra de Josias, e até hoje cantores ainda cantam essa lamentação por Josias.*
- em Jeremias 6, 26: *Vista-se de luto, capital do meu povo, role no chão, ponha-se a chorar como pela morte de um filho único; faça uma lamentação amarga, porque chega de repente aquele que nos vai destruir.*
- Jeremias 7, 29: *Jerusalém, corte seus cabelos consagrados, e jogue-os fora; entoe uma lamentação lá no alto dos montes, porque Javé abandonou a geração que incendiou a ira dele.*
- Jeremias 9, 16 a 19: *Assim diz Javé dos Exércitos: Atenção! Chamem as carpideiras, mandem vir as mais hábeis. Que comecem logo e cantem sobre nós uma lamentação...Portanto mulheres, escutem a palavra de Javé. Que os ouvidos de vocês recebam a palavra de sua boca. Ensinem as suas filhas como fazer um pranto, cada qual ensine à vizinha uma lamentação.*
- Jeremias 31, 15: *Assim diz Javé: Escutem! Ouvem-se gemidos e pranto amargo em Rama: é Raquel que chora inconsolável por seus filhos que já não existem mais.*

Considerando estes elementos seria possível reunir dois consensos: a experiência histórica de deportações e destruições na região e a tradição ritual-cultural do lamento bem presente no âmbito teológico e literário de Lamentações. A partir destes fragmentos histórico-antropológicos.

O conjunto de poemas do livro de Lamentações quer esquecer, mas pra isso precisa lembrar, insistir na memória... é o que parece indicar a estrutura dos 5 poemas estruturados alfabeticamente. Os capítulos 1, 2, 3 e 4 são acrósticos, isto é, os versos começam com as letras do alfabeto sucessivamente. A quinta lamentação é alfabética

com o mesmo número de linhas que as letras existentes no alfabeto hebraico (22).¹⁰

Uma das maneiras de entender esta estrutura alfabética seria como auxiliar da memória: a seqüência do alfabeto ajudaria a recordar os versos de modo ordenado, seguindo a seqüência das letras. Desse modo, a estrutura ritual filtra a imediatez da experiência de sofrimento e devolve este mesmo sofrimento de forma métrica e ordenada, cumprindo a importante tarefa de *impor economia de expressão a uma dor aliás ilimitada*.¹¹

A experiência difusa e imediata de sofrimento encontra na linguagem da oração, de modo especial nos rituais de lamentação uma mediação de ordenação da memória, que inclui a possibilidade do esquecimento e a abertura de espaços de renovação. Na oração e no lamento a história tocada pela memória pode descansar, não pra ser reprimida ou escondida, mas como reapropriação.

A lembrança ganha corpo nos objetos significativos, que gestionam a memória. Os objetos são portadores de significados simbólicos que os indivíduos podem reconhecer...A religião exprime-se, assim, em forma simbólica. Lugares e objetos de memória têm necessidade de suportes, de testemunhas para poder existir. A linguagem e a simbologia do objeto expressas pela oralidade (narração) e a escrita podem fornecer esse suporte.

Sem pretender estudar todas as possibilidades do livro de Lamentações, quero exercitar algumas possibilidades oferecidas pelo próprio texto e seus diálogos intra-textuais. Quero me perguntar:

1. sobre a forma como a lembrança *ganha corpo*, de modo especial no uso recorrente do corpo feminino e no imaginário feminino como suporte e

¹⁰ Norman Gottwald. *Introdução sócio-literária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988, 501.

¹¹ Gottwald, *Introdução*, 502.

2. de que modo esta *gestão* da memória no nível da linguagem pode ser aproximada de prováveis funções rituais e culturais de mulheres carpideiras e recitadoras de lamentos.

2. A memória se faz corpo... de mulher

Já se sabe do uso freqüente e recorrente do imaginário feminino na literatura profética da Bíblia hebraica¹² e também na literatura sapiencial.¹³ A identificação do povo, da cidade Jerusalém e de Sião com uma mulher lasciva e luxuriosa é uma metáfora poderosa que condensa estereótipos e preconceitos com eficiência e durabilidade. De certo modo, no livro de Lamentações, estas imagens são re-utilizadas fazendo – novamente! – do corpo feminino cenário e linguagem.

Já no **primeiro capítulo**, as referências à Jerusalém e Sião vão ser representadas a partir de experiências/vivências atribuídas a mulheres em situação de abandono/sofrimento:

- mulher solitária (Lam 1,1 a);
- viúva (Lam 1,1 b);
- chorosa (Lam 1,2 a);
- abandonadas pelos amantes (Lam 1,2 b);
- traída (Lam 1,2 c);
- humilhada (Lam 1,3 a);
- virgens aflitas (Lam 1,4 c);
- amargurada (Lam 1,4 c);

¹²Nancy Cardoso Pereira. “Sem perder a ternura: jamais! - De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor” em *RIBLA* 37 (2001) 88-103; Tânia Mara Vieira Sampaio. “Oséias: uma outra profecia” em *RIBLA* 35/36 (2000) 153-164.

¹³Melissa Aubin. “*She is the beginning of all the ways of perversity, Femininity and Metaphor in 4Q184*” em *Women in Judaism*, <http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol2n2/aubin.html>.

- suas crianças levadas como escravas (Lam 1,5 c);
- perdeu sua beleza (Lam 1,6 a);
- ridicularizada (Lam 1,7 c);
- impura (Lam 1,8 a; 9 a);
- desprezada e nua (Lam 1,8 b);
- caída sem futuro (Lam 1,9 a);
- rebaixada (Lam 1,11 c);
- maltratada (Lam 1,12 b);
- desolada e deprimida para sempre (Lam 1,13 c);
- pesada de culpas (Lam 1,14 a);
- angustiada, entranhas fervendo (Lam 1,20 a);
- coração transtornado (Lam 1,20b);
- morte de filhos (Lam 1,20c);
- múltiplos gemidos, coração desfalecido (Lam 1, 22c).

A linguagem é exuberante e variadíssima! Palavras diferentes, expressões diversas, relações específicas e gerais que não precisam ser repetidas nem re-utilizadas: o texto conhece todo o arsenal de situações de sofrimento que pode ser atribuído às mulheres. Definidas a partir de seus papéis sociais: viúvas, amantes traídas, esposas abandonadas, mães despossuídas dos filhos; dor física, moral, afetiva. Culpa, desprezo e humilhação. Doente. Louca. Feia.

No **segundo capítulo** o texto vai abusar da experiência sofrida da maternidade:

- *Em lágrimas meus olhos se derretem, minhas entranhas fervem; minha bÍlis se derrama pelo chão, por causa da ruína da capital do meu povo, enquanto crianças e bebês desfalecem pelas ruas da cidade. (Lam 2,11);*
- *Perguntavam às suas mães: Onde tem pão e vinho? E desmaiavam, como feridos, pelas ruas da cidade, ou davam o último suspiro, no colo de suas mães. (Lam 2, 12);*

- ...*pela vida dos seus filhos, levante para ele as mãos. Eles estão desmaiando de fome pelas esquinas da cidade.* (Lam 2, 19 b);
- *Vê, Javé e considera: a quem já trataste assim? Quando as mulheres comeram seus próprios filhos, os bebes que levam ao colo?* (Lam 2,20 a).

Dois processos se combinam aqui: são as mulheres e as crianças que mais sofrem (na antiguidade e na atualidade!) com os processos de guerra, deportação, dominação política e também com seus resultados de abandono, fome, miséria e violência sexual e física. Neste sentido o texto preserva e recupera imagens e vivências próximas do sofrimento e lamento de mulheres devastadas pelas políticas internas e externas na antiguidade oriental.¹⁴

A retórica do lamento se alimenta também do imaginário estereotipado e misógino que identifica o feminino com o mal e o pecado e cria mecanismos de naturalização do recurso de linguagem fazendo com que a mulher/Sião/Jerusalém/povo assumam os erros em primeira pessoa. A teologia bíblica inaugura e define um veio teológico-pastoral eficiente (porque socializa a culpa como própria das mulheres), pornográfico (porque tem prazer na exposição do corpo)¹⁵ e persistente (porque ainda presente e feroz).¹⁶

¹⁴Carol Meyers. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988; Susan Brooks Thistlethwaite "‘You May Enjoy the Spoil of Your Enemies’: Rape as a Biblical Metaphor for War," *Semeia* 61 (1993) 59; J.K. Evans. *War, Women, and Children in Ancient Rome*, New York: Routledge, 1991, 166-209.

¹⁵"Violent Texts and Violated Women: The Pornoprophetics Debate" em <http://www.theology.Bham.ac.uk/guest/Women/pornoprophetics.htm>.

¹⁶Ivone Gebara. *Rompendo o silêncio - uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 1999.

O texto faz a mulher dizer:

No entanto, Javé é justo, porque me revoltei contra a sua palavra. (Lam 1,18 a)

... trata-os como tratas-te a mim por causa das minhas revoltas. (Lam 1, 22 b)

3. Lamentáveis esquecimentos!

É o corpo da mulher sofredora que gestiona a memória no livro de Lamentações- de modo especial nos capítulos 1 e 2); ele é ao mesmo tempo objeto que confere significado e filtro que seleciona as imagens e dilui responsabilidades. Toma a dor das mulheres como forma simbólica e linguagem religiosa e configura, elabora e controla seus conteúdos e devolve-os como memória coletiva.

A memória coletiva não é feita de recordações, mas de uma linguagem na qual essas passam a ser transmitidas.¹⁷

O trágico neste trânsito do sofrimento real para o sofrimento ritualizado é que ele, provavelmente, se combina com o exato momento em que a rearticulação do culto em Jerusalém e as reformas rituais e litúrgicas despossuíam e demonizavam¹⁸ as mulheres em seu papel de lamentadoras/cantoras públicas¹⁹. No culto reformado e centralizado a função litúrgica do canto e do lamento passa a ser exclusivamente masculina (2 Crônicas 25), vinculada com Davi e o serviço do culto.

O que o poema de Lamentações tem como materialidade básica é o horror da guerra e seus desesperos gravados no

¹⁷ Tedesco, 118.

¹⁸ Ezequiel 8, 14 e 15

¹⁹ Naomi Graetz. "*Maria falou demais?*" em Athalya Brenner (organizadora). *De Êxodo a Deuteronômio - A partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, 255-267.

corpo de mulheres e crianças. É isso que deve ser lembrado! É isso que não deve ser esquecido. Assumir as Lamentações como choro generalizado sobre um sofrimento geral, fazendo do corpo das mulheres simples objeto de representação, significa golpear uma vez mais as mulheres do passado e permitir que as mulheres continuem sendo violentadas e esquecidas.

Neste sentido, mesmo reconhecendo o importante papel da memória e da religião como espaço de re-significação do sofrimento pessoal e coletivo, se faz necessário sempre de novo perguntar pelos materiais de gestão e filtragem que orientam tais liturgias. Os esquecimentos deliberados implicam em censura, ocultamento, estereotipagens, condenações e traições. É que...

Os agente do esquecimento, os conspiradores do silêncio, os destruidores de memória, os fabricantes da tradição... temem, expressam e tentam anular a possibilidade subversiva da memória.²⁰

Entre nós, na América Latina, é só ver como contam a história aqueles que se dizem teólogos da libertação: enfileiram datas, concílios, bispos e eles mesmos, documentos e conferências. Repetem de novo e de novo. Falam do povo numa lista lamentável de lembranças-objeto e filtros machistas (*noossos* negros, índios e mulheres). Nos silenciam com seus olhares de desprezo e de controladores do discurso.

Dizem os militantes de seus movimentos e enfileiram nomes de homens gloriosos ao lado de massacres e fomes gerais, ocultando, conspirando contra a realidade, destruindo a memória, fabricando uma tradição reprodutora do patriarcado como consenso... querem esquecer, querem não precisar saber nem articular definitivamente em suas liturgias o que a política e a economia destrói da vida das mulheres. Nos silenciam com seus olhares de desprezo e de controladores da práxis.

²⁰ Tedesco, 126.

A tarefa que fica é a de continuar lendo a Bíblia e a Vida a partir dos lamentos e corpos das mulheres, fazendo da teologia feminista espaço coletivo de gestão e filtro, re-significação e invenção de tradição amorosa em memória delas... todas elas!

«Vive dentro de mim/ uma cabocla velha/ de mau olhado,/acocorada ao pé do borralho, olhando pra o fogo.» «Vive dentro de mim/a lavadeira do rio Vermelho. Seu cheiro gostoso d'água e sabão.» «Vive dentro de mim/a mulher cozinheira. Pimenta e cebola. Quitute bem-feito.» «Vive dentro de mim/a mulher proletária./ Bem linguaruda,/ desabusada, sem preconceitos.» «Vive dentro mim/a mulher da vida./ Minha irmãzinha.../tão desprezada /tão murmurada...». (Cora Coralina)

Bibliografia

Airton, José Silva em <http://www.airtonjo.com/resenhas04.htm>”<http://www.airtonjo.com/resenhas04.htm>

Aubin, Melissa. “*She is the beginning of all the ways of perversity, Femininity and Metaphor in 4Q184*” em *Women in Judaism*, www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol2n2/aubin.html

Boda, Mark. *Confession as Theological Expression: Ideological Origins of Penitential Prayer*. divinity.mcmaster.ca/boda/prayer/Boda.pdf

Borges, Jorge Luis. *Funes, o Memorioso* em: www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm”<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/funes.htm>

Cardoso Pereira, Nancy. “Sem perder a ternura: jamais! - De homens mal-amados e mulheres prisioneiras no amor” em *RIBLA* 37 (2001) 88-103.

Damásio, António. *O erro de descartes – emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Evans, J.K. *War, Women, and Children in Ancient Rome*, New York: Routledge, 1991, 166-209.

García Bachmann, Mercedes. *Jeremías: profeta en tiempo de crisis*. Cuadernos de Teología V.21. Buenos Aires: ISEDET, 2002, 11-26.

- Gebara, Ivone. *Rompendo o silêncio – uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- Gottwald, Norman. *Introdução sócio-literária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- Grabbe, Lester L. (ed.). *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Graetz, Naomi. “*Maria falou demais?*” em Athalya Brenner (organizadora). *De Êxodo a Deuteronômio - A partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, 255-267.
- Kilpp, Nelson. *Um profeta que nasce da atuação pastoral*. Revista Teológica Londrinense no. 2, 2001, 99-111.
- Meyers, Carol. *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Noguez, Armando. “*O contexto histórico-cultural dos Salmos - Uma introdução religiosa sociocultural aos Salmos*”, *RIBLA* 45, 24-38.
- Rossi, L.A.S. *Como ler o livro das Lamentações*. São Paulo: Paulus, 2000.
- Severino Croatto, José. “*De la alianza rota - Sinaí - a la alianza nueva y eterna - Jeremias 11,20.30-33*” em *RIBLA* 35/36 (2000) 87-96.
- Tedesco, João Carlos. *Nas cercanias da memória – temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF/EDUCS, 2003.
- Teles Veras, Dalila em: <http://kplus.cosmo.com.br/materia.asp?co=77&rv=Colunistas>
- Thistlethwaite, Susan Brooks. “*‘You May Enjoy the Spoil of Your Enemies’: Rape as a Biblical Metaphor for War*,” *Semeia* 61 (1993) 59.
- Vieira Sampaio, Tânia. “*Oséias: uma outra profecia*” em *RIBLA* 35/36 (2000) 153-164.
- “*Violent Texts and Violated Women: The Pornoprophetics Debate*” em www.Theology.Bham.ac.uk/guest/Women/pornoprophetics.htm

María Cristina Ventura

¡Ellas están cosiendo!

La profecía en sus movimientos diversos

Ezequiel 13,17-23

*No bien deseo, estoy pidiendo ser tenida en cuenta.
No estoy meramente aquí-y-ahora, encerrada en la cosidad.
Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se tome en cuenta
mi actividad negadora en la medida en que persigo algo distinto
que la vida; en la medida en que combato por la creación de un
mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos.¹*

Introducción

Realidades nuevas, distintas a las formas de vidas ya conocidas, tienen que ser encaradas por hombres y mujeres en diferentes momentos de las historias individuales y colectivas. Estas situaciones imponen actuaciones y palabras también nuevas.

La profecía bíblica del siglo VIII a.C en adelante, tiene la característica de estar en relación estrecha con la palabra.

¹ Ver Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks*, introducción de H.K. Bhabha. Londres: Pluto, 1986, 218.

Esta palabra es presentada como la propia palabra de Dios hablando a su pueblo a través del profeta. Muchos de estos profetas de la palabra estuvieron interesados en explicar cómo situaciones presentes mudarían si el pueblo actuase exactamente “según la voluntad de Dios”. Para comunicar su pensamiento, y en su intento de llamar la atención y convencer a sus oyentes, usaron lenguaje chocante, exageraciones.²

1. Recordando otros tiempos

Aunque la profecía bíblica tiene una fuerte marca masculina, hay que recordar que existieron también mujeres ejerciendo esa función. En este sentido, es importante mencionar, entre otras, a Débora en el período premonárquico (Jc 4,4-16), Hulda en el último período de la monarquía (2Re 22,14-20), la profetiza sin nombre en Is 8,3; Noadía en el post-exilio (Nm 6,14).

Esas y otras tantas profetizas, muchas veces veladas por el sistema patriarcal y androcéntrico en el cual se construyeron las historias bíblicas, o son mencionadas de forma tangencial o son relacionadas con actividades que van en contra de la voluntad del Dios de Israel. Esta realidad nos recuerda que tanto dentro como fuera de los textos bíblicos, para muchas mujeres dentro del sistema patriarcal y los sistemas religiosos hegemónicos, se les hace difícil ejercer liderazgos, estar visibles.

² Renita Weems entiende que, “los profetas de Israel hicieron todo lo posible por convencer a su público de la naturaleza, del alcance y de las consecuencias de sus actos. Para esto, utilizaron reiteradamente imágenes explícitas, provocativas y obscenas sobre la sexualidad humana para personificar lo que consideraban distorsiones religiosas y errores políticos de la nación. Detallaron inolvidables escenas de violación, abuso y mutilación de mujeres para simbolizar lo que en su opinión era el destino desgraciado que aguardaba a la nación” (*Amor maltratado – matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1977, 25).

El profeta Ezequiel es un buen ejemplo para reflexionar sobre la situación de las mujeres enfrentando realidades nuevas, pero sobre todo siendo evaluadas en su función de profetizas (Ez 13,17-23). Sin embargo, no queremos ver las funciones de profeta y profetiza desconectadas la una de la otra. Es importante tener presente que los grupos humanos viven bajo la influencia de las relacionalidades. La actuación de uno no es linear en relación a la del otro, pero se engendran en la articulación.³

Esa articulación en la que se desarrollan las actuaciones de hombres y mujeres, estén o no presentes en los relatos bíblicos, tiene como escenario principal lo cotidiano. Y es desde ese espacio que pretendemos hacer un análisis de ese texto. Como afirma Antonio Carlos de Melo Magalhães, “lo cotidiano es simplemente un todo, un atravesar de datos, una polifonía, un trampolín al interior de las verdades normativas”.⁴ O como afirma Agnes Heller, “Es en la vida cotidiana donde las personas ponen en funcionamiento todos sus sentidos y capacidades intelectuales y manuales, sus sentimientos, pasiones, ideales”.⁵

Por ser el cotidiano tema fundamental en la construcción de sentidos en este estudio, proponemos no dejar de lado la propia realidad que nos motiva. Esta realidad tiene que ver con la situación actual de migraciones en el mundo,

³Michael De Certeau, haciendo un análisis de los “modos de operación, o esquemas de acción” en la construcción del cotidiano, lo explica en términos de la relación producción-consumo en una sociedad. Afirma que esta relación es todo menos linear y marcada por automatismos y hechos mecánicos de recepción, pero se engendra de lógica propia, caracterizada por camuflajes y resistencias (ver: *A invenção do cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, 39).

⁴Antonio Carlos de Melo Magalhães. “Cotidiano e Teología” en *Cultura Religiosa – Revista Uniclár*. São Paulo: Facultades Integradas Claretianas, n.2, 2003, 81.

⁵Agnes Heller. *O cotidiano e a história* (Leandro Konder – traductor). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970, 17.

pero principalmente en América Latina. Marina Ariza⁶ afirma que América Latina desde la mitad del siglo pasado recoge un cúmulo decisivo de transformaciones provocadas, principalmente, por los fenómenos migratorios internos y externos. Quiero tener presente de forma especial a las mujeres negras migrantes trabajadoras, y hacerlas aparecer como un elemento fundamental dentro de la problemática general. Mujeres viviendo en las fronteras del presente. Pero construyendo identidades en los espacios intermedios.

En el texto que es nuestro objeto, el escenario que está influenciando la actuación profética de Ezequiel y las profetizas, está marcado por una experiencia de migración, en este caso forzada. Desde ese contexto intentamos hacer el análisis, prestando atención a las relaciones de poder entre un profeta que tiene como tarea principal “hablar” y mujeres que “hablan” y “cosen”.

Para el desarrollo del estudio veremos cómo el texto está relacionado en su interioridad y hacia fuera de él mismo.⁷ A través del acercamiento al propio texto pretendemos conocer sobre las Profetizas de quienes se habla. Y luego poder entender cómo el texto pudo responder al cotidiano concreto de las personas y cómo puede hoy servirnos para el diálogo interrelacional e intercultural, en un mundo alarmado por los actuales acontecimientos de las migraciones.

Somos conscientes de que Ezequiel es el personaje a través del cual los demás aparecen. Por eso, será necesario conocerlo de forma crítica, de tal forma que podamos trascender su figura y llegar hasta los otros personajes del texto, hasta las profetizas.

⁶ Marina Ariza. *Ya no soy la que dejé atrás...Mujeres migrantes en República Dominicana*. México: Editorial Plaza y Valdés, 2000, 15-25.

⁷ Como afirma José Severino Croatto, “el mensaje profético viene dado en una forma, literaria o estructural, que es necesario recuperar para entender lo que el texto quiere comunicar...” (ver: “La estructura de los libros proféticos – las relecturas en el interior del corpus profético” en *Ribla* 35/36, Quito Ecuador: RECU, 2000, 8).

1.1 ¿Quién es Ezequiel? ¿Cuáles son las marcas de su profecía?

Las informaciones que tenemos de este profeta son las que se pueden obtener del propio texto. Hijo del sacerdote Buzi (1,3). Su vocación ocurre en tiempos del rey Joaquín. Contemporáneo de Jeremías (finales del siglo VII, principios del VI). Padece en su propio cuerpo la política destructora de los últimos reyes de Judá. Alrededor del 597 fue deportado para Babilonia, junto a un grupo importante de judíos (Ez 1,1). De esa forma, su personalidad está marcada por el ambiente que le toca vivir. Es un profeta del tiempo del exilio, y en el exilio.

Sobre la personalidad del profeta advertimos lo contradictorio marcando su personalidad, posiblemente debido a su doble función de sacerdote y profeta. Al momento de su predicación encontramos muy marcado el legalismo del sacerdote. Su predicación retoma temas de la teología sacerdotal elaborada durante el destierro. Percibimos la combinación de la profecía del bien con la de la desgracia.

Como sacerdote tiene una gran preocupación por separar lo puro de lo impuro. Conoce muy bien el funcionamiento del templo, el de antes del destierro como el del ideal para el futuro. En cap.8 y 11 prevé la destrucción, ve cómo la gloria de Yahvé abandona el templo. Mientras que en cap. 43 ve cómo la gloria de Yahvé retorna.

La doble vocación se fortalece frente a lo que pasaba en el pueblo que estaba en una situación crítica fronteriza: debe abandonar el pasado y prepararse para vivir nuevas estructuras. En este contexto sentimos al profeta como vigilante de la fe y las prácticas religiosas del pueblo.

1.2 ¿Con quiénes se encuentra en el exilio?

Los grupos llevados al exilio fueron diversos. El profeta Jeremías nos los cuenta (Jr 29,1), pero también Ez 12 nos

trae información en este sentido. En los caps. 13 y 14 Ezequiel se está relacionando con hermanos y hermanas israelitas que también fueron al exilio. Entra en conflicto con otros profetas a quienes llama de falsos. Por un lado, la relación con estas personas parece haber estado marcada por fuertes diferencias en relación a las prácticas religiosas, a quienes acusa de idólatras, pero también a la diferencia en el discurso profético.⁸

1.3 ¿Cuál es la ubicación de Ez 13,17-23 en relación al texto mayor?

Una propuesta de estructura divide todo el libro en tres partes: caps. 1-24, 25-32 y 33-48. El relato de Ez 13,17-23 está dentro de la unidad literaria mayor que comprende los caps.1-24, correspondientes a la primera sección. Y principalmente consiste de condenas y juicios referentes a personas del pasado y presente de Israel.

Dentro de esa unidad mayor, delimitamos el texto que nos interesa por 12-13,1-16, donde las indicaciones de Ezequiel son dirigidas a los otros profetas, y 14,1-13 donde Ezequiel clasifica las formas ilícitas de adoración. Así podemos decir que estos textos sirven como entrada y salida del texto a analizar. El episodio se desenvuelve dentro de Babilonia, pues en los caps.1-3 es allí donde Ezequiel sitúa su vocación.

Prestando atención a la estructura

Una mirada atenta a la estructura del texto nos provoca afirmar que está dividido en tres partes o momentos: v.17, vv.18-19 y 22, vv.20-21 y 23. Es un texto corto pero cargado de explicaciones. Cada momento está compuesto por más de una frase, primarias y secundarias. Esto muestra su

⁸J. David Pleins, afirma que la retórica del pasaje (12,21-28) acentúa la lucha que ha surgido en varios círculos sobre el carácter de la autoridad profética (ver *The Social Vision of the Hebrew Bible*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1985, 325).

carácter explicativo. Además vale resaltar que el texto tiene varias palabras o expresiones que se repiten, y por eso la inter-relación entre los versículos. En definitiva es un texto que se destaca por su unidad semántica y también sintáctica.

El v.17 es una verdadera introducción, en ella aparece el tema central que va a ser tratado en todo el texto. Está formado por cuatro frases. La primera, es un llamado donde se identifica al profeta a quien se dirige ese llamado, "hijo de Adám" (v.17a). La segunda, es la formulación de para qué ese llamado, "coloca tu rostro hacia" y de inmediato la identificación del objeto de la acción: "hijas de tu pueblo". La tercera frase, una explicación sobre el objeto, "las que profetizan desde su corazón". Al final del versículo se enfatiza la tarea del profeta, "profetiza contra ellas", volviendo así a la primera frase, con quien está en relación de correspondencia.

El v.18 – formado por seis frases. En la segunda, se destaca la partícula *hoy* "ay". A lo largo del versículo se repite el sustantivo *nefesh* "alma", "vida", "ser", "respiración"; así como también tenemos los sustantivos: *kesatot* "ornamentos", "bandas" y *mispahot* "velos". A partir de este versículo los demás parecen ser explicación de lo que se ha dicho. El v.19 tiene cuatro frases, en él encontramos de nuevo el sustantivo *nefesh*. Dos veces aparece la raíz *kzb* "mentir", una de ellas en forma sustantivada. Es un versículo bastante explicativo. En el v.22 podemos distinguir cinco frases. Destacamos la raíz *k'b* "causar dolor" y los términos *rasha'* "malvado" y *ra'* "malo". El v.20 tiene bastantes repeticiones. Destacamos la raíz *prh* "brotar", "florecer" "volar". La *nefesh* y el sustantivo "ornamentos" también aparecen en este versículo.

El v.21- formado por cinco frases. Es un versículo que tiene bastante fuerza. Destacamos la repetición del sustantivo *yad* "manos", "poder". Finalmente, el v.23 es conclusión. Está formado por cinco frases, repite también el sustantivo "manos". Encontramos la expresión "vaciedad no veréis".

Esta expresión está en oposición con la tarea del profeta de profetizar (v.17). El versículo cierra con la misma frase que en el v.21.

¿Qué cosas están siendo dichas?

Desde las relaciones de correspondencias y oposiciones que el propio texto, a través de su estructura, nos presenta, podemos intentar aproximarnos a un posible sentido de lo dicho. Antes, debemos ver estas palabras y expresiones recordando la situación que están viviendo las personas en el exilio. Para quien está desterrado/a esta experiencia significó una gran crisis. Para muchas de estas personas, esta crisis fue más que del tipo político-social, pues los babilonios no sólo conquistan Jerusalén, la destrucción del templo causó profundo dolor y furor.⁹

La experiencia de estar en el exilio provoca maneras diversas de relacionarse no sólo entre los/as extranjeros/as, pero también con las personas del lugar. Algunas personas resignifican la manera de pensar y actuar. El profeta Ezequiel, en cambio, además de estar firme en su posición de sacerdote, tiene la tarea de profetizar. Pero él no está solo. Las profetizas están presentes, y más complicado, están también actuando.

2. Las profetizas y sus acciones en y del cotidiano

Las acciones realizadas por mujeres y hombres no sólo operan como dinamizadoras de las relaciones sociales, pero son constructoras de lo cotidiano. El texto nos muestra una combinación de acciones que pueden ser descritas como actos de sujetos. Estos actos están encaminados para

⁹El templo y el palacio real fueron incendiados. Fueron saqueados los tesoros, derrumbaron las murallas. En Babilonia la gente canta cantos de tristeza: "en los álamos de la orilla teníamos colgadas muestras cítaras" (Sal 137,2). Ver también Ez 25,12-14.

la protección o continuación de lo que se conoce, o para la transformación ideológica delante de una realidad que se impone, en la cual hay que quebrar normas establecidas.

El pasado, para el profeta, parece ser determinante, es paradigma, mientras que el presente es como una continuación de aquello que se vivió.¹⁰ Para preservar ese paradigma Yahvé es quien dirige sus acciones: “coloca tu rostro hacia las hijas de tu pueblo, que profetizan desde su corazón” (13,17). La profecía no sólo es acción, “coloca tu rostro hacia”, sino que está directamente dirigida por causa de acciones concretas: existen mujeres ejerciendo la función de profetiza, sin que Yahvé o el profeta las hayan enviado. En los versículos 18-19 y 22, segundo momento del texto, se describen de forma bien detallada las acciones de las mujeres y las consecuencias de estas acciones:

Y di, así dice (el) Señor Yahveh:

ay! de las que cosen ornamentos (bandas) sobre todo puño de manos
y las que hacen los velos sobre cabeza de toda medida
para atrapar almas (v.18a-d)

Un atrevimiento. Una desobediencia. Provocadoras por demás ¿Es razón para la incomodidad del profeta?

las almas de mi pueblo enredáis
y vuestras almas viviréis (18e-f)

Esas acciones son provocadoras de la profecía del profeta. Por eso, consideramos que en estos versículos está el centro de todo el texto. Ellas provocan un “ay!” (v.18a). Este término está relacionado con “amenaza”, “desgracia”. Por eso, podemos intuir que lo que estas mujeres están haciendo es algo que no se esperaba.

¹⁰ Autores como Luiz Alexandre Solano Rossi, diferente a esta posición, consideran que para Ezequiel la estructura del pasado debe ser olvidada, a favor de un nuevo y radical proyecto. (*Como ler o livro de Ezequiel – o profeta da esperança (Série Como ler a Bíblia)*. São Paulo: Paulus, 2001,15.

Recordemos que Ezequiel como sacerdote del templo tenía la función de administrar las tareas religiosas.¹¹ Además, él era un sacerdote del templo de Jerusalén, lo que significa que representaba el poder institucional. Estas funciones se tornarán paradigmáticas en la vida del profeta en el exilio.¹² Las actuaciones de las mujeres entran en contraste con las actuaciones del profeta. Así, se impone un nuevo tipo de relación entre ellas y él.¹³ La identidad de estas mujeres parece cambiar de tonalidad.

2.1 Identidades que se revelan en las prácticas del cotidiano

Después del “ay!” (v.18a), tenemos la descripción de las acciones o prácticas que lo originan. Estas prácticas, al establecer un nuevo tipo de relación entre el profeta y las profetizas, hacen también que estas mujeres sean definidas o identificadas de forma diferente a la que seguramente se estaba acostumbrada.¹⁴ Por eso, cabe la pregunta por la identidad de esas mujeres, ¿quiénes son ellas?

La referencia es a un grupo “las que profetizan...” (v.17c). Estas mujeres además son las que “cosen ornamentos para todos los puños” y “hacen velos para cabeza de toda

¹¹ A través de Ex 28,8-21, Ex 28,36; Jr 2,2-3, Ez 44,21, podemos entender que la figura sacerdotal se agiganta, crece y se vuelve única y esencial, pues sólo por intermedio de ella el pueblo puede estar en la presencia de Dios. El sacerdote se convierte en el elemento esencial e inalienable de la religión. (Ver Sandro Gallazzi, *Ensaio sobre o Pós-Exílio (vol.1) – Os mecanismos da opressão*. Macapá – Brasil: S. Gallazzi, vol.1, 2003, 1-16.

¹² Entendemos que el mundo de referencia en el imaginario de Ezequiel, presupone también normas establecidas que deberían ser adecuadas o contextualizadas en las nuevas situaciones, pero a esos cambios el profeta no se somete.

¹³ Como señala Marina Ariza, “la migración potencialmente es capaz de afectar las relaciones de género”. (*Ya no soy la que dejé atrás... Mujeres migrantes en República Dominicana*, 53-54).

¹⁴ Marina Ariza afirma que “la migración es una experiencia que incide sobre los procesos de identidad social de las personas” (*Ya no soy la que dejé atrás...*, 52).

medida" (v.18b-c). Estas acciones o actividades son leídas, por el profeta, como teniendo intensiones concretas: "para enredar almas" (v.18d). Y más, "enredar a las almas de mi pueblo" (v.18e), "y las vuestras viviréis".¹⁵

Tenemos, entonces, correspondencia entre "coser ornamentos y velos" y "enredar". Al mismo tiempo, estas acciones están en paralelo con "profetizar desde su corazón" o, lo que es lo mismo, "profetizar por su cuenta". El profeta consigue igualar estas acciones y a partir de eso definir o identificar a las mujeres como violadoras de las normas.

2.2 Yendo más allá...

Las acciones de esas mujeres no solo están influenciando la identidad del propio profeta, sino también las de otras personas. Este v.19 explica de forma más amplia, a partir de otras miradas; abriendo aún más los efectos de las acciones de estas mujeres. Pero también nos dice sobre razones:

Y me heristeis entre mi pueblo
por puñados de cebadas y migajas de pan
para hacer morir almas que no deben morir
y dejando vivir almas que no deben vivir
por vuestro mentir a mi pueblo que escucha mentira

En medio de todas las denuncias nos llama la atención la situación de hambre que parece haber. Pues según el profeta, las mujeres actúan por "puñados de cebadas" y "migajas de pan" (v.19b), lo que nos permite pensar en la realidad socio-económica que está por detrás del accionar de las mujeres. A pesar del poco alimento, se dice que ellas tienen el control sobre la "vida" y la "muerte" de las personas ("mi pueblo").

¹⁵ Esta frase puede ser considerada una pregunta (ver explicación de variante, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990).

Entendemos que esas dos frases (vv.19c-d) son el centro del versículo. Y ellas están en relación de correspondencia con la última frase que tiene que ver con el discurso de estas mujeres: “por vuestro mentir a mi pueblo que escucha mentira”. Y al mismo tiempo con la el sentimiento del profeta en la primera frase, “me heristeis” (v.19a). Por todo esto, podemos afirmar que no es el hambre de las mujeres que está preocupando, pero sí el discurso de ellas.

El v.22 retoma el final del v.19. Aquí se identifican quiénes son los que mueren y los que viven:

Por causa del dolor, corazón del justo, sin motivo
y yo no causo su dolor.
Y para apoyar manos del malvado
Para no retornar de su camino el malo
para hacer vivir.

Las acciones de las mujeres están afectando al “corazón del justo” (v.22a). *Leb* “corazón” tiene el sentido de “mente”, “pensamiento”. Así el pensamiento de los “justos” está sin “motivo”. O mejor, los “justos” están desanimados. Y el profeta contrapone la acción de “causar dolor” de las mujeres con la suya: “yo no causo dolor” (v.22b). Y todavía más, ellas están “apoyando manos del malvado” (v.22c). Vimos que *yad* “mano” es también “poder”. Entonces, se puede entender que las mujeres están apoyando el “poder” del malvado. Y con eso, consiguen que éste viva; junto con ellas, así como indicado en v.18f.

Podemos afirmar que v.22d está en relación directa con v.19e, explica de qué manera es que vive quien no debe vivir. “El malvado no se devuelve de su camino” (v.22d) está en relación de correspondencia con “vivir”. ¡Novedad!

El tercer momento del texto está formado por los vv.20-21 y el v.23 que es conclusivo. Los tres versículos expresan la suerte que correrán las mujeres por sus acciones. Esta parte está estrechamente relacionada con el Ay! (v.18a). En nuestro caso, el mejor sentido que puede tener esta

expresión es el de “desgracia”, la desgracia que viene después de un actuar inconveniente contra Dios. Y, al mismo tiempo, va a explicar el actuar del profeta. Este actuar aparece, entonces, como resultado de...

Las acciones del profeta tendrán su efecto sobre las actividades de las mujeres. El profeta actuará directamente sobre los “ornamentos” que las mujeres cosen. Por la interpretación que hace el profeta, estas piezas han sido relacionadas con prácticas mágicas.¹⁶

Por tanto, así dice Señor Yahveh:

he aquí yo contra vuestros ornamentos
que ustedes enredan allá a las almas
a las que brotan
y rasgaré a ellos de sobre vuestros brazos
y soltaré a las almas
que ustedes las que enredan a almas
a las que brotan.

En su accionar, el profeta no pierde detalles para expresar la furia con la que actuará: “rasgaré”, “soltaré”. Nos dice también del lugar, “allá” (v.20c). Al calificar de mágicas las acciones de las mujeres, parece tener el campo abierto. Las mujeres según él “enredan allá a las almas”. No se trata de cualquier “alma”, son las que “brotan”, “florecen”. ¿Se trata de personas jóvenes? Y “no estarán más en vuestras mano como presa” (v.21c). El profeta está identificado con Yahvé: “conoceréis es que yo Yahvé” (v.21d-e).¹⁷

¹⁶ El término *keset* se relaciona con pieza de fetichería, ver *Diccionario hebraico- português & aramaico-português*. Petrópolis: Vozes, 1996, 104. Peter C. Craigie, lo traduce como “bandas mágicas”, (ver: *Ezequiel*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1983, 93).

¹⁷ Esta expresión nos recuerda que, Yahvé es fuerte, afirman los sacerdotes. Se debe mostrar que la deportación no se debió a la inferioridad frente a otros dioses. Ezequiel pertenece a esta tradición. Por medio de visiones, entiende que su deportación fue un mandato del propio Yahvé. Es Él mismo quien lo llevó a Caldea (Ez 11,24).

Todo eso tiene consecuencias para las mujeres. El v.23 - retomando el v.21 - nos dice sobre lo que más preocupaba al profeta, lo que ellas “veían”, “adivinaban”:

Por tanto, vacío (vanidad) no veréis
 y adivinación no veréis más
 Y haré arrancar a mi pueblo de vuestras manos
 Y conoceréis
 Es que yo Yahveh.

¿Qué sería realmente lo que ellas podían “ver”, “adivinar”? El texto no nos cuenta esa parte. Este v.23 está en relación de correspondencia con el v.17, donde se dijo sobre “las que profetizan por su cuenta”. Ese profetizar ahora está en paralelo con “vacío no veréis”, “adivinación no veréis más” (v.23a-b).¹⁸

Podemos afirmar que las acciones de unos y otros tienen que ver con los múltiples aprendizajes, ya sean del presente o del pasado, que estén influenciando las partes. De ahí que las medidas de esas acciones estarán controladas por las normas que mejor se adecuen al modelo de comportamiento y pensamiento. Y al mismo tiempo son ellas que van definiendo las identidades de cada una.

3. Posibles caminos

Este texto nos presenta la forma en que se están relacionando personas que migran (en este caso de forma forzada) y que a la vez son del mismo país. Se trata de mujeres y hombres. Tienen un mismo origen, “hijas de tu pueblo”. Un conflicto entre Ezequiel, sacerdote y profeta, y las mujeres profetizas que “cosen ornamentos para los puños y velos para las cabezas”.

¹⁸ Autores como Joseph Blenkinsopp entienden que las mujeres que están siendo condenadas en Ezequiel no son realmente profetas, pero hechiceras enmascaradas de profetas. (*Ezequiel*, Louisville: John Knox Press, 1990, 70).

Los “ornamentos” y los “velos” son piezas usadas en rituales. Hacen parte de los ornamentos o vestuarios usados por sacerdotes o sacerdotisas. Estas piezas son también parte del vestuario usado en las celebraciones de otras religiones diferentes a la religión yavista.

Un dato importante es que en la profecía de Ezequiel es frecuente el uso de imágenes femeninas para hablar de idolatría (16,39). A través de esas imágenes y de la manera como éstas presentan la participación de las mujeres, podemos afirmar que este profeta fue de los que entendió que las mujeres fueron fuente potencial de rituales impuros para hombres.¹⁹ Ezequiel como profeta no tiene sólo papel a desempeñar pero, sobre todo, tiene la tarea de fortalecer conceptos y preconcepciones de la sociedad patriarcal y del sistema religioso que la sustenta.

El hecho de estar fuera de la tierra de origen no significa que habrá cambios en las asimetrías entre hombres y mujeres. Sin embargo, hay que reconocer que la migración representa más que un cambio geográfico; como proceso social, puede alterar las trayectorias de vida de hombres y mujeres.

Todo esto nos lleva a afirmar que ni la interpretación que juzga las prácticas a partir de reglas oficiales, ni la idealizadora de un pasado, dan cuenta de comprender los sujetos y su cotidiano. La dureza con que el profeta se dirige a las mujeres que “cosen” refleja una dinámica relacional contrapuesta, propio de las identidades que se formulan a partir de prácticas que deben ser consideradas tácticas y articulaciones, formas concretas de jugar el juego de la vida y del cotidiano, y no tanto considerarlas irrespeto a las reglas aprendidas.

¹⁹ Para profundizar ver Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe (editoras). *Women's Bible Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1988, 192.

En este análisis no podemos conformarnos con prestar atención a la entrada usada por el profeta, los “ornamentos” y los “velos”, para ir contra las mujeres. Desconfiamos que la razón más fuerte sean las prácticas generadas a través de la acción de “coser”. El v.19e nos da una pista, “por vuestro mentir a mi pueblo que escucha mentira”. Otra pista la encontramos en el v.18bc, ellas “están cosiendo ornamentos para todos los puños y velos para cabezas de todas las tallas”.

Vemos que, por un lado, las mujeres mientras cosen están hablando, conversando. Y, por otro, están relacionándose con todas las personas, sin hacer distinción. Ahora bien ¿qué será lo que estas mujeres están realmente diciendo, causante de la indignación del profeta? En realidad, en el texto no se da detalles de las conversaciones de estas mujeres; lo que sí aparece es la clasificación que el profeta hace de estas conversaciones: “mentiras”, “vacío”, “adivinación”.²⁰

El profeta está preocupado. La única manera de controlar esa comunicación oral es influenciando en los medios que ellas utilizan para hacer fluir sus conversas. ¡Están cosiendo! Estos momentos se constituyen en verdaderas tácticas personales y grupales que quiebran los proyectos del profeta. Podemos afirmar que lo que está alimentando el discurso de ellas no es solamente herencia, norma y pasado, pero es vivencia, novedad, lo inesperado, lo inaudito.²¹

²⁰ Si recordamos lo que está pasando en el cap.12,21-28 podríamos tener alguna pista. El énfasis aquí es sobre la ineficacia de la profecía del profeta, evaluada en términos del largo tiempo que se está demorando el retorno. Esto puede indicar que estamos delante de un conflicto entre pensamientos proféticos. Estas conversaciones son relacionadas con el vocabulario de magia y exorcismo. Y esto era algo condenado como lo muestra Dt 18,10-14.

²¹ A este respecto, debemos recordar que la migración, sea ella forzada o no, provoca reconstrucción en los significados sociales, pues ella conlleva un punto de quiebre o ruptura en la vivencia personal o colectiva; una transición con capacidad para redireccionar el curso de vida. (Ver Marina Ariza, 234).

El profeta está preocupado con su pasado que lo tiene como referencia e interlocución. Él quiere mantener al pueblo israelita en el exilio, preparado para el futuro (37,12).²² Pero el tiempo pasa y las personas continúan en el exilio. Estas mujeres están viviendo situaciones concretas de hambre. Están cosiendo “por unos puñados de cebada” y “migajas de pan”(v.19b) ¡Falta pan! Es una necesidad vital. Podemos afirmar que estas mujeres están viviendo un momento de tránsito caracterizado por ser ni un nuevo horizonte ni un dejar atrás el pasado.

Homi K. Baba,²³ afirma que “se trata de un momento donde el espacio y el tiempo se cruzan para producir figuras complejas de diferencia e identidad...” Desde los nuevos espacios culturales en el exilio, con esas acciones, las mujeres muestran alejarse de la lógica binaria que construye las identidades de la diferencia (yo/otro). En lo cotidiano la vida se muestra como es. Aquí se descubren nuevas imágenes en las que se tejen artimañas de sobre vivencias.

No significa que las acciones de estas mujeres sean completamente nuevas. Creemos que ellas hacen uso de lo que conocen, y ¡el profeta tiene miedo!²⁴ Sin embargo, en la frontera cultural que caracteriza la nueva realidad, ellas parecen crear un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural. El “pasado-presente” se vuelve parte de la necesidad, no la nostalgia, de vivir.

Ese cotidiano, al cual las mujeres profetizas están atentas, les permite entrar en relación con las personas, no importa

²²J.David Peins considera que en el proyecto de Ezequiel está el persuadir a los judíos en el exilio a retomar la agenda post exílica inicial. (*The Social Vision of the Hebrew Bible*, 327).

²³Homi K. Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002, 17.

²⁴La queja de Ezequiel contra las profetizas, como el relato de la médium de Endor en 1Sm28, puede indicar que el surgimiento de espíritus fue practicado por mujeres.

cual persona. Pues parece que no es hora de escoger. Ellas con sus palabras, mientras cosen, están consiguiendo hacer lo que el profeta no consigue: “hacer vivir” (v.22d). Pero no sólo la vida del “malvado”, sino que también las propias vidas de ellas, así como insinúa el propio profeta (v.18f).²⁵ Estas mujeres, en cuanto sujeto, entienden que no pueden vivir si no puede vivir el otro. De esa manera, interpelan a quien opta vivir por la muerte del otro.²⁶ Con sus prácticas estas mujeres están cuestionando la propia teología del profeta, que piensa que el “malvado” no tendrá chance de salvación. ¡Estas mujeres tienen poder y lo hacen valer!

El poder del discurso, el lenguaje oral. Es un discurso que se elabora lejos de la tierra de origen. Sin dudas, existe preocupación por esa tierra, pero sobre todo existe preocupación por la vida misma. El lenguaje para comunicar, tramitar, resistir, asegurar la propia vida. El profeta está haciendo uso también del lenguaje, al parecer en detrimento de las mujeres profetizas. Pero las mujeres que cosen, a pesar del profeta, con el profeta, en medio de sus trabajos cotidianos, de lo cotidiano de la vida, cosiendo “ornamentos” y “velos”, están cosiendo el pan, la cebada, la propia vida. ¡Están hablando!

²⁵La experiencia de migración de muchas mujeres, en América Latina y el Caribe, está marcada por el deseo de resignificar la vida en términos de oportunidades, no sólo para ellas de forma individual, pero también, y principalmente, para modificar el curso de la vida de sus familiares, hijas/os, marido, madre. Como afirma Marina Ariza, “trabajo, educación y familia representan los objetivos sociales deseables que encauzan la acción de migrar de las mujeres, siendo la familia la atribución predominante” (Marina Ariza,235).

²⁶Para profundizar ver: Franz Hinkelammert. “La vida es más que el capital...” en *Revista Pasos*, no.113, San José: DEL, 2004, 12-16.

Bibliografía

Ariza, Marina. *Ya no soy la que dejé atrás...Mujeres migrantes en República Dominicana*. México: Editorial Plaza y Valdés, 2000.

Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

Blenkinsopp, Joseph. *Ezequiel*. Louisville: John Knox Press, 1990.

Croatto, José Severino. "La estructura de los libros proféticos – las relecturas en el interior del corpus profético" en *Ribla* 35/36, Quito Ecuador: RECU, 2000.

De Certeau, Michael. *A invenção do cotidiano: Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*, introducción de H.K. Bhabha. Londres: Pluto, 1986.

Gallazzi, Sandro. *Ensaíos sobre o Pós-Exílio (vol.1) – Os mecanismos da opressão*. Macapá – Brasil: S. Gallazzi, 2003.

Heller, Agnes. *O cotidiano e a história* (Leandro Konder – traductor). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

Hinkelammert, Franz. "La vida es más que el capital..." en *Revista Pasos*, no.113, San José: DEI, 2004.

Magalhães, Antonio Carlos de Melo. "Cotidiano e Teología" en *Cultura Religiosa – Revista Uníclar*. São Paulo: Facultades Integradas Claretianas, n.2, 2003.

Newsom, Carol A. y Ringe, Sharon H. (editoras). *Women's Bible Commentary*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1988.

Pleins, J. David. *The Social Vision of the Hebrew Bible*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1985

Rossi, Luiz Alexandre Solano. *Como ler o livro de Ezequiel – o profeta da esperança* (Série Como ler a Bíblia). São Paulo: Paulus, 2001, .

Weems, Renita. *Amor maltratado – matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1977.

III. DEL SEGUNDO TESTAMENTO

Daniel Chiquete

Ceguera y camino, seguimiento y cruz: una lectura de las sanidades de ciegos en Marcos

Quienes hemos tenido la alegría de tener a la Dra. Irene Foulkes como profesora sabemos de su calidad humana y pedagógica. Con ella aprendí a siempre 'ver' el texto bíblico con detenimiento y paciencia, atento a cada detalle, a cada relación, a cada sorpresa. Por ello, cuando se me pidió colaborar con un artículo para un libro en su honor, primero, acepté con mucho gusto en participar en este homenaje, y segundo, decidí escribir una reflexión sobre dos perícopas llenas de simbolismo, y a través de ellas 'simbolizar' mi aprecio a Doña Irene por su contribución a mi esfuerzo por 'ver' con otros ojos los textos bíblicos. A ella, entonces, dedico esta reflexión.

1. Introducción

La investigación bíblica ha ido descubriendo en las últimas décadas una trama literaria y teológica sumamente elaborada y consistente en el evangelio de Marcos. En los primeros trabajos de la *Formgeschichte* (historia de las

formas) y la *Redaktionsgeschichte* (historia de las redacciones), se llegó un tanto apresuradamente a la conclusión de que el segundo evangelio era más bien el producto final de un compilador más o menos hábil, pero no el trabajo de un teólogo profundo. Con la aparición y desarrollo de nuevos métodos en el análisis de los textos bíblicos, poco a poco se fue descubriendo y valorando el gran trabajo teológico subyacente en este evangelio. Los análisis sincrónicos, especialmente los literarios, retóricos y, en cierta medida, los estructuralistas, fueron descubriendo dimensiones de composición muy sutiles y complejas.

Actualmente es muy difícil la interpretación de una perícopa aislada del evangelio, ya que casi todos los elementos textuales obedecen su localización actual dentro de un plan general en la composición del evangelio, y también esta configuración literaria está al servicio de una visión teológica específica. Partiendo de esta situación general me propongo desarrollar una reflexión respecto a las dos historias de sanidad de ciegos presentadas por Marcos, proponiendo una interpretación parcial de cada una de estas perícopas, pero también indagando respecto al significado de ellas en la narrativa general del evangelio, mostrando que a través de ellas Marcos plantea algunos de los ejes temáticos de todo su libro, es decir, de toda su profunda concepción teológica.

El consenso general de la investigación marcana acepta una división fundamental del evangelio en tres grandes bloques, en torno a una simbólica geográfica: Galilea, el camino rumbo Jerusalén y la pasión de Jesús en esta ciudad. A través de este esquema geográfico y topológico Marcos va desarrollando su teología como el camino del seguimiento de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén y, al final, después de la resurrección, la posibilidad de un nuevo inicio a partir de Galilea.

Este marco geográfico es imprescindible para entender el sentido de la ubicación de las dos sanidades de ciegos, la relación que existe entre ellas, su función en el contexto

narrativo inmediato y su importancia para todo el esquema teológico marcano. Además, es importante resaltar los motivos centrales de estas historias dentro de su contexto. Estos motivos los destaco de entrada desde el título de mi reflexión: ceguera, camino, seguimiento y cruz. Estos son algunos de los temas estructurantes de la teología marcana, los cuales son los absolutamente dominantes en estas dos perícopas, como también en toda la sección que están enmarcando (para muchos investigadores la 'gran sección de Marcos'), que va de la sanidad del ciego de Betsaida (8.22-26) hasta la sanidad del ciego a la salida Jericó (10.46-52).¹ Esta sección es una concatenación de textos y motivos referidos al camino de Jesús y sus seguidores. En ella, el sustantivo 'ὁδός ('camino') aparece al final de las dos historias (8.27; 10.52) y se va repitiendo durante la narración (9.33-34; 10.17,32,46,52). Así, Marcos estructura su relato como un camino específico que va desde la confesión de Pedro ("Tú eres el Cristo", 8.29), hasta el seguimiento de Jesús hacia Jerusalén para morir y resucitar, aunque los discípulos no pueden 'ver' (comprender) el significado de este seguimiento y el final del mismo.² Esta 'ceguera' de los discípulos, que puede ser la ceguera de los lectores y lectoras del evangelio, la comunidad para la que escribe Marcos, es la situación histórica a la que el evangelista quiere afectar a través de estas dos narraciones paradigmáticas de ciegos.³

El tema de la incomprensión ('ceguera') es una constante de este evangelio, donde los discípulos son expuestos como caso grave de falta de visión, incapaces de comprender el

¹ Cf. John P. Meier. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/2. Los milagros*. España: Verbo Divino, 2000, 791-792.

² Cf. Francisco de la Calle. *Situación al servicio del kerigma (Cuadro geográfico del evangelio de Marcos)*. Salamanca, Madrid: Inst. Superior de Pastoral, 1975, 183-185.

³ Como señala Ched Myers. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Marks's Story of Jesus*. New York: Orbis Books, 1988, 235: "It is also the 'way of the cross,' a specific kind of political and community practice that takes the disciples/reader into the deepest paradoxes of power."

significado de la persona y el obrar de Jesús, a pesar de que a ellos estaba abierta la posibilidad de “saber el misterio del reino de Dios”, en tanto que a los que están fuera “por parábolas todas las cosas, para que viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan” (4.11-12).⁴ Esta explicación la toma Marcos probablemente de Is 6.9f., donde el profeta expresa la dificultad de Israel para escuchar y seguir los designios de Yahvé.⁵ Igualmente los discípulos no alcanzan a comprender el significado de las parábolas y los milagros. Después del milagro de la alimentación de la multitud, perícopa anterior a la del primer ciego (8.1-9), exclama Jesús, refiriéndose a sus discípulos: “¿Teniendo ojos no veis, y teniendo oídos no oís?” (8.18). Jesús confronta a los discípulos con su ceguera, la cual es tan aguda que parece no tener esperanza de superación.⁶ Por ello sólo un milagro puede hacer posible que un ser humano, en el caso de Marcos, los discípulos,

⁴ Cf. Hans-Josef. “Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium: Eine narrative Analyse”, en: *Novum Testamentum*, No. 24 (1982), 1-26; Robert C. Tanehill. “Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur”, en: Hahn, Ferdinand (ed.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markusforschung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985, 39-66.

⁵ Apunta Peter Trummer. *Dass meine Augen sich öffnen. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 92: “[El hecho de] que las historias de sanidad de sordomudos y ciegos estén tan intencionalmente combinadas tiene que ver probablemente de nuevo con una palabra profética, según la cual en el ‘Día de Yahvé’ los sordos escucharían las palabras del Libro y los ojos de los ciegos verían en la obscuridad y tinieblas.” [“Dass die beiden Geschichten von der Taubstumm- und Blindenheilung so augenfällig kombiniert sind, hat wahrscheinlich wieder mit einem Prophetenwort zu tun, wonach am ‘Tag Jahwes’ die Tauben die Worte des Buches hören und die Augen der Blinden aus Dunkel und Finsternis sehen werden.”] Cf. Myers, 239-240.

⁶ Myers, 238: “Mark is caricaturing the disciples to the point of hyperbole; the leader Peter, the inner circle, and the whole community are all implicated. Yet, (...) embedded in this embarrassing and depressing narrative is an opposing discourse of healings, which offer unmistakable signs of hope that the disciples’s minds and hearts can be opened.”

puedan recibir la vista para percibir lo más esencial del misterio encarnado en Jesús.⁷ En esta dirección apuntan las narraciones de sanidad de los dos ciegos en Marcos.⁸

Es por ello que estas dos historias están tan estrechamente ligadas al tema del camino, que es camino de seguimiento. Este seguimiento tiene un significado y un destino: el significado sólo se percibe en el mismo caminar, y el destino se va clarificando también en ese caminar: la cruz. Las dos sanidades de los ciegos tienen la función de 'iluminar' ese significado; por ello en ambas Marcos expone una serie de motivos que ilustran la ceguera de los discípulos.⁹ Especialmente significativas por su dimensión teológica son las escenas de la confesión mesiánica de Pedro y su consecuente reprensión de parte de Jesús (8.27-33), los tres anuncios de la pasión (8.31; 9.31; 10.45) y la petición y disputa de los discípulos por los primeros puestos en el reino de Dios (10.35-41). Dentro de este complejo temático ambas sanidades de ciegos son momentos fundamentales en la composición narrativa y en la concepción teológica de Marcos. Con este trasfondo, a continuación analizo ambas historias en forma individual, pero a la vez mostrando su relación y el significado que en conjunto expresan.

⁷ Esta perspectiva teológica marcana es subrayada por Xavier León-Dufour (ed.). *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979, 327: "La relación entre milagro y escatología se nos impone como una característica del comportamiento de Jesús. Jesús – caso único en la historia de las religiones – enlaza dos mundos: por una parte, la expectación apocalíptica de una futura salvación universal; por otra, la realización presente de la salvación, manifestada en los hechos milagrosos."

⁸ Cf. Plutarco Bonilla. *Los milagros también son parábolas*. Miami: Caribe, 1978, 27: "Porque lo que él decía, ya fuera en un discurso formal o al contar una historia, encontraba invariablemente en el milagro su ratificación. Es decir, que el milagro viene a ser algo así como una parábola dramatizada."

⁹ Como observa Myers, 284: "The discourse of paradox is reinforced by the other implied or enacted antitheses in the section: blindness/vision (8.22f.; 10.45f.); belief/unbelief (9.24); together/asunder (10.9); poor/rich (10.21f.); child/adult (10.13-15)." Cf. Van Iersel, 320-338.

2. El ciego de Betsaida: “viendo a las personas ... como árboles” (8.22-26)

22 Vino luego a Betsaida; y le trajeron un ciego, y le rogaron que le tocara. 23 Entonces, tomando la mano del ciego, le sacó fuera de la aldea; y escupiendo en sus ojos, le puso las manos encima, y le preguntó si veía algo. 24 El, mirando, dijo: Veo los hombres como árboles, pero los veo que andan. 25 Luego le puso otra vez las manos sobre los ojos, y le hizo que mirase; y fue restablecido, y vio de lejos y claramente a todos. 26 Y lo envió a su casa, diciendo: No entres en la aldea, ni lo digas a nadie en la aldea. [RV 1960]

El acento principal de la mayoría de los estudios sobre Marcos respecto a esta perícopa está puesto sobre la dificultad de Jesús para realizar la sanidad. También se enfatiza con frecuencia el valor simbólico que la sanidad expresa. La conclusión de Meier (797-798) puede considerarse representativa de la investigación moderna:

La curación del ciego en Betsaida, producida en dos fases, simboliza la curación de los discípulos de Jesús en su visión espiritual, también en dos etapas: primero, con la declaración de Pedro, en Cesarea de Filipo, de que Jesús es el Mesías (8.27-30), y luego, con la visión de Jesús como Hijo del Hombre e Hijo de Dios, visión que sólo llega a ser posible mediante su muerte en la cruz y su resurrección (cf. Mc 9.9-13; 15.39; 16.6-7).¹⁰

¹⁰ Así también Xavier Pikaza. *Pan, casa, palabra. La iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1998, 210: “El ciego de Betsaida (8.22-26) simboliza a los discípulos, que no acaban de entender el signo de los panes. Quizá remita a Pedro, que en el pasaje siguiente (8.27-9,1) se portará como ciego.” Cf. León-Dufour, 217: “La curación del ciego de Betsaida expresa en concreto lo que podría ser una visión progresiva. Jesús se ve obligado a intervenir varias veces para abrir los ojos de este ciego. Lo mismo sucede para abrir los ojos de los discípulos, especialmente de Pedro. Este reconoce que Jesús es el Mesías (8.29), pero ve las cosas sólo a medias, pues se niega a vislumbrar para Jesús la posibilidad de la pasión (8.31-33).”

Comparto la opinión de que estos son los dos aspectos más significativos de esta narración y por ello prefiero ahora enfatizar otros matices relevantes de la misma, que considero no han recibido suficiente atención.

Esta narración está ubicada inmediatamente después de palabras muy duras de Jesús contra los fariseos y los discípulos, grupos que tienen una idea errónea de él, y que están ‘ciegos’ y con muchos problemas de comprensión respecto a su persona y obra.¹¹ Los fariseos quieren ‘ver’ de parte de Jesús una “señal del cielo” (8.11), lo cual Jesús rechaza categóricamente, y advierte a sus discípulos: “Mirad (Ὁρᾶτε), guardaos de la levadura de los fariseos” (8.15), probablemente refiriéndose al deseo de los fariseos de querer ‘ver’ señales para creer en un determinado tipo de mesianismo de Jesús, o simplemente para ponerlo a prueba. Pero los discípulos (una vez más) no entienden las palabras de Jesús, lo que les acarrea una fuerte reprensión de su parte, expresada en ocho (!) preguntas muy significativas, entre ellas: “¿No entendéis ni comprendéis? ¿Aún tenéis endurecido vuestro corazón? ¿Teniendo ojos no veis (ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε), y teniendo oídos no oís? (8.18). La última de las preguntas de esta serie las resume todas: “¿Cómo aún no entendéis?” (οὐπω συνίετε; 8.21). La sanidad del ciego de Betsaida, colocada inmediatamente después, es la respuesta narrativa a esta pregunta y el paradigma de la posibilidad de ‘ver’ correctamente y de comprender el significado del seguimiento a Jesús.

Al localizar la sanidad en Betsaida,¹² Marcos sitúa el milagro en el lugar de donde partieron para la segunda de

¹¹ Guillermo Cook y Ricardo Foulkes. *Marcos. Comentario bíblico hispanoamericano*. Miami: Caribe, 1993, 235-236, observan la función de esta perícopa en el contexto más amplio de la narración: Esta perícopa [8.22-26] cumple tres funciones muy importantes en la estructura de Marcos. Primero, es un puente entre la primera parte de Marcos y la segunda. Segundo, introduce el primer bloque narrativo de la segunda sección, cuyo tema es el discipulado (8.27-10.52). Por último, este es el segundo milagro en una serie de cuatro sanidades que versan sobre el tema de ‘oír’ y ‘ver’.”

¹² Hay indicios en la tradición sinóptica de que Jesús no gozaba de mucha aceptación en Betsaida (cf. Mt 11.21; Lc 10.13).

las travesías por el mar, donde Jesús caminó sobre las aguas y calmó los vientos (6.45-52), después de lo cual Marcos registra la primera reprensión a los discípulos por ‘ceguera’ (incomprensión) (v. 52). Por ello me parece pertinente la observación de Myers¹³: “We should ... recall that the voyage was unsuccessful; the community *never actually arrived* at Bethsaida. That ‘journey’ is now resolved: the ‘blind’ community finally arrives at Bethsaida, where blindness is healed.” Con el acontecimiento de Betsaida Marcos retoma un tema pendiente (ceguera) a la vez que abre una nueva perspectiva al mismo: el proceso del ver en plenitud. Aunque considero factible que Marcos sí tenga interés en esta perícopa de señalar la dificultad de Jesús para realizar la sanidad, creo que el acento principal está puesto sobre el proceso de ver en plenitud, hacia donde apuntan todos los detalles de la narración, como intentaré señalar.

La gente que lleva al ciego a Jesús no le ruega específicamente que lo sane, sino que lo toque (v. 22). Es probable que haya expectativa de sanidad, pero explícitamente el texto no lo afirma. La respuesta de Jesús va entonces más allá de la petición de la gente, ya que no sólo lo toca, sino que lo toma de la mano (ἐπιλαβόμενος) y lo saca de la aldea (v. 23). Blass y Debrunner¹⁴ señalan que el registro de significados para este ἐπιλαβόμενος es muy amplio, yendo desde un jalón violento hasta una toma cariñosa de la mano. Considerando el acto terapéutico de escupir a los ojos y luego la orden de no entrar al pueblo, creo que la primera acepción de este participio no debe descartarse ligeramente. Pero me inclino más por una toma cariñosa y firme de la mano, ya que el contacto corporal en esta historia es claramente dominante: a Jesús le traen el ciego, lo que implica contacto entre la gente y el ciego; la petición

¹³ Myers, 240.

¹⁴ Blass, Friedrich y Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (10a. Edición), 167.

es para que lo toque; Jesús le toma la mano¹⁵, escupe en sus ojos, le pone las manos encima, le pone otra vez las manos sobre los ojos, le hace que mire. Este contacto corporal de Jesús con las personas que sana es una constante en la tradición sinóptica, lo cual tiene mucho que ver con gestos de aceptación, comunicación y restablecimiento, dimensiones casi siempre presentes en las sanidades de los sinópticos. Ello me inclina a pensar en un contacto corporal buscado para establecer un puente de confianza entre Jesús y el ciego, parte esencial del proceso terapéutico.¹⁶

También es importante la acción de Jesús de apartar al ciego de la gente, sacándolo de la aldea. Parece ser que Jesús opta por la privacidad para la sanidad, como opinan la mayoría de los comentaristas,¹⁷ aunque considero que una razón también probable es la necesidad narrativa de esta distancia para poder plantear la pregunta del v. 23 (“¿Ves algo?”) y la consecuente respuesta del v. 24: “Veo los hombres como árboles, pero los veo que andan”. En cuanto a la composición narrativa era, pues, necesaria esta lejanía. Sin embargo, también es importante este distanciamiento de la gente de Betsaida por otros motivos.

¹⁵ Según Robert H. Gundry. *Mark. A Commentary On His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, 417: “At 7,33 Mark used ἀπολαβόμενος for the taking aside. Now the prefix changes to ἐπί because Jesus must lay hold on the blind man’s hand to lead him aside.”

¹⁶ Cf. René Latourelle. *Milagros de Jesús y teología del milagro*. Salamanca: Sígueme, 1997 (2a. edición), 332: “Así, pues, la primera función del milagro es una función de *comunicación*, con vistas a una *comunión* con el Dios de la salvación. El milagro se presenta como el acercamiento benévolo de Dios que sale al encuentro del hombre con un gesto de salvación, para disponerlo a que escuche su palabra.”

¹⁷ También en la previa sanidad del sordomudo, Jesús tomó al hombre lejos de la multitud para realizar el milagro, y también utilizó saliva (7.33). Como observa Pikaza, 208: “Se repite con el ciego la historia del sordomudo de 7,32-37: le traen al enfermo y le ruegan que lo cure; Jesús le saca de la aldea (le separa de la muchedumbre) y, escupiendo, unge sus ojos con saliva, iniciando un proceso de curación gradual y ‘personalizada’, que le capacita para ver con distinción las cosas.”

Uno de estos motivos es romper la dependencia del ciego con respecto a la gente, la que en realidad es quien lo ha llevado hasta Jesús y hecho la petición del toque. Pareciera que la ceguera ha incapacitado a este hombre no sólo de vista sino de visión, de la posibilidad de valerse por sí mismo, de tener iniciativa propia. El alejamiento físico de la gente puede indicar otro tipo de alejamiento: el de la posibilidad de obtener otra visión, diferente de la del medio social, que con frecuencia dificulta el poder 'ver' con claridad.¹⁸

Lejos de la gente ahora sólo están Jesús y el ciego y puede continuar el proceso, el que considero iniciado ya desde el distanciamiento de la gente y el contacto físico entre ambos. En la terapia Jesús utiliza dos recursos muy gráficos y, en cierta medida, chocantes: "Y escupiendo en sus ojos, le puso las manos encima" (v. 23). El acto de escupir es polivalente en diversas culturas, generalmente asociado a muestras de desprecio y humillación. Pero también la saliva es un remedio médico muy antiguo y efectivo, y se sabe que en la Palestina del tiempo de Jesús era muy utilizado, incluso en relación con fórmulas mágicas.¹⁹ Además que

¹⁸ En palabras de Peter Trummer. *Dass meine Augen sich öffnen. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 98: "Quien quiere llegar a una clara visión de las cosas y de las personas debe primero desligarse de la inconsciente perspectiva de su origen social." [Original: "Wer zur klaren Sicht der Dinge und Menschen kommen möchte, muss sich zuerst aus den unbewussten Perspektiven seiner sozialen Herkunft lösen."]

¹⁹ Observa Meier, 799: "Aunque en contextos médicos, mágicos y taumatúrgicos era utilizada como un agente curativo, la saliva podía recibir en este caso una interpretación mágica, y más cuando los gestos de escupir e imponer las manos no obtienen un efecto curativo inmediato completo." Según John Dominic Crossan. *Der historische Jesus*. München: C. H. Beck, 1995, 430: "Los rasgos mágicos de esa operación son destacados por la soledad fuera del pueblo en la que Jesús la efectúa. (...) Sin embargo, que la sanidad se realiza en el aislamiento, como narra Marcos ..., es ya un elocuente testimonio de la peligrosa excepcionalidad de las sanidades mágicas." [Original: "Die magischen Züge dieser Operation werden hervorgehoben durch die Einsamkeit ausserhalb des Dorfes, in der Jesus dieselbe vornimmt. (...) Doch dass die Heilung in der

en esta narración ese gesto intensifica el contacto entre el ciego y Jesús, quien da algo de sí, y activa la sensibilidad del hombre en los órganos afectados. Este gesto es reforzado con otro no menos llamativo, aunque ahora nos provoque poco desasosiego: “le puso las manos encima” (v. 23). Esta imposición de manos intensifica aún más el contacto y posiblemente el sentimiento de aceptación del ciego. También es posible entender el gesto como una señalización de la necesidad de la sanidad integral del hombre: no sólo sus ojos están enfermos, sino su persona toda. Jesús señala así que toda la persona es aceptada por él, una aceptación que se confirmará con la sanidad de la ceguera de los ojos y de la falta de visión en toda su vida.

Es sólo después de estos contactos corporales y de haber establecido lazos de confianza que Jesús le dirige la palabra, con una pregunta no del todo convencional: “¿Si algo ves?” (Εἰ τι βλέπεις;, v. 23). El significado de esta pregunta ha recibido también diversas interpretaciones por los estudiosos, desde la opinión que Jesús está dubitativo sobre el éxito de la terapia, hasta quienes ven aquí una puesta a prueba de la fe del hombre. Para mi enfoque, lo que más me interesa resaltar aquí es que Jesús le pregunta si ve ‘algo’ y no ‘alguien’, ya que la respuesta del hombre en cierta medida estaría desfasada respecto a la pregunta: βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας (v. 24). Sin duda es una respuesta extraña, y las diversas traducciones que ha recibido por los especialistas y en las diversas versiones de la Biblia atestiguan su dificultad. La versión de 1960 de Reina-Valera ofrece una traducción cercana a la literalidad de la expresión: “Veo los hombres como árboles, pero los veo que andan”. Esta es una de las

Abschiedenheit stattfindet, wie Markus ... berichtet, ist schon an sich ein beredtes Zeugnis der gefährlichen Ausserordentlichkeit magischen Heilens.”] Cf. Gerd Theissen. *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998 (7a. Edición), 101-102; Trummer, 98; Joachim Gnllka. *El evangelio según San Marcos. Vol. I: Mc 1,1-8,26*. Salamanca: Sígueme, 1999, 366.

típicas figuras de extrañamiento (*Verfremdung*) de la Biblia, uno de cuyos propósitos es llamar la atención del lector y la lectora hacia la búsqueda de un sentido no obvio. La apreciación de los hombres como árboles es llamativa;²⁰ también el participio περιπατοῦντας (caminando) conlleva cierta ambigüedad, pues parece que los árboles son los que caminan. Es extraño también que el ciego pueda distinguir o comparar hombres con árboles.

Creo que optar por una interpretación convincente es difícil, además que el objetivo del *Verfremdung* no es favorecer la atención a una interpretación, sino precisamente reforzar una ambigüedad. Por ello considero la posibilidad de que Jesús haya preguntado por el ver 'algo' y no 'alguien', debido a que 'ver' a las personas es una de las mayores metas humanas y, en el evangelio de Marcos, 'ver' a Jesús, entender su persona y obra, es la meta mayor. El hombre muestra en su respuesta un gran potencial de visión ya que puede ver a las personas, aunque aún en forma imprecisa, pero va más allá de la petición de Jesús, y no ve objetos sino personas. También en la pregunta de Jesús puede descubrirse una intención pedagógica, ya que obliga al hombre a hacer un esfuerzo de ver, de participar en el proceso de recuperar la visión, de discernir entre lo que se ofrece ante sus ojos, de estrenar y entrenar la percepción. Ya no debe ser guiado desde el exterior, sino que su participación es plenamente exigida. Además, encuentro profundamente sugestiva la expresión de ver a las personas como árboles, es decir, como símbolos de estabilidad, enraizamiento, vida, pero ampliada su simbólica con el movimiento, que puede identificarse también con cambio, desplazamiento, crecimiento. El hombre, entonces, no ve todo claro, pero ha empezado a descubrir dimensiones profundas del ver, y también a percibir lo ilógica que puede parecer la realidad, como por ejemplo, hombres como árboles o un Mesías que marcha camino a la cruz.

²⁰Apunta Vincent Taylor. *The Gospel According to St. Mark*. London: MacMillan and Co, 1959, 371: "In any case, the man was not born blind, for he can distinguish certain moving objects like trees as men."

Después de la segunda imposición de manos,²¹ ahora sobre los ojos,²² Marcos registra la sanidad con tres vocablos muy expresivos: 1) διέβλεψεν (“miró fijamente”), que expresa una participación intensa del hombre en el deseo de ver y percibir; 2) ἀπεκατέστη (“fue restaurada”), refiriéndose a un estado de visión como siempre debió ser; 3) ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα (“veía claramente todo”) (v. 25), tratándose de una visión de una cualidad especial, profunda y nítida. Es interesante notar que en el primer intento de ver Marcos usa el vocablo ἀναβλέψας (“alzando la vista”) en tanto que en la última describe con διέβλεψεν, lo que, según Taylor,²³ “is a careful distinction of tenses; the man saw clearly and began to fix his eyes upon things.” El “mirar fijamente” es un mirar intencionado, que busca encontrar o percibir algo en el objeto o la persona vista, por tanto es el resultado de una conciencia especial, de una visión que se ha vuelto autónoma, libre y concentrada. La visión del hombre “fue restaurada”, lo que pudiera sugerir un reinicio, un volver a una situación original después de una pérdida. En el encuentro con Jesús fue restaurada la visión del hombre, fueron restaurados su ojos y fue restaurada su vida. El significado de la tercera expresión sintetiza las dos primeras, al mismo tiempo que le añade profundidad a la nueva visión del hombre. El imperfecto evne,blepen expresa una acción continuada, un ver constante y uniforme, señal de la plenitud de la visión. Por ello se especifica ese ver con el adverbio τηλαυγῶς, que tiene el sentido de un ver con claridad aún los objetos distantes.

²¹ Conuerdo con la opinión de Gnllka, 366: “El que la curación definitiva se realice mediante una segunda imposición de las manos no indica ni una incapacidad transitoria del taumaturgo ni la dificultad de la curación y la magnitud del milagro, sino que constituye tan sólo una clarificación narrativa del proceso de curación.”

²² Cf. Gundry, 418: “Again he laid (his) hands on his eyes is unique. Nowhere else does Jesus have to apply his hands more than once for a complete healing. The present double application – the plural ‘hands’ implies both hands, one for each eye – implies greater than usual difficulty in effecting a cure and thereby magnifies the cure once Jesus has effected it.”

²³ Taylor, 372.

Como señala Gundry:²⁴ “The addition of *τηλαυγῶς* ‘distinctly,’ emphasizes vision good enough to see clearly even at a distance. (...) And *ἅπαντα*, ‘all things,’ stresses completeness: not only can the ex-blind man see the people in the village clearly, but nothing at all remains unclear. The switch from aorist to imperfect in *ἐνέβλεπεν* indicates ongoing clarity of vision.”²⁵

El hombre ahora tiene una visión que le permite ver con claridad lo cercano y lo lejano, las cosas y las personas, según los posibles significados que *ἅπαντα* en este versículo puede tener. El hombre podrá ver ahora a los humanos como humanos y a los árboles como árboles, ver a Jesús en la cercanía como el taumaturgo compasivo y tal vez podrá verlo en su próximo futuro como el Mesías crucificado, algo para lo que están imposibilitados los discípulos. Y a este hombre de visión restaurada Jesús “lo envió a su casa, diciendo: No entres en la aldea, ni lo digas a nadie en la aldea” (v. 26). Aquí es muy llamativo que Jesús lo despide con el mismo verbo usado para el envío apostólico: *ἀπέστειλεν αὐτὸν*. Literalmente el hombre ha sido convertido en un apóstol, pero un apóstol de visión clara, diferente a la de los discípulos. Aún más interesante me parece la orden de ir a su casa y no entrar a la aldea.²⁶ Con frecuencia se ha

²⁴ Gundry, 418.

²⁵ Muy similar es la interpretación de Taylor, 372: “The rare adv. *τηλαυγῶς* is a poetical word found also in late prose which means ‘clearly for afar’. The meaning is that the man sees everything clearly at a distance. (...) The point made is that the man can focus distant objects (*ἅπαντα*).” Además, Cook y Foulkes, 237, informan que también es un término poético hebreo que significa ‘resplendor lejano’.

²⁶ Me parece oportuna la anotación de Robert G. Bratcher y Eugene A. Nida. *A Handbook on the Gospel of Mark*. New York: UBS Handbooks Series, 1961, 260: “Do not even enter the village must not be translated by a verb form which would imply a permanent prohibition of such an action. What Jesus evidently wished to avoid was the man’s immediate return to the waiting crowd.” A su vez, para Gnilka, 366-367: “La lógica de la prohibición no radica en que la casa del ciego se encuentre fuera del pueblo. Por el contrario, el evangelista, con la contraposición de casa y pueblo, establece la confrontación de lugar secreto y lugar público.”

asociado esta orden con el secreto mesiánico, uno de los temas estructurantes del evangelio de Marcos. Pero en esta perícopa no me parece la interpretación más plausible, ya que el tema central es más de revelación, de ver, de comprender, que de ocultar la mesianidad o divinidad de Jesús. Me inclino a suponer que el retorno a la casa, caminando solo, es una de las variantes sinópticas de 'demostración del milagro': el hombre que ha sido llevado por la gente a Jesús ahora vuelve solo, se ha vuelto independiente, ya no regresará a mendigar a la orilla del camino,²⁷ es un hombre restaurado en su vista y en su vida.²⁸

3. El ciego de Jericó: "siguiendo a Jesús en el camino" (10.46-52)

46 Entonces vinieron a Jericó; y al salir de Jericó él y sus discípulos y una gran multitud, Bartimeo el ciego, hijo de Timeo, estaba sentado junto al camino mendigando. 47 Y oyendo que era Jesús nazareno, comenzó a dar voces y a decir: ¡Jesús, Hijo de David, ten misericordia de mí! 48 Y muchos le reprendían para que callase, pero él clamaba mucho más: ¡Hijo de David, ten misericordia de mí! 49 Entonces Jesús, deteniéndose, mandó llamarle; y llamaron al ciego, diciéndole: Ten confianza; levántate, te llama. 50 El entonces, arrojando su capa, se levantó y vino a Jesús. 51 Respondiendo Jesús, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? Y el ciego le dijo: Maestro, que recobre la vista. 52 Y Jesús le dijo: Vete, tu fe te ha salvado. Y en seguida recobró la vista, y seguía a Jesús en el camino. [RV 1960]

²⁷Así también Gundry, 420: "The prohibition of going into the village does not add secrecy, but clinches the demonstration of a miracle by stressing that the ex-blind man has no more need to take up his old occupation of begging in the village."

²⁸Como reflexiona Trummer, 98: "Porque, o bien puede él soportar las consecuencias de su propia visión o cae ahora verdaderamente en la ceguera de su antigua colectividad." [Original: "Denn entweder kann er die Konsequenzen einer eigenen Sichtweise ertragen oder er fällt erst recht in die Blindheit seines früheren Kollektivs zurück."]

Como he mencionado, esta sanidad es la última del evangelio de Marcos, ubicada inmediatamente previa a la entrada de Jesús a Jerusalén, y precedida por la petición y disputa de los discípulos por los primeros puestos (10.35-44) y el último de los tres anuncios de la pasión (v. 45). Esta perícopa funciona como la transición de la etapa del 'camino' hacia la etapa de la pasión. Por ello, contiene rasgos de cierre de un proceso pedagógico, donde alguien por fin 've' claramente y está posibilitado de seguir a Jesús 'en el camino hacia la cruz', mientras que, al mismo tiempo, abre narrativamente las escenas de desenlace del evangelio.

Cuando la comparamos con la anterior sanidad se manifiestan con claridad los contrastes, algunos de los cuales son los siguientes: se da a conocer el nombre del ciego; éste no es llevado a Jesús sino que le llama dando gritos; le invoca como hijo de David; la gente no pretende ayudarlo sino impedirle molestar a Jesús; él va solo hacia Jesús; no hay acción terapéutica; tampoco hay prohibición de ningún tipo; Jesús atribuye la sanidad a la fe del ciego. Seguramente todos estos detalles han sido intencionalmente colocados por Marcos para elaborar un sentido a través de toda la perícopa, al mismo tiempo que se enlazan al tema común con la anterior historia, para construir una profunda propuesta teológica y narrativa, donde se dan confluencia los temas centrales de la sección enmarcada por estas historias de sanidad de ciegos: ceguera y camino, seguimiento y cruz.

La perícopa en cierta manera ilustra el tercer anuncio de la pasión, donde Jesús afirma que el Hijo del Hombre no vino para ser servido, "sino para servir" (v. 45). Sanando a este ciego Marcos ilustra una dimensión del servicio de Jesús: un servicio que permitirá al ciego recobrar la vista y estar en condiciones de seguirlo en el camino que lleva a la cruz. Por ello, considero mejor traducir *καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχώ* como "entonces vinieron a Jericó", que con la simple conjunción "y vinieron ...", que no expresa con la misma intensidad la continuidad narrativa de la sanidad con el tercer anuncio de la pasión.

El camino de Jesús rumbo a Jerusalén es inflexible, siendo Jericó su última etapa geográfica y la sanidad de este ciego, también su última etapa pedagógica. La escena narrada por Marcos en realidad no acontece en Jericó, sino a la salida (καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχω, v. 46), es decir, ya en el tramo final del camino rumbo a Jerusalén. En la composición de Marcos era absolutamente necesario un milagro de sanidad de ceguera, única posibilidad de los discípulos y, con ellos, de los lectores y las lectoras del evangelio, de comprender ('ver con claridad') el significado de su camino hacia Jerusalén, que es camino hacia la cruz. Era imprescindible que los discípulos 'vieran' todo el acontecimiento para que su seguimiento fuera genuino y no lleno de incomprendiones, como en realidad había sido hasta ese momento. En esta historia son casi completamente dejados fuera de escena, perdidos entre la gran multitud (καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἰκανοῦ: "y los discípulos suyos y una gran multitud", v. 46). En realidad prácticamente desaparecerán en todo el resto de la narración, salvo breves menciones, casi irrelevantes. Al final del evangelio, el ángel del sepulcro les comunicará por medio de las mujeres la resurrección de Jesús y el encargo indirecto de ir a Galilea, donde le "verían" (16.7). Es decir, en todo el evangelio los discípulos no logran 'verlo' en realidad y lo más que se espera es que 'llegarán a verle'. Por ello la sanidad de este ciego puede considerarse paradigmática respecto a lo que se espera acontecerá con los discípulos.

En contraste con la multitud, donde marchan perdidos los discípulos, Marcos individualiza a un ciego, un mendigo,²⁹ "que estaba junto al camino" (v. 46). Pero la

²⁹ Me parece interesante el apunte de Plutarco Bonilla. *Jesús, ¿ese exagerado!* Quito, Ecuador: CLAI, 2000, 96: "La condición social de las personas que tenían limitaciones físicas de esta naturaleza solía ser deplorable en tiempos de Jesús (... como suele serlo hoy en muchísimos lugares). Su único medio de subsistencia era la caridad de los demás, expresada como limosna. Eran, literalmente, pordioseros (expresión que proviene, en castellano, de la costumbre de pedir a los viandantes 'por Dios')."

presencia de este ciego en esta narración, y se podría decir que en todo el evangelio, es tan importante que Marcos lo menciona por su nombre, caso único de nominación de una persona sanada por Jesús: Bartimeo, hijo de Timeo.³⁰ Ubicándonos en la escena, se entiende la difícil situación de Bartimeo, ya que la multitud que acompaña a Jesús es 'grande', y seguramente bulliciosa, como eran los peregrinajes a las grandes fiestas judías. Por su condición de ciego y mendigo le era casi imposible llegar hasta Jesús, quien probablemente marchaba en medio de la multitud. Pero para Bartimeo Jesús tal vez representaba su última esperanza de auxilio. No se sabe cómo había llegado a saber de él, pero tenía la suficiente información como para depositar en él su confianza, además de una idea relativamente formada sobre su significado, ya que lo llama dándole el título de 'Hijo de David'. De esta escenificación general de la perícopa quiero destacar dos aspectos: la búsqueda del encuentro con Jesús por Bartimeo y el título con el que le llama.

Cuando Bartimeo escucha que el bullicio se debe al paso de Jesús empieza a llamarle a gritos, tal vez la única manera de poder llamar su atención. No se trata de que llama su atención a gritos y luego 'dice' su petición en tono normal,

³⁰Apunta Trummer, 107: "Timeo seguro representa una forma abreviada de Timoteo, lo que significa algo así como 'el que da honra a Dios'. (...) Sobre todo con ese nombre arameo se identificará claramente a Bartimeo como judío. Y como verdadero honrador de Dios puede él evaluar a Jesús de una manera que los videntes no pueden, aunque en esta historia seguramente se trata de algo más que el retorno del uso físico de los ojos de un hombre." [Original: "Timaios wohl eine Kurzform von Timotheus darstellt, was soviel meint wie einen, 'der Gott die Ehre gibt'. (...) Überdies wird mit diesem aramäischen Namen Bartimäus eindeutig als Jude identifiziert. Und als wahrer Gottesverehrer kann er Jesus in einer Weise einschätzen, wie sie andere Sehende so gar nicht haben können, wobei es in dieser Geschichte wiederum sicherlich um mehr geht."] Me parece oportuna la reflexión de Taylor, 447-448: "Only here and in the case of Jairus is a name given in Mk earlier than the Passion Narrative and apart from the disciples. (...) The use of the name points to special information, and perhaps to the fact that Bartimaeus was known in the Church at Jerusalem."

como pudiera parecer la expresión ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν. En realidad es la forma que en la sintaxis hebrea y griega se usa para introducir el discurso directo, lo que en español usamos generalmente con el doble punto (:). Por ello creo que debe entenderse que la exclamación pidiendo misericordia (ἐλέησόν με) la hace a gritos. También sorprendente es el título con el que llama a Jesús: “Hijo de David, Jesús”.³¹ En Marcos es la primera vez que Jesús recibe este título, y es precisamente por conducto de un ciego y en la etapa final del camino a Jerusalén. Y esto acontecerá dos veces (v. 47 y 48), lo cual es revelador de que Marcos lo utiliza con toda intención.³² Seguramente en la teología marcana no es el título principal del Mesías, pero en boca de este ciego y en el momento narrativo en que aparece, reviste gran significado. Seguramente Jesús no es el descendiente del rey David en el marco de una esperanza judía enfocada a un mesías davídico que vendría a restaurar el reino antiguo del gran rey de Israel, pero sí lo es en cuanto a la espera de un mesianismo de restauración escatológica.³³ Bartimeo no ha entendido tampoco a Jesús en su verdadera dimensión, pero está

³¹ Cf. Gundry, 597, opina: “His putting the honorific title ‘Son of David’ before the personal name ‘Jesus’ suits a plea for mercy (which will turn out the request for healing, not for alms).”

³² Cf. Trummer, 107-108. Meier, 792, observa que esta invocación encuentra eco en la perícopa siguiente de la entrada a Jerusalén (11.1-11), cuando la gente clama: “¡Bendito el reino del que viene, el de nuestro padre David!” (11.10). También observa que en alternancia con ‘Mesías’ y ‘Rey de los judíos (o de Israel)’, el título ‘Hijo de David’ vuelve a utilizarse en los procesos ante el sanedrín y ante Pilato, lo mismo que durante el escarnio de que es víctima Jesús ya en la cruz (14.61; 15.2,12.,18,26,32).

³³ Cf. Considero que la mejor exposición exegética respecto a la comprensión y uso del título de ‘Hijo de David’ en el Nuevo Testamento sigue siendo la de Ferdinand Hahn. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 242-279. Muy oportuno me parece el comentario de Myers, 281: “Often ignored, however, are its social and political dimensions. It is Bartimaeus who introduces the title ‘Jesus, son of David’ (10.47), further preparing us for the imminent struggle over the ideology of popular kingship.”

cerca de lograrlo. Por ello es que pone su confianza en él y espera de él misericordia.³⁴

A diferencia de la multitud en la anterior historia, en el caso de Bartimeo ésta se convierte en el principal obstáculo para que se de el encuentro con Jesús, ya que “muchos le reprendían para que callase” (v. 48). Probablemente con este gesto Marcos quiere mostrar a la multitud también como ‘ciega’, tanto como lo son los discípulos y la gente que seguirá aclamándolo a la entrada de Jerusalén. La multitud se muestra insensible ante la necesidad específica de Bartimeo,³⁵ quien ni siquiera está pidiendo sanidad, sino misericordia. Seguramente los gritos de Bartimeo eran muy fuertes, si no es difícil entender cómo Jesús lo pudo escuchar en medio del tumulto y por qué molestaba lo suficiente a la multitud como para que muchos hicieran el intento de callarle. Bartimeo es un hombre que ‘ve’ con la suficiente claridad como para entender su situación y ‘ver’ a aquél que es capaz de tenerle misericordia. Por ello, en vez de dejarse intimidar por la reprensión, “él clamaba mucho más” (v. 48). Y ese mayor clamor logró su objetivo porque Jesús le escuchó y “deteniéndose, mandó llamarle” (v. 49). Jesús no va a Bartimeo, como tampoco va hacia el otro ciego, ya que en el nivel narrativo es importante que

³⁴En palabras de Hahn, 262: “Característica es la ligazón la invocación $\nu\acute{\iota}\epsilon$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ (Ἰησοῦ) con $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\eta}\theta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\nu$ $\mu\epsilon$. Ese es el grito de los enfermos y los sufrientes que de Jesús esperan ayuda y que realmente la experimentan. Cuando el accionar terrenal de Jesús se enlaza con el uso casi formulario del título de Hijo de David, entonces se muestra que ese actuar es entendido desde su compasión con los seres humanos y su obrar auxiliador.” [Original: “Bezeichnend ist die Verbindung der Anrede $\nu\acute{\iota}\epsilon$ $\Delta\alpha\upsilon\iota\delta$ (Ἰησοῦ) mit $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\eta}\theta\acute{\sigma}\acute{\omicron}\nu$ $\mu\epsilon$. Es ist der Schrei der Kranken und Leidenden, die von Jesus Hilfe erwarten und tatsächlich erfahren. Wenn sich mit dieser fast formelhaften Wendung der Davidsohntitel verbindet, dann zeigt sich, dass Jesu irdisches Wirken von seinem Erbarmen mit den Menschen und seinem hilfreichen Tun her verstanden wird.”]

³⁵Con su agudeza distintiva, apunta Bonilla, *Jesús*, 97: “Este gesto es simbólico: Quienes gozan del uso de sus facultades tienen más interés en escuchar ellos a Jesús que en la necesidad de un ciego de ser sanado precisamente por aquel a quien ellos escuchan. Es una señal de marginación activa.”

él permanezca 'en el camino', del cual no se debe desviar. Pero tampoco puede seguir adelante cuando alguien clama por su ayuda,³⁶ como lo hicieron el sacerdote y el levita de la parábola lucana, escenificada en este mismo camino, y cuya enseñanza central se refiere a la práctica de la misericordia (Lc 10.30-37). Por ello no va a él pero le manda llamar. Aquí me parece significativo que no manda a la multitud o a los discípulos que lo traigan a él, sino que venga a él solo. Parece ser que Jesús está desafiando a Bartimeo a caminar, a dar un paso más en el ejercicio de su fe, no sólo clamando a él por misericordia, sino yendo a él en su búsqueda. Además, y aún mucho más significativo, al llamar a Bartimeo le está obligando a que deje de estar 'junto al camino' y 'venga al camino' que Jesús está recorriendo.

La palabra de Jesús tiene un efecto inmediato sobre la multitud, la cual, de ser obstáculo para el encuentro, ahora se encarga de transmitir la orden, la que comunica con dos imperativos y un indicativo muy significativos: "Ten confianza, levántate, te llama" (v. 49). La palabra θάρσει ("levántate", "ten ánimo", "ten confianza") es la utilizada por Jesús en la exhortación a sus discípulos cuando estaban angustiados en la barca anegándose (6.50); ἐγειρε, que por supuesto está bien traducida como "levántate", también es la utilizada para expresar la resurrección, lo cual puede tener cierta intencionalidad en esta escena, que de alguna manera prefigura una resurrección de Bartimeo;³⁷ en tanto que φωνεῖ σε, "te llama", más bien parece querer evitar el

³⁶ Como bien lo expresa Latourelle, 317: "El milagro no es un simple despliegue de poder; ese poder está a su vez al servicio del amor. Los milagros de Cristo son manifestaciones de su caridad, activa y compasiva, que se inclina sobre todas las miserias."

³⁷ Para Trummer, 111: "Las sanidades como tales no son nada menos que símbolos de la resurrección. Y solamente cuando un ser humano a través del llamado de Jesús se deja levantar, cuando él mismo se dispone, concretamente a 'levantarse', puede llegarse a transformaciones salvíficas." [Original: "Die Heilungen als solche sind ja nichts weniger als Symbole der Auferstehung. Und nur wenn ein Mensch sich durch den Ruf Jesu aufrichten lässt, selbst bereit wird, 'aufzuerstehen', kann es zu

uso del verbo καλέω la usual en las historias de llamamiento, ya que para Marcos esta historia no es de llamamiento, sino de revelación.³⁸

La respuesta de Bartimeo a la orden de Jesús está en consecuencia a la intensidad con la que había clamado por misericordia: “Arrojando su manto, se levantó y vino a Jesús” (v. 50). Aquí, con su característica laconicidad, Marcos comunica muy gráficamente la reacción de Bartimeo. Me parece que estas tres acciones se corresponden con las palabras comunicadas por la multitud a la orden de Jesús: “Ten confianza, levántate, te llama”. Bartimeo responde con tres acciones correspondientes y que dicen mucho de su carácter y sus posibilidades de creer. Él, entonces, “arrojando su manto” (ἀποβαλὼν τὸ μᾶτιον αὐτοῦ) muestra su confianza, su ánimo resuelto y su capacidad de decisiones rápidas.³⁹ Tal vez arroja el manto pensando que así no le estorbaría para llegar más rápido a Jesús. Aunque no se menciona, es factible que con el manto deja también la limosna recolectada, ya que en él se depositaban las monedas

heilsamen Veränderungen kommen.”] También interesante el comentario de Van Iersel, 342: “The way in which Bartimaeus responds continues the narrative style of the call stories. He not only begins to move but also leaves behind his cloak. Whether he had used it to sit on or to collect alms in does not matter. A cloak is all that a beggar has and, therefore, the only thing he can part with, as others leave behind their boat, nets or tollhouse.”

³⁸ Cf. Gundry, 596.

³⁹ Me parece muy iluminadora la interpretación ofrecida por Myers, 282: “Bartimaeus, like the rich man, encounters Jesus ‘on the way’ (10.17-46). The rich man could not liquidate his fortune, but poor Bartimaeus throws his garment, his sole element of livelihood (beggars spread out their cloaks to receive alms). The one at the top of the social scale rejected a direct call, but the one on the bottom does not even wait for a call, springing up and ‘following Jesus on the way’ (10.52). The significance of the social, economic, and political fabric of the Bartimaeus story being placed on the eve of Jerusalem campaign should be clear. The poor join in the final assault on the dominant ideological order, and the rich have walked downcast away. The first have become last, and the last first.”

recibidas.⁴⁰ Aún más llamativo me parece el gesto de “dar un salto”, como es más precisa la traducción de ἀναπηδήσας para ir a Jesús. El juego de palabras y de imágenes aquí no puede ser casualidad, especialmente en esta sección tan cuidadosamente elaborada por Marcos. A Bartimeo se le ha invitado a levantarse (= resucitar) y él responde levantándose de un salto, mostrando su voluntad y su fe. Y lo más importante de todo: “vino a Jesús” (ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν), acto que no sólo posibilita la sanidad, sino que también prepara la narración para el despido que Jesús hará de él. El que Bartimeo haya ido a Jesús expresa una significativa carga de fe, la que Jesús en cierta manera pone a prueba, ya que el ciego tiene que recorrer una significativa distancia, que seguro no era corta porque Bartimeo tuvo que gritar fuerte para hacerse oír por Jesús y porque Jesús tuvo que mandarle ir a él. Según De la Calle,⁴¹ la expresión ‘venir a él’ en el evangelio de Marcos siempre tiene un sentido cristológico y con ella “se denota la postura ante Jesús de las personas que vienen en busca del milagro, atraídos por su fama de taumaturgo, pero que no llegan jamás a seguirle.” Si la observación de De la Calle es correcta, y me parece que lo es, nos ayuda a descubrir otra posibilidad interpretativa en este detalle: con Bartimeo por fin se conoce a alguien que no pide un milagro sino misericordia, y que recibe tanto la una como lo otro.

La pregunta de Jesús (“¿Qué quieres que te haga?”, v. 51) no es superflua, pensándose que es obvio que el ciego desea ver. Bartimeo ha clamado por misericordia, no por salud, por lo cual es posible que Jesús quiera obligarlo a expresar qué es lo que entiende por misericordia. Con su pregunta Jesús obliga a Bartimeo a expresar directamente su deseo, su necesidad. La posibilidad de articular su petición obliga a Bartimeo a tomar plena conciencia de su limitación, paso previo para poder superarla. Es significativo que ésta es la

⁴⁰ Reflexiona León-Dufour, 348: “El milagro es sobreabundancia, y la sobreabundancia se da sólo en la pobreza.”

⁴¹ De la Calle, *Situación*, 103.

misma pregunta que Jesús le dirigió a Jacobo y Juan (10,36), y así, como señalan Cook y Foulkes:⁴² “Marcos presenta un contraste devastador entre la iniciativa del ciego y las aspiraciones de los discípulos. A ambos Jesús pregunta: ‘¿Qué puedo hacer por ti, por ustedes?’ (vv. 36 y 51), pero ¡cuán diferentes fueron sus requerimientos! Mientras que los discípulos pedían status y privilegio, el ciego únicamente quiere ver.”

Y entonces Bartimeo expresa claramente su comprensión de la misericordia solicitada: “Rabbuní, que recobre la vista” (v. 51). Bartimeo, que a la distancia le había invocado como “hijo de David”, ahora le da el tratamiento de ῥαββουνι (“mi señor” y/o “mi maestro”), algo inusual en toda la tradición sinóptica, donde generalmente se utiliza la expresión aramea ραββι, traducida en las versiones en español como ‘Maestro’ (cf. Mt 23.7; Jn 1.38), lo mismo que la de origen griego διδασκαλε, por lo cual pudiera esperarse que Bartimeo usase aquí alguna de estas palabras.⁴³ Mi opinión es que Marcos está aquí utilizando de nuevo la técnica del *Verfremdung* con la intención de llamar la atención sobre el trato respetuoso de Bartimeo hacia Jesús y sus expectativas, no sólo de sanidad, sino también de enseñanza, es decir, de ‘enseñarle a ver en plenitud’. Pudiera indicar que Bartimeo ha comprendido que necesita ser enseñando a obtener una precisa visión respecto a Jesús y su camino. Por ello, su petición simple es: “Que recobre la vista” (v. 51).

Y ahora, a diferencia de la anterior historia, donde Jesús se esfuerza por lograr la sanidad, simplemente despide a Bartimeo con un sencillo: “Vete, tu fe te ha salvado” (v. 52). Se trata de nuevo de una sanidad operada por la fe

⁴² Cook y Foulkes, 294

⁴³ Para Van Iersel, 343: “If, for the reader, the son of Timaeus represents Greek culture, the title rabboni points to the story’s affinity with the Jewish world.”

del afectado,⁴⁴ como en el caso de la mujer con flujo de sangre (Mc 5.21-34). Como el de esa mujer, el de Bartimeo también ha sido un proceso de esperar el momento oportuno y luego actuar con decisión. El que pedía misericordia e, implícitamente, ser enseñado a ver, ahora ha recibido tanto la vista⁴⁵ como la salvación,⁴⁶ o la salvación significada por la posibilidad de ver y su posterior uso de la vista, la que posibilitará a Bartimeo de “seguir a Jesús en el camino” (v. 52).⁴⁷

Marcos ha conducido magistralmente la narrativa, no sólo de esta perícopa, sino en todo su evangelio, hacia esta situación. Por fin hay aquí alguien que ve con claridad y es capaz de seguirle en el camino hacia la cruz. El verbo en imperfecto (ἠκολούθει) indica un seguimiento constante, sin interrupciones ni dudas. Este es, como con exacta definición llamó De la Calle,⁴⁸ un “seguir teológico”. Y con la misma precisión concluye en su estudio sobre la teología de Marcos:⁴⁹ “El discípulo perfecto, en el evangelio

⁴⁴ Taylor, 449, enfatiza el significado de que no haya terapia o palabra sanadora de parte de Jesús, en tanto que Gundry, 597, observa: “Go, your faith has saved you’ (v. 52) – for only after the utterance of this statement does Bartimaeus gain sight. In other words, the statement about faith is subordinate to the statement about healing.”

⁴⁵ Observan Cook y Foulkes, 293: “Las palabras de Jesús confirman que la salvación/sanidad del ciego es un hecho acabado (tiempo perfecto) en el mismo momento en que recobra la vista (tiempo aoristo), puntual; v. 52.”

⁴⁶ Según León-Dufour, 210: “En realidad, el Cristo que cura no solamente un cuerpo, sino a un hombre desdichado, ejerce ya su poder mesiánico contra las fuerzas adversas.”

⁴⁷ Cf. Myers, 284: “And it is the beggar who follows. The narrative discourse of hope is now clear in the beggar who follows. The narrative discourse of hope is now clear in this last discipleship/healing episode. Only if the disciples/reader struggles against the internal demons that render us deaf and mute, only if we renounce our thirst of power – in a word, only if we recognize our blindness and seek true vision – then can the discipleship adventure carry on.”

⁴⁸ De la Calle, *Situación*, 183.

⁴⁹ De la Calle, “Teología”, 85.

de Marcos, es Bartimeo, el ciego que llegó a ver y caminar. Como un resumen magistral de las exigencias de Jesús, el evangelista ha colocado la historia de su curación como remate de la sección 'del camino', a las puertas mismas de Jerusalén (10.46-52)."

Me parece importante señalar que Jesús no le invitó al seguimiento, como hizo con muchos de sus discípulos, sino que le despidió con un imperativo: "Vete" ("Υπαγε). Pero Bartimeo responde con una desobediencia paradójica, no yéndose a casa sino "siguiéndole en el camino", el camino de la cruz, el camino que los discípulos seguían sin entender y con miedo (10.32), así como también desobedeció a la multitud que le ordenaba dejar de gritar. Esas son señales de su capacidad de creer, de luchar, de su inteligencia para optar, de sus posibilidades de 'ver todo con claridad', condiciones para un seguimiento en el camino de Jesús hacia la cruz, el camino que todo verdadero discípulo y verdadera discípula debe seguir. Sí, De la Calle tiene razón: Bartimeo es el discípulo perfecto.⁵⁰

4. Conclusión

Acompañando a Marcos en el 'camino' que va describiendo en su evangelio, y especialmente esta sección del camino hacia la cruz, enmarcada por estas dos sanidades de ciegos, es posible una visión de conjunto de algunos de los temas más importantes de su teología. El evangelio de Marcos es una invitación al seguimiento a Jesús en su camino, pero para ello es necesario ver con claridad tanto el recorrido, así como visualizar el significado de la meta. En la meta está la cruz, tal vez como símbolo de la destrucción de todas las cegueras humanas y como máxima posibilidad de ver con claridad los designios de Dios para los seguidores

⁵⁰Cf. Myers, 288: "To summarize, this section gives us perhaps our most direct insight into the alternative ideology and practice of Mark's community. It is a catechism concerned not with *confessio* but *imitatio*."

y las seguidoras de Jesús. Los discípulos del evangelio no llegaron a ver, pero recibieron una segunda oportunidad, después de la resurrección, ordenándoseles volver a Galilea para 'verle'. Tal vez nosotros tengamos que volver también a nuestra Galilea para reconsiderar nuestro seguimiento y nuestra visión. Marcos ofrece a sus lectores y lectoras la posibilidad de identificarnos con los discípulos, o con los ciegos. Tal vez sería necesario empezar apropiándonos de la petición de Bartimeo: "¡Ten misericordia de mí ... que recobre la vista!"

Bibliografía

Blass, Friedrich y Albert Debrunner. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959 (10a. edición)

Bonilla, Plutarco. *Los milagros también son parábolas*. Miami: Caribe, 1978.

_____, *Jesús, ¿ese exagerado!* Quito, Ecuador: CLAI, 2000.

Bratcher, Robert G. y Eugene A. Nida. *A Handbook on the Gospel of Mark*. New York: UBS Handbooks Series, 1961.

_____, "Teología de Marcos", en: Pikaza, Xavier y Calle, Francisco de la. *Teología de los evangelios sinópticos*. Salamanca: Sígueme, 1980 (4a. edición), 19-108.

Cook, Guillermo y Ricardo Foulkes. *Marcos. Comentario bíblico hispanoamericano*. Miami: Caribe, 1993.

Crossan, John Dominic. *Der historische Jesus*. München: C. H. Beck, 1995.

de la Calle, Francisco. *Situación al servicio del kerigma (Cuadro geográfico del evangelio de Marcos)*. Salamanca, Madrid: Inst. Superior de Pastoral, 1975.

Eckey, Wilfried. *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998.

Gnilka, Joachim. *El evangelio según San Marcos. Vol. I: Mc 1,1-8,26*. Salamanca: Sígueme, 1999.

González Echegaray, Joaquín, *Arqueología y evangelios*. España: Verbo Divino, 1994.

Gundry, Robert H., *Mark. A Commentary On His Apology for the Cross*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

Hahn, Ferdinand, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Klauck, Hans-Josef, "Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium: Eine narrative Analyse," en: *Novum Testamentum*, No. 24 (1982), págs. 1-26.

Latourelle, René, *Milagros de Jesús y teología del milagro*. Salamanca: Sígueme, 1997 (2a. edición).

León-Dufour, Xavier (ed.), *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1979.

Meier, John P., *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/2. Los milagros*. España: Verbo Divino, 2000.

Myers, Ched, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: Orbis Books, 1988.

Pikaza, Xavier, *Pan, casa, palabra. La iglesia en Marcos*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Tanehill, Robert C., "Die Jünger im Markusevangelium – die Funktion einer Erzählfigur", en: Hahn, Ferdinand (ed.), *Der Erzähler des Evangeliums. Methodische Neuansätze in der Markuskforschung*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1985, 39-66.

Taylor, Vincent, *The Gospel According to St. Mark*. London: MacMillan and Co, 1959.

Theissen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998 (7a. edición).

Trummer, Peter, *Dass meine Augen sich öffnen. Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu*. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Silvia de Lima Silva

“Fe y “Axe”: sanación como experiencia de encuentro con la fuerza que nos habita

De recuerdos

Recuerdo las clases de Biblia con Irene. En la rigurosidad de los estudios experimentamos también el sabor del saber. Tenía una mirada sobre el texto que siempre descubría algo nuevo, preguntas contundentes; veía lo que no lográbamos ver y que luego después se nos hacía tan evidente. A Irene agradezco el haber provocado en mí el despertar para la lectura y relación con el texto como otro/a, diferente... a mantener la disciplina de la investigación sin perder la rebeldía y la creatividad de lectora atrevida. Pero gracias también, Irene, por acompañarme en territorios resbaladizos, escuchándome de forma tan respetuosa en la búsqueda del diálogo de la experiencia cristiana con mis tradiciones negras. Algunos momentos fueron difíciles, de silencio, las preguntas se te leían en los ojos y cuando ya no era posible continuar caminando, me acompañaste con los ojos y con cariño seguiste mirándome, desde el otro lado de la orilla. Comparto una de estas experiencias de diálogo entre el texto, algunas vivencias personales de los últimos años y elementos de la tradición negra.

Otro recuerdo

Recuerdo cuando llegué por primera vez a aquella casa, una comunidad de candomblé. Estaba en un barrio muy pobre, en la periferia de la ciudad. Entramos y pedimos para hablar con la “Madre de Santo”.¹ Yo acompañaba a dos compañeros de mi comunidad, de la iglesia. La razón por la cual nos encontrábamos allí era que el papá de uno de mis hermanos estaba muy enfermo. Buscar la ayuda de una sacerdotiza de las religiones afrobrasileñas, era para la familia un último intento de salvarle la vida. Después de esperar un tiempo, ella se acercó, nos recibió...conversamos por varias horas. Así se dio mi encuentro con la experiencia religiosa afrobrasileña. Como nosotros, allí llegaban muchas personas buscando consuelo, salud y caminos de felicidad.

Ese fue el primero de muchos encuentros con esta comunidad de candomblé. Quisiera en el espacio de esta reflexión, compartir la experiencia de salud – “salvación”- vivida a partir de este lugar de cruce entre la experiencia religiosa cristiana y la experiencia religiosa afro-brasileña. Las reflexiones que aquí recogemos son parte de la Hermenéutica Negra Feminista en América Latina. Espero contribuir a la discusión sobre el lugar de Jesucristo en el contexto del diálogo con las tradiciones religiosas negras y otras tradiciones religiosas presentes en América.

La reflexión será un ir y venir, un transitar de un lado al otro, mirando rostros diferentes, hablando de personajes distintos, abriendo puertas, ventanas, dejando entrar aire puro... un mirar al pasado y al presente, pero siempre atentas a la vida cotidiana, en la búsqueda de sobrevivencia, en búsqueda de sentido para la vida.

¹ Líder religiosa de las religiones afro brasileñas.

Desde lo vivido

Dejémonos llevar por la necesidad de reinterpretar y dar significado a la vida. Para reinterpretar es necesario escuchar. No escuchar siempre lo mismo, sino cambiar el lugar de la escucha. Ir a otros lugares, escuchar otras voces, mirar otros cuerpos y ser sensibles con sus formas de sentir la vida, de estar en el mundo y de se relacionar con Dios.

Cambiar de lugar... dejar el orden de la ortodoxa para pensar desde el des-orden del cotidiano. Dejar los conceptos elaborados en los grandes centros de producción académica – teológica para pensar desde los márgenes, desde los lugares límites, desde las fronteras ... allí donde se dan las mezclas, las otredades. Pensar desde el lugar de lo "vivido". No pensar los conceptos para llevarlos después a la vida, sino pensar la teología, la cristología desde "lo vivido". Este será para nosotras, en esta reflexión, lugar de conocimiento. Lugar de lo vivido como lugar desde donde se produce y se interpreta el saber, también el saber teológico. Desde ese lugar, lugar de la vida, de la vida que desea salvación, plenitud.... es desde allí que queremos entender y reinterpretar el significado de la fe en Jesús.

1. La fe, la vida y los evangelios

Escogemos como compañía para la reflexión, un texto del evangelio de Marcos. Vamos a escuchar el texto. Hacer el ejercicio de escuchar con el oído de los contemporáneos de Jesús y buscar encontrar la vida. La vida salta, brinca por todos los lados en los textos de ese evangelio. Al identificar su obra como una "buena noticia", Marcos especifica el lugar a partir del cual va a leer las historias acerca de Jesús y del pueblo. Lee desde las niñas, mujeres, varones que experimentaron en su cuerpo la liberación creída, anunciada y hecha realidad a partir de los gestos, toques y palabras de Jesús, pero también a partir del

²Nancy Cardoso Pereira. *Palabras...se feitas de carne*. Sao Paulo: CCDD, 2003.

protagonismo e iniciativa de otras personas y grupos presentes en el evangelio. La experiencia de cuerpo salvado, liberado se encuentra en varios textos de este evangelio, sobretudo en los relatos de milagro.³

Un encuentro en el camino - Mc. 5.21-43

Jesús regresaba de un viaje al otro lado del lago. Una gran multitud se reunió junto a él, en la playa. Se le acercó un jefe de la sinagoga, llamado Jairo. Al ver a Jesús, se arrodilló delante de él y le suplicó por su hija: “mi hija está a punto de morir; ven impón tus manos sobre ella, para que se salve y viva.” Jesús se puso a camino con él, en dirección a su casa, siempre seguido de mucha gente. Estaba oprimido, apretado por el pueblo. En medio de la multitud, estaba una mujer que padecía de flujo de sangre desde hacía doce años. Había sufrido en la mano de muchos médicos. Gastado todo lo que tenía, pero ninguno provecho había sacado, sino que estaba cada vez peor. Había escuchado acerca de Jesús y pensaba consigo: “si logro tocar aunque sea sólo su ropa me salvaré. Se acercando por detrás entre la gente, tocó su ropa. Inmediatamente se le secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que quedaba sana del mal. En ese mismo momento, Jesús dándose cuenta de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la gente y les preguntó: “¿quién ha tocado mi ropa?” Los discípulos le contestaron: Estás viendo que la gente te oprime y preguntas: “¿quién me ha tocado?”. Jesús miró a su alrededor para descubrir a la que lo había hecho. La mujer llena de temor, temiendo y temblando, se postró delante de él y le contó lo sucedido. Jesús le dijo: “Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda sana de tu enfermedad (...).”

³Una diferencia entre los relatos de milagro en los evangelios sinópticos, sobretudo en Marcos y los milagros en el 4^a evangelio, es que para Marcos, como también para Mateo y Lucas el milagro supone la fe, se opera a partir de la fe; mientras en el evangelio de Juan los milagros son parte de las señales dadas para que a partir de ellos se llegue a la fe en Jesús (Joachim Gnllka. *El Evangelio según San Marcos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1992, 112).

1.1 Fe: búsqueda de "sobre vivencia"

Los textos de los evangelios insisten en la experiencia de la fe como condición para la realización del milagro. Pero, ¿que significa la fe pensada y vivida desde la multitud? En el texto mencionado, Jesús se encuentra en medio de una gran multitud. Toda la primera parte del evangelio de Marcos enfatiza la presencia de la multitud acompañando a Jesús. ¿De donde viene esta gente? ¿Qué busca? ¿Qué significado podría tener la fe del pueblo en Jesús?

Esa multitud que acompaña a Jesús viene de diferentes lugares de Galilea⁴ y también de otros lados (Mc.3.7-8). Había gente de Judea, Jerusalén, Idumea, del otro lado del Jordán y hasta de las tierras de Siro y Sidón (Mc.3.8; 7.24). Galilea, una región formada por pequeñas aldeas, pueblitos; una región agrícola, con las tierras más fértiles de Palestina. Jesús, un carpintero de profesión, que posiblemente pasó gran parte de su vida en Nazareth arreglando barcos, ventanas - ya que las casas eran en su mayoría de adobe y cubiertas con ramas de árbol.⁵ Dominados bajo el Imperio Romano y explotados por los gobiernos locales, la vida de esos campesinos y campesinas estaba marcada por la escasez de recursos, endeudamiento, empobrecimiento y hambre provocados por la alta tributación impuesta por los gobernantes clientelares de Roma. La situación de pobreza los llevaba a ser un pueblo "enfermo", invadido por una "parálisis física y social, mayoritariamente desesperado por las circunstancias. En algunos casos llevados a una conducta

⁴El lugar donde Jesús realizó la mayor parte de su ministerio fue Galilea. Además de una ubicación geográfica, Galilea significa el lugar donde se proclama la Buena Noticia, es el lugar donde se inicia la proclamación del Reino (Mc.1.14) y donde se debe dirigir los que quieren encontrar al Jesús resucitado (16.7) y seguir viviendo la propuesta del Reinado de Dios.

⁵Néstor Míguez. "Jesús en la vida cotidiana", *RIBLA* No.14. Vida Cotidiana: resistencia y esperanza. San Jose: DEI, 1993, 87-100.

autodestructiva (“espíritus impuros”), pasaban por la desintegración tanto de la vida familiar como comunitaria.⁶ Era común que se interpretara esa situación como castigo de Dios, consecuencia de su pecado por no cumplir las leyes judías.

Ese es el pueblo que corre detrás de Jesús; son mujeres, hombres, niñas/os, ancianos en situación de abandono, marginalización y exclusión, enfermedad y pobreza. Nada muy complicado, nada “muy religioso”. Fe de sobre vivencia. Buscan ayuda para la vida de sufrimiento y alivio para su dolor. Jesús representaba para el pueblo que corría detrás de él, esa presencia solidaria que alivia el dolor.

1.2 Fe, sanación: transformación del/en el cuerpo

En medio de la multitud, revuelta, mezclada con la gente que apretujaba a Jesús está la mujer que padecía de flujo de sangre. Doce años sufriendo. Por su enfermedad vivía una situación de impureza que implicaba en aislamiento de la convivencia social y comunitaria.

Según la ley levítica habían diferentes tipos de impurezas.⁷ Entre ellas encontramos un grupo de impurezas relacionadas con los flujos genitales masculinos y femeninos.⁸ La mayor parte de estas se refiere al flujo de

⁶Richard A. Horsley. *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Estella(Navarra): Verbo Divino, 2003, 138.

⁷ Las impurezas según la ley levítica, podrían ser permanentes o temporarias, impurezas incurables e impurezas curables. Las incurables eran las que son adquiridas por un acto voluntario de la persona, o sea, con uso de su libre arbitrio. Las impurezas curables son las provocadas involuntariamente y que incluso son parte de la misma vida humana. Ilana Be'er. “Flujo de sangre: a respeito da im/pureza femenina na lei sacerdotal e na literatura bíblica”, Athalya Brenner (org.). *De Exodo a Deuteronomio a partir de uma leitura de genero*. Sao Paulo: Edições Paulinas, 2000, 166-181. Ver también texto de Elaine Gleci Neuenfeldt. “Sangue e fluxox – poderes e perigos demarcando fronteiras nos corpos de mulheres,” *A flor da pele – Ensaio sobre gênero e corporeidade*. Marga J. Ströher, Wanda Deilfelt, André S. Musskopf (org.). São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2004.

⁸Neuenfeld, “Sangue e fluxox”.

sangre en el cuerpo de la mujer. Se trata de la situación de la mujer después del parto (Lv.12.1-8), en su periodo menstrual (Lv.15. 19-24), y la mujer con flujo irregular de sangre (Lv.15.25-30). Los objetos tocados por una mujer con flujo permanente de sangre eran considerados contaminados (Lv.15.20-23). La mujer durante el tiempo en que estuviera con el flujo estaba prohibida de mantener relaciones sexuales (Lv.15.14) y al hacerlo el hombre con que ella se relacionara se tornaba impuro.⁹

Al se tratar de una mujer con un flujo irregular de sangre, se puede considerar que, desde el punto de vista de las relaciones sociales, estaba aislada con relación a la familia y la comunidad. Su misma vida sexual se veía afectada durante estos 12 años. El texto insiste en detallar los sufrimientos de la mujer. Había gastado lo que "tenía", "todo", insiste el texto, con los médicos, sin sacar ningún provecho (v.26). Esta afirmación ubica a la mujer en una situación de empobrecimiento. Además, su cuerpo mismo experimentaba la debilidad por haber pasado tantos años con pérdida de sangre.

¿Cómo se vive la fe en Jesús desde los cuerpos machucados por las enfermedades, discriminados por la sociedad y excluidos por parte del sistema social y religioso? La fe, en este caso y otros tantos que encontramos en la vida cotidiana, no es una abstracción, una teoría, un discurso sobre..., es aquello en que se agarra, la fe se manifiesta como posibilidad para seguir viviendo. Es lo que anima a levantar y "correr detrás", como se acostumbra decir en Brasil. Correr detrás de lo que se necesita para salir adelante, seguir viviendo y para vivir con dignidad. La fe no es una opción entre otras. La fe es el significado y la posibilidad misma de vida.

⁹Estas determinaciones se encuentran en la tradición sacerdotal. En otros textos, fuera de los textos sacerdotales, como en algunos textos narrativos (Gn 18.12; Gn.31; 1Sm19), se encuentra una interpretación más abierta, menos estricta acerca del período menstrual. La menstruación es presentada como parte de la vida, sin ser considerada necesariamente impureza y punición para la mujer.

La presencia y actitud de la mujer con hemorragia desafía uno de los principios fundamentales del modelo cultural del mundo mediterráneo del primer siglo, el patronazgo o la relación de patrón-cliente. El cliente, en el caso de una sanación el enfermo, expone públicamente su necesidad al patrón (agente de poder sanador) y espera su acción sanadora. La respuesta del sanador de igual manera debe ser pública de modo que al ser sanado, el cliente-enfermo no se presente a la comunidad habiendo adquirido de forma inapropiada el bien de la sanación.¹⁰ La mujer se anticipó y de forma clandestina tocó al sanador y de él retiró lo que necesitaba.

Además de una ruptura con las costumbres, para esta mujer vivir la fe significó romper con la ley – ley religiosa. Para esta mujer, vivir la fe implicó una ruptura con la ley religiosa que le prohibía estar junto a los demás, acercarse, tocar, contaminar a otros. La fe encarnada entra en conflicto con la ley, o con determinada interpretación de la ley, con lo pre-establecido. La fe vivida desde los cuerpos de las mujeres y hombres pobres, negros, implica romper prejuicios, temores, ir más allá de lo pre-establecido, de lo esperado, de lo permitido. La fe, según la experiencia del texto, no es pasividad frente Dios y frente la vida. Es principio de acción, fuerza y sentido, dirección para la acción.

El redactor asume en el texto el cuerpo de la mujer como lugar a partir del cual relata el evento. El texto trae informaciones que se refieren a su experiencia personal, corporal: “al momento cesó la hemorragia y sintió en su cuerpo que estaba sana.”. Ese es su testimonio o este es el testimonio del redactor que asume en ese momento su

¹⁰ Recordemos que para esta sociedad era común la creencia en el mal de ojo, la intervención de los espíritus, la magia. Ver: Bruce Malina. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas antropológicas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1995, 45-83. Sobre el análisis antropológico de Mc.5.21-43, ver: Elisa Esteves Lopez. *El poder de na mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc.5.24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003, 373-389.

cuerpo como un lugar desde donde interpreta la historia. El texto dedica varias frases y expresiones para referirse a actitud de la mujer... qué pensaba, qué deseaba, cómo lo hizo y cómo se sintió... oyó acerca de Jesús, se acercó, pensó, lo tocó y se sanó. Experimenta la salvación en su cuerpo. Salvación es sanación y significa una calidad de vida distinta. La sanación le viene por una actitud de fe y le viene desde adentro. Ser sanada era más que el "cesar de la sangre", era recuperar su dignidad, era poder participar, reintegrarse a la vida de la comunidad, poder vivir de forma libre y feliz su sexualidad.

No solo la mujer sintió en su cuerpo la transformación realizada a partir del encuentro con Jesús. Jesús también sintió en su cuerpo la presencia y el toque de la mujer. "¿Quién me ha tocado la ropa?" pregunta Jesús. Está en medio de una multitud, apretado, tocado por todos los lados. Pero, hay toques y toques... distintas formas de tocar y de sentirse tocado. Y el toque de aquella mujer fue distinto. Sacó de ella la energía que ella necesitaba para sí. La energía corre, fluye... así como antes fluía de forma desordenada y desarmonizada la sangre en el cuerpo de la mujer. La fuerza de ella, su fe, se encontró con esta fuerza que salió de Jesús y ese encuentro posibilitó recuperar la armonía, la salud de su cuerpo.

Como se afirmó anteriormente, esta mujer no solicitó a Jesús que la sanara. Más bien se anticipó y le robó la sanación/salvación.¹¹ Las leyes de pureza e impureza se entremezclaron y se rompieron entre el cuerpo de ella y el cuerpo de Jesús. Su energía lo toca, la fuerza de él toca su cuerpo. Al final de esta relación atrevida y solidaria (o amorosa), él está impuro y ella sanada; sanada por su fe, como afirma el mismo Jesús.

¹¹ Para Elisa Estevez, el análisis sobre las interrelaciones entre la fe y el poder de la mujer para arrancar de Jesús la curación, podrían aportar elementos significativos para la reflexión cristológica. En el espacio de este texto no lo enunciamos pero no lo profundizamos. Es una tarea pendiente.

Esta dimensión de la fe, que se anticipa, que transgrede, que rompe barreras, la encontramos en otros textos del evangelio de Marcos.¹²

1.3 Fe y sanación: experiencia comunitaria y compromiso político

La fe es una experiencia sanadora. Sanarse significa liberar fuerzas vitales¹³ que están de tantas y diferentes formas atrapadas, retenidas en la vida y reteniendo la vida misma. Pero esta experiencia sanadora, liberadora, posibilitada por la fe, va más allá de mi cuerpo, se encuentra con el cuerpo del otro, con el cuerpo de la comunidad y de la naturaleza. La experiencia de fe se refleja en la vida comunitaria y se dirige hacia la transformación de la sociedad. Para el Movimiento de Jesús, el actuar junto a los enfermos, liberarlos del dolor y de la exclusión, invitándolos a asumir el “control de sus vidas” era una forma de “revolución social”.¹⁴ Era traer a la persona de vuelta a la vida de la comunidad, buscando con ella un lugar en la sociedad, superando las formas de discriminación y exclusión.¹⁵ Significaba un cuestionamiento a la sociedad excluyente pues proclamaba la posibilidad de relaciones distintas; era la llegada del Reinado de Dios.¹⁶

¹² Sobre un análisis del encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia, ver: Silvia Regina de Lima Silva. *En territorio de frontera – una lectura de Mc. 7.24-30*. San José: DEI, 2001.

¹³ Richard A. Horsley. *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress Press, 126.

¹⁴ Expresión utilizada por Horsley, 162.

¹⁵ Es interesante observar los verbos utilizados para se referir a la enfermedad: estar atado, retenido, tener azotes. La enfermedad tiene una connotación exclusión social. También si consideramos algunos verbos que se refieren a la sanación, vamos percibir el sentido de la liberación, por ejemplo: soltar, dejar, librar.

¹⁶ “Los exorcismos, las curaciones, las absoluciones, así como la proclamación de la presencia /inmanencia del Reino, fortalecían a la gente para vencer los síntomas de la desintegración resultante del Imperio Romano”. (Horsley, 150).

El evangelio de Marcos está cargado de esta dimensión comunitaria y política de la fe. Los encuentros de Jesús con diferentes grupos y personas están siempre marcados por la presencia de la multitud, por el grupo de los discípulos, por una persona que llega intercediendo por otra. Jesús y su grupo se dirigen a pueblos, aldeas, no realizan un ministerio para individuos aislados.¹⁷ Al ser enviados por Jesús, los discípulos y discípulas permanecían en las casas, participando de la vida de la gente con toda la comunidad. Estas comunidades ya existían. Jesús no funda comunidades. Lo que hace el Movimiento de Jesús es fomentar nuevas relaciones en y entre las comunidades, relaciones basadas en la solidaridad, comunitaridad y búsqueda de vida con dignidad.

1.4 Fe-sanación: experiencia de encuentro con "La fuerza" que nos habita

Las alternativas presentadas por el Movimiento de Jesús no fueron novedades traídas desde afuera por Jesús, sino que buscaban recuperar de la misma historia, de la cultura y experiencia religiosa del pueblo, opciones distintas de vida que les afirmara como sujetos, como personas frente la religión ideologizada del Templo y la dominación política del Imperio Romano. Estas alternativas de vida cooperativa y no jerarquizada estaban presentes dentro del mismo pueblo y son recuperadas de su misma tradición religiosa. El milagro más grande realizado por Jesús, la gran sanación que realizó en su ministerio, fue ayudar al pueblo a creer en si mismo y buscar formas alternativas de vida y vida en comunidad.

Lo mismo se puede decir con relación a la fe de la mujer con hemorragia. Lo que inicialmente se pudo llamar fe en Jesús fue el principio que provocó una serie de actitudes, de rupturas, de salidas de lugares preestablecidos, de transformaciones en su cuerpo que significaron liberación

¹⁷ Horsley, 111-116.

para su vida. La fe en Jesús implicó reconquistar la fe en sí misma. La fe le devolvió la dignidad. Una dignidad que se descubre desde adentro hacia fuera, pero que también recibe una confirmación de parte de Dios y de la comunidad. Eso se percibe a través de dos elementos presentados en el texto. El primero, el cambio de lugar; la mujer que estaba detrás de Jesús ahora pasa adelante y le habla. En segundo lugar, Jesús comparte con ella esta relación nueva, la hace parte del movimiento de aquellos y aquellas que viven esta nueva dimensión del reinado de Dios, llamándola: "hija". En este proceso permanente de redescubrir, en la relación con el otro, la fuerza que nos habita, de recibir y dar energía, en la capacidad de trascendernos está la realización humana, está la salud. Es una experiencia que se encuentra de diferentes formas en los diferentes pueblos.

2. Fe y sanación en la experiencia negra

Las historias del evangelio nos llevan a recordar nuestras historias, nuestras experiencias de fe y de sanación como pueblo negro. Entre las mujeres negras algunas han experimentado saciar su sed en diferentes fuentes. Asumen una doble pertenencia religiosa. Por un lado, alimentan la fe ancestral, traída desde África por nuestros antepasados. Aún con la imposición del cristianismo, no renunciaron a la experiencia religiosa ancestral. Esta fe permaneció viva, de forma clandestina, ocultada, pero vivida en lo más profundo del corazón. Para estas mujeres (y hombres) ya nos se puede entender a Jesucristo si no es en diálogo con esta tradición primera, la tradición negra.

Como negras cristianas, también se nutren de la fuente que es la vida y experiencia de Jesús. Descubren que el Movimiento de Jesús es una fuerza que brota de la vida cotidiana, que se mezcla con la vida del pueblo, que hace que la vida, la vida común y corriente, sea cualitativamente y profundamente diferente. Toman de a poquito de esta fuente y se dejan transformar por ella.

Selváticos

Me siento parte de las que comparten de estas tradiciones. La salud, en la tradición negra, la expresamos con la palabra Axé, que significa energía, fuerza vital. El axé es el principio de vida, la salud pensada como realización del ser humano en su totalidad, en las diferentes dimensiones de la vida y también en su trascendencia.

La enfermedad es disminución de esta energía vital. Como compartíamos al inicio de esta reflexión, gran parte de las personas que buscan las religiones afro brasileñas, las buscan en las dificultades, sobre todo en las enfermedades. La enfermedad es un momento de la vida donde necesitamos de alguien que nos salve, que nos pase energía, que nos proteja, que nos cuide. Ese cuidado lo encontramos en los brazos y cuidados de las Divinidades africanas. Este es también el Dios que cuida. El cuidado de Dios en esa tradición religiosa se manifiesta de modo especial por medio de la naturaleza. Dios, quien cuida a través de las hierbas, de los tes, de las comidas y del cariño de quienes la preparan. Tocar nuestras raíces, encontramos con nuestras tradiciones, volver al contacto con la tierra de donde salimos es parte del camino, del proceso de sanación. Alimentar la Divinidad es alimentar el propio cuerpo, fortalecer la cabeza, buscar y recuperar la salud.

En las experiencias populares, la fe en el Dios de Jesús no excluye ni se contradice con la fe en el Dios/a de los antepasados. Son diferentes palabras, diferentes presencias salvadoras-sanadoras de la misma (y Otra) Divinidad-Amorosa.

La fe encontrada en los evangelios es esa fuerza de lo nuevo que posibilita la recuperación de la dignidad humana, es manifestación de la acción liberadora de Jesús: "Tu fe te ha sanado". Es fe en Jesús pero también fe en mi misma. Podríamos decir también fe en mi pueblo. Necesitamos escuchar esta frase, no desde el poder de los que han definido quien es Dios y dónde esta Dios, sino que

escucharla desde las sin poder, desde los/las marginadas/os. La fe es empoderamiento de las excluidas... ese es parte del camino de la fe vivida en lo cotidiano. Esa es la teología de lo vivido, es el Dios con nosotras. Esa es la fe que no se queda en el púlpito sino que camina con la gente en las calles.

Terminamos esta reflexión con algunas preguntas que son apenas un inicio para otras conversaciones. La pregunta acerca de la fe en Jesucristo lleva a otras preguntas acerca del significado del cristianismo en el contexto actual.

- Los cristianos somos desafiados a repensar el significado del cristianismo sabiendo que no somos los únicos, ni los primeros y ni siquiera los más importantes. ¿Cómo pensar el ser cristiano en un mundo plural? Somos en medio de otros que también son ... Mirar con respeto otros lugares de sanación y salvación ...
- En nombre de Jesucristo, se ha discriminado, se ha excluido, se ha matado.... se ha fundamentado la intolerancia y fomentado la guerra en contra de los que son "diferentes" a "nosotros". ¿Qué significaría repensar el cristianismo escuchando las voces de las/los víctimas, de los excluidos por el cristianismo hegemónico? Hay que cambiar de lugares... hay que escuchar otras voces...
- La fe en Jesús se ha significado como sinónimo de debilidad y descompromiso. Yo no puedo, Dios y Jesús sí pueden. ¿Cómo recuperar en el lenguaje teológico y en la práctica pastoral la dimensión político liberadora de la fe en Jesús, no limitando la fe a interpretaciones individualistas, fundamentalistas y burguesas?
- Si escuchamos los evangelios con los oídos de los contemporáneos de Jesús, quizá escuchamos de una práctica más relacionada con la vida cotidiana, con la recuperación de la dignidad humana. A partir de una nueva comprensión de

Jesús, ¿cómo puede contribuir el cristianismo al bien común de la humanidad, a los grandes problemas que nos asolan: la paz, los pobres, la ecología?

- ¿Cómo recuperar el lenguaje metafórico de la Biblia frente el lenguaje metafísico de las doctrinas acerca de Jesús? Quizá el lenguaje metafórico acerca de Jesús nos posibilite ampliar las imágenes y renovar su significado para nuestros días.¹⁸

Una historia sin concluir...

...Y ustedes me preguntarán ... Y la niña, hija del jefe de la Sinagoga, ¿que le pasó?... nunca terminamos la historia... Aquella niña no murió, aunque la gente pensaba que estaba muerta. Pero hoy día hay muchas niñas, niños con la vida amenazada, niñas y niños muriendo antes del tiempo. Necesitamos la fe de las mujeres que encontramos en los textos de los evangelios, como la que acabamos de escuchar. Fe atrevida, dispuesta, fe que viola las leyes que masacran y sacrifican la vida, fe que no conoce frontera, ni barreras. Fe que busca por todo lado, la forma proteger la vida amenazada, la vida propia y la de los/as demás. Fe que hace resucitar los cuerpos de las niñas, que prolonga sus días, les trae salud, alegría y felicidad.

*Abrámonos a una fe así,
sin nada a perder,
fe-axé,
energía vital, principio de vida
fe que incomoda, que nos mueva,
que nos desacomode...
fe transgresora,
fe sanadora....
De esta fe se puede decir:
"Tu fe te ha sanado"*

¹⁸ Ver el provocante libro de John Hick. *La metáfora de Dios Encarnado – Cristología para un tiempo pluralista*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.

Francisco Mena

La disciplina como abrazo: una relectura de Lc 15.11-32

1. El problema: la disciplina como castigo salvador

En el uso general, los términos disciplina y castigo son sinónimos. También es sinónimo el término corrección. Pero existe otro contexto para el término disciplina. Se entiende como trabajo constante y perseverante en un esfuerzo por dominar un deporte o un área concreta del saber o las artes. En esta segunda acepción, la disciplina se vincula con el sacrificio. Es común en las noticias deportivas, en particular dentro del fútbol, escuchar a los jugadores decir que se sacrificarán para lograr una u otra meta. En el imaginario popular parece que el término disciplina engloba los sentidos de castigo, corrección y sacrificio. La importancia de tener conciencia de estas relaciones estriba en lo que implican cuando se refiere a la formación de la niñez y la adolescencia: la disciplina como violencia contra la niñez.

En los últimos meses la *Defensoría de los habitantes* de Costa Rica ha promovido una ley para la abolición total del

castigo físico contra la niñez. Paralelo a este esfuerzo y en apoyo a los *Comités del Niño Agredido* de la *Caja Costarricense del Seguro Social*, la *Escuela Ecuménica* de la Universidad Nacional de Costa Rica ha elaborado un proyecto llamado *Religión y Niñez: Hacia una cultura de Paz*. Junto a estas dos iniciativas se desarrollan otras a través de *Pan y Amor*, el *Patronato Nacional de la Infancia* y el *Instituto de la Niñez* de la *Universidad Nacional*. Se trata de la gestación de una nueva conciencia nacional sobre lo que significa la niñez y la adolescencia, los medios más humanos para su formación y la eliminación de la violencia como medio de control de sectores sociales tan indefensos.

El imaginario cristiano ha fundido dos concepciones de Dios que se resumen en el dicho "Dios es amor pero también fuego consumidor" (1Jn 4.7 y Hb 12.29), lo que implica, en términos prácticos, la validación de la violencia como instrumento de formación, en este caso, de la niñez. La conciencia cristiana no discrimina entre el amor y el castigo, ya que ambos provienen de su fuente de origen: el amor salvador de Dios. Esto se puede inferir de la lectura tradicional que se ha hecho de Hebreos 12.4-10:

Hijo mío, no menosprecies la disciplina del Señor ni desmayes cuando eres reprendido por él, porque el Señor al que ama, disciplina, y azota a todo el que recibe por hijo. Si soportáis la disciplina, Dios os trata como a hijos; porque ¿qué hijo es aquel a quien el padre no disciplina? pero si se os deja sin disciplina, de la cual todos han sido participantes, entonces sois bastardos, no hijos. Por otra parte, tuvimos a nuestros padres terrenales que nos disciplinaban, y los venerábamos. ¿Por qué no obedeceremos mucho mejor al Padre de los espíritus, y viviremos? Y aquellos, ciertamente por pocos días nos disciplinaban como a ellos les parecía, pero este para lo que nos es provechoso, para que participemos de su santidad. Es verdad que ninguna disciplina al presente parece ser causa de gozo, sino de tristeza; pero después da fruto apacible de justicia a los que por medio de ella han sido ejercitados. (Hb 12:4-10)

La densidad de significados que subyace a la interpretación de textos como estos es impresionante. Por ejemplo: la obediencia ciega como justicia del ser humano ante Dios, la existencia de un Plan Divino que envuelve toda la creación, el orden de Dios que no debe ser quebrantado a ningún costo, y más. La disciplina-castigo se percibe como el medio para lograr que el orden de Dios y su plan se lleven a cabo según lo previsto en la inescrutable conciencia de Dios. De este núcleo proviene también la estructura jerárquica del cosmos, de las iglesias y de la familia. Otro texto que refuerza este principio está en la Epístola a los Efesios 6.1-4:

Hijos, obedeced a los progenitores vuestros [en el Señor]. Pues esto es justo "Honrad al padre tuyo y a la madre", el cual es el primer mandamiento con promesa: "para que bien te suceda y vivirás largo tiempo sobre la tierra". También los padres no provoquéis a ira a vuestros hijos, sino hágalos crecer con instrucción y amonestación en el Señor.

La lectura usual de este pasaje pone el acento en lo que toca a la obediencia de los hijos e hijas y no, o en el mejor de los casos, lo menos posible, en la actitud del padre y de la madre. Así se subraya el orden como instrumento salvador que se sostiene gracias a la disciplina-castigo.

Dos ejemplos quisiera acotar acerca de lo que hemos dicho. El primero es una sección de un sermón que transmitiera Canal 23 (Enlace) aquí en Costa Rica. El predicador decía que Dios desea la obediencia instantánea y proponía como ejemplo a los caballos de paso, que obedecen con un leve tirón de las riendas. Para lograr esta conducta los caballos requieren un largo entrenamiento en donde, subrayó, se usa un hierro colocado en la boca del animal. De esta manera Dios "quebranta" a la persona creyente para que aprenda a obedecerle en forma inmediata. El proceso, que implica dolor profundo, le enseña a la persona a destruir la independencia, la autonomía, el pensamiento propio, el "yo", como se indica en tantos tratados de evangelización. La independencia es el enemigo que evita la obediencia. A

través del dolor Dios nos ayuda a derrotar este enemigo. El segundo ejemplo, más secular, lo escuché de una persona que estudia educación mientras hablaba con su hija: “recuerde el castigo de ayer” –le decía, para ponerla en orde y agregó, “si continua en esa actitud el castigo será mayor”.

Abordar el problema de la violencia que se ejerce en disciplina-castigo no es cuestión fácil. La cultura nos ha formado para ejercer la autoridad de forma vertical. Tampoco quisiera tomar uno de los pasajes anteriores para buscar un nuevo significado. Esto me parece inútil ya que el lenguaje utilizado por los mismos, aun y cuando signifique otra cosa, nos deja con las mismas estructuras que no compartimos. La solución, propongo, es crear una imagen diferente, imagen que, necesariamente, tiene que ser compleja y reestructuradora de esquemas culturales. La narración parabólica de Lucas 15.11ss, conocida como “El hijo pródigo”, responde mucho mejor a esta tarea. Si, en el imaginario cristiano, la persona desobediente tiene mucho que temer por sus actos, en esta parábola el padre construye un referente alternativo que pone en crisis la estructura de la relación poder-amor-castigo-salvación. Lo que corresponde a la persona desobediente es el castigo, no obstante, esto no sucede. De este modo se afecta toda la concepción de disciplina-castigo, quebrando las concepciones de poder, autoridad y en última instancia de salvación. Nuestro estudio desea abordar el punto crítico que propone la parábola y con esto aportar al esfuerzo institucional por transformar las relaciones sociales entre adultez y niñez.

2. El texto de Lucas 15.11ss: El desafío de las imágenes

2.1 Parábola y metáfora: de la simplificación del significado a la complejidad de la significación

La búsqueda de sentido de los textos bíblicos ha pasado por varias etapas, quizá la que más ha prevalecido es la

idea de que se puede identificar un sentido en los textos, o dicho de otra manera, que cada texto tiene un sentido.¹ No obstante, los conceptos de polisemia, de relectura, reserva de sentido y producción de sentido tal y como los desarrolla José Severino Croatto², resumen muy bien la conciencia de que tal sentido único no existe. Los textos mutan, engrosándose con las múltiples significaciones generadas con cada nueva lectura. También es fundamental el aporte del Grupo Contexto, y en especial de Bruce Malina, quienes han realizado un gran esfuerzo por recrear el ambiente cultural que dio vida a los textos en su origen, es decir, el lenguaje que posibilitaba la comunicación en aquella época. Con esto podemos decir que un texto bíblico es una criatura pluriforme que conlleva los “genes” de su origen pero que, a lo largo de la historia de la interpretación, se ha transformado, en ocasiones hasta ser irreconocible.

En el caso de Lucas 15.11ss tenemos uno de esos textos que ha cautivado las mentes de la tradición cristiana. Quizá se deba al deseo humano de ser acogido más allá de las rupturas que se han hecho dentro de la comunidad. La sed de vida y vida en común es el punto medular de tal impacto. El perdón de los errores cometidos, el sentirnos aceptados de nuevo en la comunidad sin condiciones o a pesar de estas. Allí nos encontramos todos y todas como personas a quienes se les recibe sin miramientos ni grandes pagos o sacrificios.

¹ A modo de ejemplo, Flor Serrano, con la colaboración de Luis Alonso Schökel define parábola como “Narración simbólica de la que se desprende una enseñanza práctica de tipo teológico o moral” en el *Diccionario de la Ciencia Bíblica*. España: Verbo Divino, 2000. De este modo lo simbólico como generador de significaciones se reduce a un solo punto: la enseñanza práctica. Lo simbólico es un ropaje, según se deduce de esta definición, que apunta en una sola dirección.

² Desarrollado por Severino Croatto en su libro *Hermenéutica Bíblica*. Buenos Aires: Aurora, 1984.

Con todo, la parábola - o mejor - la narración parabólica³ que estudiamos es más compleja de lo que pareciera y plantea problemas teológicos a nuestra concepción misma de Dios. Para comprender esa complejidad iniciamos con una breve reflexión sobre el género literario y sus implicaciones para la interpretación. La definición del experto John Dominic Crossan sobre las parábolas nos ofrece algunas pistas para leer este tipo de relato:

Tres elementos se acentúan en la teoría parabólica moderna. Las parábolas combinan las cualidades de la narración, la metáfora y la brevedad. Una parábola debe decir, en tan corto espacio como sea posible, una historia con un doble significado. Un significado estaría, usualmente, claro en la superficie de la narración. Otro, y presumiblemente más profundo significado, u otro, y posiblemente significados múltiples, descansan ocultos entre las complejidades de la narración, y esos retan o provocan al escucha a una interpretación. Las parábolas son atractivas para la interpretación y también las revelaciones desde el proceso mismo de interpretación.⁴

Quizá hablar de interpretación de las parábolas no sea del todo adecuado ya que implicaría la posibilidad de que existan sentidos inteligibles. No obstante, una de las cualidades de este género es la de provocar evocaciones que no necesariamente son comprensibles de forma

³ Así la definen Strecker y Schnelle, 1997, 108: "Mientras la parábola en sentido estricto describe un suceso típico o normal, la narración parabólica narra un caso concreto que interesa (cf., por ejemplo, Lc 15.11-32). La narración se hace en pasado, al contrario que la parábola en sentido estricto. Desde Jülicher, es decisiva la suposición de que la imagen y el contenido de una parábola, o de una narración parabólica, coinciden en un punto (*tertium comparationis*), que la exégesis ha de averiguar. El problema que plantea este axioma interpretativo es, que normalmente las parábolas y narraciones parabólicas pueden interpretarse desde distintos ángulos, es decir, no hay un solo punto de vista, sino varios.

⁴ David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1997, 1992. Artículo escrito por J. Dominic Crossan. Versión Electrónica.

consciente. Si aceptamos que la comprensión no es un proceso puramente racional, entonces debemos lidiar con su cualidad de abrir horizontes que escapan al sentido puramente dicho. Aunque Crossan no lo indica así, deja un portillo para esta amplitud de horizontes cuando usa la palabra “revelaciones”. Por esta razón, el llamado punto de comparación (*tertium comparationis*) no es adecuado. Si este fuera el caso, entonces, cada parábola tendría un solo significado vinculado con la vida real. Este habría sido el aporte de Jülicher al tratar de combatir la lectura alegórica de las parábolas⁵ dominante en su tiempo. J. Jeremías se esfuerza por ir un poco más allá e interpretar las parábolas en el contexto concreto de la vida de Jesús:

En el fondo se trata de un conocimiento muy sencillo pero de gran alcance. Las parábolas de Jesús no son obras de arte (al menos en primera intención); no quieren tampoco inculcar principios generales (“no se crucificaría a un maestro que cuenta historias amenas para corroborar una moralidad prudente”), sino que cada una de ellas fue pronunciada en una situación concreta de la vida de Jesús, en unas circunstancias únicas, a menudo imprevistas. Además se trata, como veremos, preferentemente de situaciones de lucha, se trata también justificación, de defensa, de ataque, incluso de desafío: las parábolas son -no exclusivamente, pero si en gran parte- armas de combate. Cada una de ellas exige una respuesta al instante. De aquí surge la tarea, Jesús habló a hombres de carne y hueso, adaptándose al momento presente. Cada una de sus parábolas tiene un determinado lugar histórico en su vida. La tarea consiste en intentar descubrir ese lugar ¿Qué quiso decir Jesús en este o aquel determinado momento? ¿Qué efecto tuvo que producir su palabra en los oyentes? Estas son las preguntas que conviene hacerse para retroceder –en cuanto sea posible- al sentido original de las parábolas de Jesús, a la *ipsissima vox* de Jesús. (Jeremías, 1981, 26-27)

⁵Jeremías, 1981, 22-23.

Lo que Jeremías observa como conocimiento sencillo pero de gran alcance, apunta al mismo problema de confiar demasiado en el conocimiento racional para elucidar el sentido propio de una parábola. El problema es comprender el gran alcance que proviene de un conocimiento sencillo. Por otro lado, la propuesta de Jeremías cae hoy en la incierta posibilidad de saber qué es lo propio de Jesús. La narración parabólica de Lucas 15.11ss pertenece al material especial de Lucas. Esta condición y su ubicación en el evangelio parecen indicar una mayor dificultad para asumirla como una parábola dicha por Jesús.

No se puede hablar de género parabólico sin considerar la capacidad del lenguaje humano de crear metáforas. Esta capacidad se expresa en las parábolas. Las metáforas conllevan, sin duda, un elemento básico de comparación. Umberto Eco nos ayuda en este punto con dos elementos. El primero es más bien lógico: toda comparación se ubica dentro de la enciclopedia particular de una época. Hoy no podríamos relacionar dientes blancos con ovejas húmedas como lo hace el Cantar de los Cantares. En Costa Rica no se crían ovejas por lo que no forman parte de nuestra enciclopedia. Aunque se criaran estos animales, tampoco vivimos en una zona semidesértica o en un oasis, al contrario, habitamos en el trópico, en donde lo verde o lo multicolor sería algo propio y significativo, no lo blanco. El segundo elemento tiene que ver con su fuerza y dinámica: la metáfora genera un *shock perceptivo* que requiere de nuevas metáforas para “dar cuenta de una experiencia interior del mundo nacida de una catástrofe de la percepción” (Eco1992, 169). La metáfora nos lleva a imaginar mundos posibles, por lo que una vez interpretada nos predispone a ver el mundo de manera distinta (Eco1992, 169).

Por lo anterior vemos que la cualidad metafórica de las parábolas encierra una enorme complejidad. Más allá del epicentro comparativo, el elemento metafórico en Lc 14.11ss, está envuelto en una estructura narrativa donde

diversos personajes construyen con acciones y palabras un ambiente y, dentro de él, nos sumerge. La fuerza metafórica de la parábola está en las relaciones semánticas propuestas que tocan el núcleo antropológico. Así, la densidad de significación está en su capacidad de desencadenar evocaciones. Es un juego de espejos que nos permite identificar aspectos diversos de la condición humana, de ahí su complejidad. Por eso nos posicionan dentro de la posibilidad de que el mundo conocido sea extraño pero seductor y, a la vez, crea un mundo posible distinto al propio, provocativo, desafiante y, al mismo tiempo, aterrador. Este efecto solo es posible en tanto no recurramos a la simplificación de su dinámica generadora de significaciones, es decir, que no la desnudemos a través de la explicación conceptual.

2.2 La narración parabólica de Lc 15.11ss como conflicto

Esta narración parabólica está inmersa en un contexto literario particular. Es la tercera de un grupo de tres que hablan sobre encontrar lo perdido: las noventa y nueve ovejas y la oveja que es encontrada; las nueve monedas y la décima que es encontrada; los dos hijos y el segundo que es encontrado. El marco del texto está definido en los versos 1-2:

- 1 Se acercaban a Jesús todos los publicanos y pecadores para oírlo,
- 2 y los fariseos y los escribas murmuraban, diciendo:
— Este recibe a los pecadores y come con ellos.

La situación presentada genera las tres parábolas. Las dos primeras cierran con la expresión siguiente:

15.7 Os digo que así habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento.

15.10 Así os digo que hay gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente».

Dos textos similares al marco del capítulo 15.1-2 se encuentran en:

5.30 Y los fariseos y sus escribas se quejaban (murmuraban) a los discípulos de Jesús, diciendo: ¿Por qué coméis y bebéis con los recaudadores de impuestos y con los pecadores?

19.7 Al ver esto, todos murmuraban, diciendo que había entrado a hospedarse en casa de un hombre pecador.

Tal parece, que la tensión de la que trata el marco del capítulo 15 tiene varios puntos paralelos en el evangelio. Frente a la “murmuración” acerca de su conducta impropia, Jesús ya había contestado de forma tajante en 5.32 “No he venido a llamar a justos, sino a pecadores al arrepentimiento.” En especial 5.30 tiene como sujetos de tal murmuración a los mismos que aparecen en el capítulo 15.1-2: escribas y fariseos.

La narración parabólica que estudiamos no cierra como las otras dos, sino con un llamado a alegrarse porque uno que se creía muerto o perdido, ha sido encontrado o ha vuelto a la vida. Pero esta misma frase sucede dos veces en nuestro texto: 15.24 y 15.32. La parábola debía terminar en 5.24. No obstante, continúa con un agregado que involucra a un personaje que estaba oculto desde el inicio con la expresión “un hombre tenía dos hijos” (15.11). Emerge, entonces, el hermano mayor como una nueva narración con vida propia. Este agregado de 8 versos da un giro diferente a la pauta de las dos primeras parábolas. Abre una ventana para ver otra realidad que es presentada desde un punto de vista radicalmente diferente al del padre.

El hermano mayor expresa el contenido de la crítica de los escribas y fariseos: *Mira, todos estos años te he servido, y nunca he quebrantado un mandamiento tuyo...* (15.29) Este apego al cumplimiento de la voluntad del padre, a servirle y no desobedecer, es la base para cuestionar su actitud ante quien el hermano mayor define como: *mas cuando*

este hijo tuyo, el que devoró tu riqueza con prostitutas vino, sacrificaste para él el becerro cebado (15.30). Ya antes, en el verso 29, el hijo mayor le había reclamado al padre que él no había recibido ni siquiera un cabrito como recompensa, mientras aquel, al que no reconoce ya como hermano, luego de actuar contra el honor del padre recibe a su vuelta el mejor de los terneros.

El verso 28 había indicado que el hermano mayor, al saber la razón de la fiesta, se había encolerizado hasta el punto de no querer entrar a la casa en donde estaban celebrando. El término griego que se usa para expresar el estado de cólera, la mayoría de veces se usa en el Antiguo Testamento para referirse a Dios, como en Nm 25.3: “se encendió la ira del Señor contra Israel”. Un ejemplo que podría servirnos para entender la actitud del hermano mayor lo aporta Is 64.5:

Saliste al encuentro del que con alegría practicaba la justicia, de quienes se acordaban de ti según tus caminos. Pero tú te enojaste porque pecamos, porque en los pecados hemos perseverado largo tiempo. ¿Podremos acaso ser salvos?

El texto de Isaías parece dar una luz compleja a la narración. La primera parte del verso apunta al hermano mayor, quien, por su obediencia actúa de manera justa. La segunda parte estaría orientada a definir la actitud correcta frente a quien ha pecado. Pero, las palabras de Jesús nos ofrecen una lectura distinta, inversa, opuesta: el correcto enojo contra el hermano menor. En ellas se expresa todo lo contrario: la alegría no es para el justo que regresa sino por el injusto.

La estructura del pasaje nos permite ver las tensiones narrativas que presenta Lucas a su auditorio. Discrepo en este punto con la visión que Juan José Bartolomé describe en su libro *La Alegría del Padre* (Verbo Divino, 2000,44-46). Allí señala este autor que no había nada de extraordinario en la petición del hijo menor y remite a la ley, siendo el resultado un problema de orden legal en

cuanto a la herencia: si regresaba, el hijo no podía pedir nada al padre. No obstante, se omite en esta interpretación la concepción de familia y lazos de familiaridad de la antigüedad. Si bien estamos de acuerdo que la estructura del relato tiene dos escenas, una por cada hijo, la forma en que Bartolomé la estructura no permite ver la situación crítica de la narración. De este modo se pierde en gran parte el problema de fondo de la parábola que encontramos en la introducción del capítulo (15.1-3), donde el verso 3 responde a la situación planteada con la narración de las parábolas. Bartolomé toma el camino de la interpretación historicista de la crítica bíblica. Trata de explicar el trasfondo histórico detrás de la narración sin considerar el modelo de sociedad mediterránea del siglo primero. Este error le resta fuerza a las acciones del padre y termina sin comprender la profundidad de la queja del hermano mayor.

Considerando lo anterior, Lucas dibujaría un mundo en donde no sólo se invierten las relaciones de perdón y acogida - *en lugar de alegrarse por el justo, el padre, se alegra por el regreso del injusto* – sino que también pone en cuestión el ser justo de Dios. El mundo posible (o mejor, el mundo imposible) descrito en la narración quiebra las relaciones cósmicas, el orden mismo del mundo “real”, que sostiene la validez de las críticas de los escribas y fariseos. Si Dios es justo, el padre de la narración contradice la justicia divina y con sus actos valida la injusticia del hijo menor. El conflicto es tan agudo que resulta imposible descifrar una salida. Se trata de dos lenguajes distintos que producen demasiado ruido en la comunicación para que esta pueda darse efectivamente.⁶ Así que la narración provoca y expone el conflicto. La acción del padre es una acción imposible.

⁶ El conflicto se da porque la información no es lineal con un sentido claramente definido. Al contrario, la narración conlleva tal nivel de complejidad que descifrarla requiere la puesta en duda de la “realidad” misma y con ello la resignificación de toda la existencia. La narración de Lc 15.11ss propone una realidad alternativa en donde los valores asumidos como válidos y verdaderos de pronto ya no lo son, y por este hecho todo el orden del mundo se fractura, lo que genera un profundo miedo y excesiva ansiedad. La narración construye una paradoja que no puede ser solucionada con los instrumentos del lenguaje vigente.

3. El mover de las entrañas como caos: una estructura posible para Lc 15.11-32

Luego de explorar diversas opciones de estructura para esta narración, proponemos la siguiente que tiene como eje la reacción del padre en el verso 20:

- A: 11-13. **Un hombre tenía dos hijos y el menor le pide la parte de los bienes que le corresponde, luego se va a una región lejana.** Luego malgasta todos sus bienes.
- B: 14-17. Cuando había malgastado todo, sucedió una gran hambre en la región y sufre necesidad por lo que se une a un ciudadano de la región que **lo envía a sus campos a cuidar cerdos**, no obstante, en esta nueva posición, **vuelve en sí y compara la abundancia de pan de los jornaleros de su padre y el hecho de que él allí muere de hambre.**
- C: 18-19. Planea regresar y formula una estrategia: **“Padre he pecado ante el cielo y delante de ti ya no soy digno de ser llamado tu hijo.** Hazme como a uno de tus jornaleros”.
- D: 20. **Se levanta y viene a su propio padre, estando aún lejos, el padre le ve y se le mueven las entrañas, y corriendo cae sobre su cuello (le abraza) y le besó.**
- C': 21-24. El hijo le dice **“Padre he pecado ante el cielo y delante de di, ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo”.** El padre le interrumpe ordenando a sus siervos que rápidamente traigan el mejor vestido, le vistan y le pongan un anillo en el dedo y calzado en sus pies, que traigan el ternero de engorde y lo pacifiquen y comiéndolo celebren “porque este mi hijo estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba destruido (o perdido) y fue encontrado y empezaron a celebrar.
- B': 25-28a. *El hijo mayor estaba en el campo* se acerca a la casa oye la música, llama a uno de los siervos y le pregunta por lo que pasa. El siervo le dice que el hermano menor está allí y **que el padre sacrificó al ternero de engorde porque había regresado sano y salvo.** El hermano mayor monta en cólera y no deseaba entrar.
- A': 28b-32. **El padre sale a su encuentro rogándole que entrara.** El hijo mayor le responde con una descripción de sus méritos como hijo y le reclama que nunca le ha dado ni un cabrito cualquiera para celebrar con sus amigos. **Sin embargo, cuando llega el hijo menor que ha malgastado su parte de los bienes del padre con prostitutas, este ha sacrificado al ternero de engorde.** El padre le indica “Tú siempre estas conmigo, y todo lo mío es tuyo, pero celebrar y alegrarse era un deber porque tu hermano este estaba muerto y ha recobrado la vida y estaba destruido (o perdido) y ha sido encontrado.

Secciones A: vv. 11-13 y A': vv. 28b-32:

El verso 11 inicia con el punto de partida del relato: "Un hombre tenía dos hijos". El hijo menor pide al padre que le de su parte de los bienes. El padre responde de acuerdo con la solicitud del hijo menor. Este, luego de unos días, reúne todo y se va de la casa hacia una región lejana. Los versos 2 y 3a definen el punto crítico del relato. La familia se rompe. Se esperaría que al final del episodio, la situación volviera a este primer estado.

28b apunta a la acción del padre para lograr ese objetivo, ya que el hijo mayor no desea entrar a la celebración: "Su padre saliendo, le rogaba (que entrara)". Los versos finales contienen mucho material importante. Ante el ruego del padre, el hijo mayor responde en el verso 29, primero, con una lista de sus méritos: *por años he sido tu esclavo, ningún mandamiento tuyo he roto*; luego, reclama la ausencia de recompensa que tan debidamente se ha ganado: *y a mí nunca has dado un cabrito (cualquiera del rebaño) para que con mis amigos celebre*. El verso 30 define lo que el hijo mayor entiende que es el hijo menor, lo define como *aquel que ha devorado los bienes del padre con prostitutas*. En este verso, el hijo mayor no habla de su hermano sino que lo llama *este, el hijo tuyo*. De ese modo señala la ruptura: *aquel ya no es su hermano*. El mismo verso concluye con el eco del reclamo: *cuando vino este, tu hijo, sacrificaste para él el ternero cebado (especialmente cuidado para una ocasión especial)*. Ante la reacción de su hijo mayor, el padre responde con ternura: *Hijo, tu siempre estás conmigo y todo cuanto tengo es tuyo* (31). Luego explica las razones de su actuar: *Celebrar y estar alegres se debía (este es el deber), porque tu hermano este estaba muerto y ha vuelto a la vida, había sido destruido y ha sido encontrado* (32). Así el padre esperaría que el hijo entrara a la celebración. Sin embargo, con estas palabras últimas del padre culmina la narración. El hijo mayor no entra. El final de la parábola no restablece la situación inicial. Al contrario, deja abierta la situación de crisis.

Secciones B: vv.14-17 y B': vv. 25-28:

Del relato de una familia rota por la salida del hijo menor, la narración pasa a la suerte del hijo menor. El menor, habiendo gastado todo lo que tenía en forma libertina, se enfrenta a una circunstancia que está fuera de sus manos: *se produjo*

una hambruna grande en aquella región. Cierra el verso 14 con la afirmación: *este empezó a tener necesidad.* El verso 15 indica la vinculación del menor a un ciudadano de la región que le envía **a sus campos** a cuidar cerdos. Forma parte de otra familia. La sección B es una pintura del proceso de creciente descomposición del hijo menor: ahora cuida cerdos, pero tiene tanta hambre que desea intensamente comer el alimento de los animales. El verso 16 concluye con una frase simple pero cargada de significado: *nadie se las daba.* Esto indica que en esta nueva familia los cerdos ocupan un lugar superior al del joven. Sus necesidades parecen no ser consideradas como significativas. Esa realidad lo lleva a reflexionar sobre su situación: *yo aquí muero de hambre.* Recuerda, entonces, la dinámica en la casa del padre: *cuantos trabajadores de mi padre tienen abundancia de pan.*

La contraparte, B', inicia con la presentación del hijo mayor que estaba en **el campo** (v. 25). Al escuchar la música y las danzas llama a un sirviente y le pregunta la razón de la fiesta. Responde que se debe a que el padre ha matado al ternero engordado porque recibió a su hijo sano y salvo. El giro del relato está cargado de fuerza: *se encolerizó y no deseaba entrar.* Esta actitud de rechazo ante la acción del padre supone también una decepción para aquel que se alegra de volver a tener a su familia completa. Las secciones se unen por dos elementos: a) la situación de peligro de muerte del menor (v. 16) y la situación de agradecimiento por recibirlo sano y salvo (v. 27); b) la mención de campo como lugar de trabajo en el verso 15 y el verso 25.

Secciones C: vv. 18-19 y C': vv 21-24:

La reacción del joven, como resultado de su reflexión, es el proyecto de levantarse y dirigirse al padre y decirle: *Padre, pequé ante el cielo y ante ti, ya no soy digno de llamarme hijo tuyo, haz me como uno de tus trabajadores* (vv. 18b y 19).

El verso 21 que inicia la sección B' es la confesión del hijo menor, pero el padre lo interrumpe abruptamente y no lo deja terminar, sino que ordena a sus siervos que le pongan la mejor ropa y un anillo, así como sandalias para sus pies. También ordena que sacrifiquen al ternero de engorde y que comiéndolo celebren. Se indica con claridad la razón: este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba destruido y lo he encontrado. Acto seguido comienzan a celebrar.

Sección D: v. 20

El verso 20 conformaría la sección D. Este bien podría agregarse a C' pues es la realización del proyecto propuesto en C. No obstante, nos pareció importante destacar su centralidad dada la inesperada acción del padre. Es cierto que el hijo se levanta y regresa a su padre, pero antes de llegar a la casa es visto de lejos por el padre, y a este se le mueven las entrañas. Corre y lo abraza por la garganta y lo besa. Este acto del padre nos obliga a separar el verso 20 de la sección C': el hijo menor nunca logra realizar su proyecto porque el padre tiene otro aun más urgente. La acción del padre corta positivamente el proyecto del hijo, cuyo proyecto solo reinicia en el verso 21, cuando empieza su discurso de arrepentimiento - que también es cortado.

El análisis del texto nos muestra que la parábola no logra cerrar del modo esperado: un hombre tenía dos hijos y al final los tres quedaron juntos, tal y como sucede en las dos parábolas anteriores. Esta inconclusión nos orienta a buscar el ambiente vital del relato en la crisis de una comunidad que no logra articular la estructura de su propia conformación culturalmente plural. Las expectativas de cada personaje, de un modo o de otro, se ven truncadas. Nadie obtuvo lo que quería, con excepción del hijo menor.

También aparecen claramente dos series de tensiones: a) el padre frente al ciudadano de la región; b) el hijo menor frente al hijo mayor. Del texto se desprende que la familia del padre está orientada por la abundancia de pan, mientras que la familia del ciudadano de la región se rige por la carencia.

3. El contexto socio-cultural de Lc 15.11ss: De la muerte del padre a la resurrección del hijo.

3.1 Del individualismo occidental al ser colectivo del siglo primero

No tenemos espacio aquí para analizar todo el contexto literario de nuestra parábola. Si está claro que en oposición a las parábolas de la oveja perdida y la moneda perdida,

el encontrar al hijo menor no se resuelve con una fiesta donde toda la comunidad participa, entonces podemos entender que este último relato del capítulo 15 de Lucas supone una situación de vida más densa y compleja que las dos parábolas precedentes. El punto clave aquí es la definición de lo que es la familia dentro de la sociedad mediterránea del siglo primero. En este punto iniciamos con la afirmación de que la concepción de individuo en aquella sociedad es distinta a la nuestra. La distancia espacio-temporal es sin duda una distancia cultural, de valores y de instituciones. Ha hecho mucho daño el obviar que el fundamento de la cultura mediterránea del siglo primero no piensa en términos de individuos sino de grupos. En los últimos años este elemento nos ha causado un gran choque cuando tenemos que pensar en las relaciones que presentan los grupos árabes. También hemos omitido, como producto del colonialismo, la experiencia concreta de nuestros pueblos originarios. Cuando valoramos cualquiera de estas dos realidades contemporáneas, lo hacemos pensando en la importancia del "yo" como principio de organización social y cultural.

Así lo indica Malina:

Los habitantes del mundo mediterráneo del siglo primero veían al otro "socialmente", es decir, según unos roles de género y en función del grupo al que pertenecía cada persona, y mostraban una constante preocupación por la atribución social de respeto y honor. A esta manera de representar a las personas me gustaría denominarla "escenario del individuo estrechamente vinculado al grupo" o, para acortar, "persona colectivista del grupo fuerte". Este tipo de individuo contrasta con la clase de persona dominante en Estados Unidos, que apenas tiene vínculos grupales y que con mucha frecuencia se siente completamente desligado de los demás. Este es el "individuo de grupo débil", la "persona individualista", para abreviar. (Malina 2002, 60)

Nuestra cultura actual tiende a privilegiar a este segundo tipo de persona como eje de su dinámica. El "yo" actual

está por encima del grupo de origen - esto si aún tiene conciencia de que existe o existió algún grupo de origen. En Costa Rica, por ejemplo, cada vez más la cultura urbana se distingue por su desvinculación con la familia extendida que había sido predominante. Hablar de familia en Costa Rica hoy se reduce a familias nucleares donde padre y madre tienen roles sociales individuales. No obstante, aún en nuestro país existe la presencia de la familia extendida que logra reunirse en momentos especiales para celebrar: hermanos, tíos, primos segundos, terceros, cuartos, abuelos, bisabuelos, etc.

3.2 Los valores familiares como compromiso de grupo

El profesor Guijarro Oporto, en su artículo "La familia en la Galilea del siglo 1" explica que "la familia era, sin embargo, la institución central de la sociedad mediterránea del siglo 1. A través de ella se transmitían las riquezas y el status o condición social, y en ella encontraba el individuo un apoyo, solidaridad y ayuda que no le proporcionaba entonces el Estado." (*Estudios Bíblicos*, LIII, No. 4, 1995. 463). Considerando que se trata de sociedades agrarias la tierra era el valor principal y se procuraba que esta no saliera de las manos del grupo familiar (Guijarro, 463). Como ha indicado Malina, las relaciones dominantes dentro de las familias de la sociedad mediterránea del siglo 1 pertenecen a la designación de "persona colectivista del grupo fuerte".

Señala Guijarro que existen cuatro tipos de grupo familiar que se pueden reconstruir de acuerdo con los datos arqueológicos y los documentos a disposición. La **familia extensa** que habitaba en palacios o villas y que se componía por padre, madre, hijos solteros y casados con sus familias cuyas relaciones se orientaban al apoyo y la solidaridad así como al intercambio de favores. Poseían muchas tierras y pertenecían a los grupos sociales más altos (gobernantes, clero, grandes terratenientes y comerciantes), vivían en las grandes ciudades y representaban al 1% de la población.

La **familia múltiple**, habitaba en casas de patio común y estaba integrada por dos o más familias nucleares. Compartían ayuda y eran solidarias en situaciones difíciles, poseían tierras y recibían parte del excedente de las elites. Eran funcionarios, sacerdotes, militares medianos propietarios, residían en pequeñas ciudades y representaban el 9% de la población. La **familia nuclear** que habitaba en casas de una sola habitación, estaba constituida por padre, madre y dos hijos. Tenía poca capacidad de ayudarse pues vivía al margen de la subsistencia, poseía muy pocas tierras o las habían perdido. Se trataba de campesinos y artesanos, ubicados en el campo y representando el 75% de la población. El último lugar lo ocupaba la **familia dispersa**, la cual, careciendo del apoyo de los parientes, principalmente vivía de la mendicidad. Era del grupo social de los despreciables o prescindibles, y representaban un 15% de la población (Guijarro, 485).

En el mismo artículo ya citado, Guijarro indica que las parábolas de Jesús se refieren a familias muy acomodadas (472). Pero también indica que "El contraste entre el origen de Jesús y el de sus discípulos, cinco de los cuales al menos, pertenecían a la clase acomodada (Mc 1.16-20; 2.14 par.), plantea también preguntas interesantes sobre quiénes fueron los destinatarios preferenciales de su llamada y sobre cuál pudo ser la intención de Jesús al llamar a este tipo de personas. El tipo de familia a la que pertenecían estos discípulos da un contenido preciso a las palabras de Jesús sobre la necesidad de romper con los propios familiares (Lc 9.59-60; 14.26: 12-51-53 y par.), una ruptura tanto más difícil cuanto más amplia y compacta era la familia a la que pertenecían los discípulos (Mr 10.17-22). En este escenario pueden situarse también los diversos personajes con los que Jesús se encuentra, y tal vez desde la situación familiar de esos personajes, de privilegio o desamparo, se entiendan mejor sus reacciones hacia él: por un lado, las gentes que le siguen y le aclaman; por otro, los gobernantes y sus funcionarios, que cuestionan su mensaje." (488).

También Guijarro, en otro artículo titulado “Reino y familia en conflicto” aparecido en la revista *Estudios Bíblicos* (LVI, 1998), estudia los dichos evangélicos donde se habla de romper con la familia. Para nuestro estudio, lo central de este aporte es el modelo de las relaciones padre-hijo que el autor toma de F. Barth, y en especial lo que toca a las obligaciones de los hijos. Esta relación es la base de la estructura familiar. Veamos cómo entiende Guijarro las obligaciones de los hijos:

Estas obligaciones tenían un gran alcance social, pues de ellas dependía la continuidad de la casa. El hijo estaba obligado a honrar y obedecer a su padre mientras vivía, a asistirle y cuidarle en su ancianidad y a darle sepultura y cumplir los ritos funerarios cuando moría.

Honrar y obedecer al padre era una grave obligación de los hijos en el antiguo Israel. Se encuentra ya en el decálogo (Ex 20.12; Dt 5.16), y más tarde en la literatura sapiencial y en el judaísmo helenístico. El hijo debía respetar a su padre, escuchar atentamente su instrucción, obedecer sus indicaciones, no maltratarle, ni maldecirle, ni burlarse de él; debía ser su apoyo en la vejez y ayudarle en sus necesidades cuando su vigor se debilitara. En consecuencia, el que despreciaba a su padre atraía sobre sí la maldición y alejaba de sí la bendición, el que desamparaba a su padre en la vejez era un blasfemo, y el que le desobedecía merecía la muerte. La ley sobre el hijo rebelde (Dt 21.18-21), que seguía vigente en la época helenístico-romana, da testimonio de la importancia que los antiguos israelitas atribuían a estas obligaciones.

La muerte del padre era el momento en que el hijo manifestaba de forma más visible su respeto hacia él, dándole sepultura según los ritos establecidos (Gn 25.9-11; 35.29). A través de estos ritos funerarios, el padre difunto pasaba a la condición de antepasado de la familia, pero, al mismo tiempo, su muerte ponía en peligro la continuidad de la casa, porque desaparecía la persona que con su autoridad la mantenía unida. Era en este momento cuando se

percibía la importancia del heredero, que evitaba la disgregación o desaparición de la casa.

En el rito de enterrar al padre, el heredero se presentaba y era reconocido como el nuevo paterfamilias, una de cuyas principales funciones sería, en adelante, venerar los restos de los antepasados, a quienes los vivos se sentían unidos como miembros de una misma familia. Esta obligación era uno de los deberes más sagrados de un hijo hacia su padre y no se terminaba el día del entierro, sino que se prolongaba en una serie de ceremonias fúnebres en los días posteriores al mismo y con las conmemoraciones anuales, cuya celebración estaba también encomendada al hijo.

Los atributos intrínsecos de la relación padre-hijo no se agotan en los derechos y obligaciones implicados en ella, pero éstos son un indicio de la importancia que se daba entonces a dicha relación. La relación entre el padre y los hijos varones era en la antigüedad la más estrecha y duradera, porque en ella se fundamentaba la continuidad de la familia. El hijo heredaba del padre la casa con sus propiedades, su honor y su culto, y para conservar este patrimonio recibía la autoridad sobre todas las personas que formaban parte de la casa. El valor que se daba a esta continuidad indica que lo importante no eran los individuos, sino la casa. Era la casa la que se perpetuaba en el tiempo; y el cabeza de familia era tan sólo su representante y guardián en un momento concreto. Por eso los padres veían en sus hijos otro yo, un eslabón más en la cadena de la sucesión que garantizaría la continuidad de la casa y que les honraría como antepasados. (529-531)

Dentro de esta visión de las fuertes relaciones entre padre-hijo, la parábola que estudiamos presenta una situación no deseable, una ruptura con los lazos familiares. Bruce Malina lo explica de la siguiente forma: "Al solicitar no sólo su herencia, sino el derecho a disponer de ella en vida de su padre, el joven rompe violentamente con su padre, su hermano y la comunidad en la que viven. La hostilidad sería manifiesta tras su regreso, especialmente cuando

supiese su familia que había disipado su parte de la propiedad familiar con no-israelitas. Las familias del pueblo tendrían miedo de que a sus hijos jóvenes se les ocurrieran semejantes ideas. En el país lejano donde se encuentra, el joven se pone a trabajar con un patrón local y accede a desempeñar un trabajo degradante para un hijo de Israel." (Malina y Rohrbaugh, 1996, 282). Si todo lo anterior es cierto, lo que se espera del padre es el rechazo del hijo menor y el abandono a su propia suerte de modo que sirviera de ejemplo para la comunidad.

Kenneth Bailey indica que en su peregrinaje desde Marruecos a la India hasta Turquía y Sudán, ha preguntado sobre las implicaciones de la solicitud del hijo menor mientras el padre está vivo y, la respuesta ha sido la misma:

¿Ha hecho alguna persona una solicitud como esta en su villa?

¡Nunca!

¿Podría alguna persona hacer esta solicitud?

¡Imposible!

Si alguno la hiciera ¿Qué pasaría?

¡Su padre le golpearía, por supuesto!

¿Por qué?

¡Esta solicitud significaría que la persona desea que el padre muera! (Bailey, 1976, 161-162)

Si la solicitud del hijo menor es un acto contra el padre y pone en peligro el fundamento de la familia, no lo es a menos que el padre acepte. En consecuencia, también el padre se ubicaría en una mala posición dentro de la comunidad. Las dimensiones de la crisis se agrandan.

Veamos algunos elementos importantes para nuestra comprensión del relato. A nuestro juicio, es clave la palabra "unirse" que se usa en el verso 15 "y yendo se unió a un ciudadano de la región...". Encontramos este término 49 veces en toda la Biblia (versión griega de la Biblia Hebrea y Nuevo Testamento). Aunque no revisaremos todas las citas, es importante ver algunas apropiadas para nuestro pasaje:

Dt 6.13: al señor el Dios tuyo temerás y a él servirás y a él te unirás y con el nombre de él jurarás. También Dt 10.20

Dt 29.20: No querrá Jehová perdonarlo, sino que entonces humeará la ira de Jehová y su celo sobre ese hombre, se asentará (unirá) sobre él toda maldición escrita en este libro y Jehová borraré su nombre de debajo del cielo.

1Re 11.2: gentes de las cuales Jehová había dicho a los hijos de Israel: “No os uniréis a ellas, ni ellas se unirán a vosotros, porque ciertamente harán que vuestros corazones se inclinen tras sus dioses”. A estas, pues, se juntó Salomón por amor.

1Esd 4.20 (LXX) **un hombre a su propio padre abandona el que le crió y a la propia región y a su propia mujer se une.**

1Mac 3.2 (LXX) y ayudaban a él todos los hermanos y todos cuantos se unieron al padre de él y peleaban la batalla por Israel con alegría.

Sal 119.31 Me apego (uno) a tus testimonios; SEÑOR, no me avergüences.

Eclo 2.3 Adhiérete a él, no te separes, para que seas exaltado en tus postrimerías.

Jer 13.11 “Porque como el cinturón se adhiere a la cintura del hombre, así hice adherirse a mí a toda la casa de Israel y a toda la casa de Judá” — declara el SEÑOR — “a fin de que fueran para mí por pueblo, por renombre, por alabanza y por gloria, pero no escucharon.”

Mt 19.5 y dijo: **“Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne”.**

Hch 5.13 **y de los demás ninguno se atrevía a juntarse con ellos; sin embargo, el pueblo los alababa grandemente.**

Hch 9.26 Cuando llegó a Jerusalén, trataba de juntarse con los discípulos, pero todos le tenían miedo, no creyendo que fuera discípulo.

Hch 10.28 **Y les dijo: — Vosotros sabéis cuán abominable es para un judío juntarse o acercarse a un extranjero, pero a mí me ha mostrado Dios que a nadie llame común o impuro.**

Hch 17.34 Pero algunos se unieron a él y creyeron, entre los cuales estaban Dionisio el areopagita, una mujer llamada Dámaris y otros con ellos.

1Cor 6.16 **¿O no sabéis que el que se une con una ramera, es un cuerpo con ella?, porque ¿no dice la Escritura: “Los dos serán una sola carne”?**

1Cor 6.17 Pero el que se une al Señor, un espíritu es con él

Según estas citas, podemos deducir tres ámbitos contenidos en la palabra “unir”: a) unión con Dios; b) unión con una compañera o con una prostituta; c) unión con un grupo. Es importante que se utilice este término en nuestro relato pues determina una condición más radical del joven. Este, al verse en una situación de necesidad, ya no puede volver a la casa paterna, entonces continúa la profundización de la ruptura: se une a un ciudadano de la región. Dos elementos complementan al verbo unirse, el primero tiene que ver con la tarea que se asigna: cuidar cerdos, actividad de por sí degradante para un auditorio judío; la segunda está en la frase del hermano mayor: “más cuando este hijo tuyo, el que devoró tu hacienda con prostitutas vino...” (v. 30). Los versos 13 y 14 no afirman que el hijo menor gastara su dinero con prostitutas. Así lo ve el hermano mayor y en esta frase acumula el sentido negativo de la tradición judía. Veamos algunos ejemplos:

Lv 21.14 De éstas no tomará: viuda, divorciada o una profanada como ramera, sino que tomará por mujer a una virgen de su propio pueblo.

Dt 23.2 No entrará el bastardo en la congregación de Jehová; ni aun en la décima generación entrarán en la congregación de Jehová.

Dt 23.17 **No haya ramera entre las hijas de Israel, ni haya sodomita de entre los hijos de Israel.**

Dt 23.18 No traerás la paga de una ramera ni el precio de un perro a la casa de Jehová, tu Dios, por ningún voto, porque abominable es para Jehová, tu Dios, tanto lo uno como lo otro.

Pro 29.3 El hombre que ama la sabiduría alegra a su padre; el que frecuenta rameras perderá los bienes.

Eclo 9.6 A prostitutas no te entregues para no perder tu herencia.

Eclo 19.2 Vino y mujeres pervierten a los inteligentes, el que se une a prostitutas es aún más temerario.

Nah 3.4 Y todo por culpa de las fornicaciones de la ramera de hermosa gracia, maestra en hechizos, que seduce a las naciones con sus fornicaciones y a los pueblos con sus hechizos.

Is 1.21 ¿Cómo te has convertido en ramera, tú, la ciudad fiel? Llena estuvo de justicia, en ella habitó la equidad, ¡pero ahora la habitan los homicidas!

Is 57.3 ¡En cuanto a vosotros, llegaos acá, hijos de la hechicera, generación del adúltero y la fornicaria!

Jer 3.3 Por esta causa las aguas fueron detenidas y faltó la lluvia tardía. Te has mostrado como una prostituta, y no has querido avergonzarte.

Jer 5.7 ¿Cómo te he de perdonar por esto? Tus hijos me dejaron y juraron por lo que no es Dios. Los sacié y adulteraron, y en casa de prostitutas se juntaron en compañías.

Ez 16.30-31 ¡Cuán inconstante es tu corazón, dice Jehová, el Señor, habiendo hecho todas estas cosas, obras de una prostituta desvergonzada, edificando tus lugares altos en cada cabecera de camino y levantando tus altares en todas las plazas! Pero no fuiste semejante a una prostituta en que menospreciaste la paga.

Ez 23.43 Y dije respecto de la envejecida en adulterios: ¿Todavía cometerán fornicaciones con ella, y ella con ellos?

La relación de adulterio, fornicación, o unirse a prostitutas es un forma clásica de hablar sobre la idolatría y, aún más,

sobre la impureza. A los ojos del hermano mayor, el hijo menor ha vivido en estado de impureza, algo que no sería de extrañar de quien ha roto los fundamentos de la familia y de la justicia: experiencia que conduce sin duda al rechazo de Dios y a la muerte. La densidad de elementos referidos a la muerte marcan el actuar del joven, tanto social como físicamente. La toma de conciencia sobre su situación y el regreso a la casa paterna, así como las afirmaciones del joven, deben entenderse como una muestra real, una obra, de arrepentimiento (Bailey, 179-180). También Bailey, como lo señala Malina, comprende que el regreso del joven supone el peligro de la reacción violenta de la comunidad (Bailey, 181).

Hasta aquí se puede apreciar que el hijo menor ha roto de forma irremediable el vínculo con su familia y su comunidad. Su retorno es un riesgo que debe correr, que entiende como parte de su proceso de reincorporación a la comunidad. Probablemente espera el castigo que merece su transgresión. Este castigo bien puede ser la muerte a manos de la comunidad. Entonces, la decisión de volver a la casa paterna no es fácil de tomar. La esperanza de ser recibido como un jornalero sería el único móvil, entendiéndose con eso que no sería recibido como a un hijo obediente que regresa luego de realizar una tarea encomendada por el padre. Asumiría la humillación y se acogería al perdón aun y cuando este implique un estatus menor que el de un hijo. No obstante, existe la posibilidad de no ser perdonado.

Pero, como hemos dicho, el problema de la vergüenza también recae sobre el padre, que no le muele a palos cuando su hijo menor hace el insólito reclamo de la herencia. El padre abre una puerta que no debió abrir y también se pone en entredicho. El hijo mayor ha captado todas estas implicaciones y entiende que todo lo actuado está mal, es incorrecto y se enfrenta al padre anteponiendo su condición de justo: he sido tu esclavo, no te he desobedecido en nada jamás. Más allá de ver en las acciones del hijo mayor una actitud mala, si bien enfrenta al padre y lo pone en jaque, el espíritu que le

mueve debe valorarse dentro de las relaciones padre-hijo que hemos descrito. El hijo mayor se concibe como una persona justa y le reclama al padre este reconocimiento, es decir, que reaccione en contra del hermano menor. Aunque, como señala Sharon Ringe en su comentario a Lucas (1995, 208-209), el padre actúa con el hijo mayor del mismo modo que con el menor: sale a su encuentro - esta vez para invitar al hijo mayor a participar de la fiesta. El argumento del padre es simple: este, tu hermano estaba muerto y ha vuelto a la vida... Así la visión del padre está por encima de los valores de la familia y la comunidad. Lo que importa es la restauración de la vida.

Las acciones del padre siguen un derrotero que implica deshonor, como bien lo indica Malina:

La gente mayor del Próximo Oriente no solía correr, salvo en caso de emergencia. Arremangarse la túnica para poder correr era una falta de dignidad; además, enseñar públicamente las piernas era causa de deshonor. Pero el padre corre porque el hijo está en peligro inmediato, pues la gente del pueblo puede reaccionar de manera hostil. No corre para dar la bienvenida al hijo, tal como han pensado los comentaristas occidentales. Al salir corriendo hasta la entrada del pueblo, el padre se adelanta a la reacción hostil de la población; con sus besos y su abrazo hace ver que el hijo errante está otra vez bajo su protección. (Malina, 1996, 282)

Con esta cita nos encontramos ante el significado real de la palabra griega que es, usualmente, traducida por compasión: *splagchnizomai*. Este término significa el mover de las entrañas. El concepto de compasión, aunque valioso, no refleja la experiencia corporal propia de una reacción visceral ante un hecho. El padre no reacciona a partir de un valor en sí que se conceptúa con el término compasión. Al contrario, su impulso es propio de un momento de ceguera producido por el impacto de muchas emociones. Las entrañas del padre le ganan la partida al deber social y cultural, no teme perder dignidad, teme por la vida de

su hijo y reacciona para protegerlo. No sale a su encuentro como si le recibiera luego de realizar una tarea digna, sino que agradece el recibirlo en buen estado y cuida de mantenerlo así. Pero también este acto pudo tener un desenlace distinto: protegerlo para luego castigarlo.

Así, el problema de la parábola es más denso. Supone la ruptura de todas las reglas que sostienen la estructura de la familia. El padre ahora no sólo acepta al recién llegado, sino que le devuelve la dignidad de hijo, involucrando al hijo mayor de forma indebida: el hermano menor estará bajo la protección del primogénito una vez que el padre muera.

La parábola habla sobre la alegría de encontrar lo perdido, en este caso se trata de recuperar con vida a quien se suponía muerto. Es la vida misma lo que se valora en la parábola por encima de la estructura cultural. Abre una dimensión nueva sobre los deberes y derechos de todos y cada uno de los personajes involucrados en el relato. Con las otras dos parábolas que inician el capítulo 15, en un crecimiento de valor, se pasa de cien, a diez, a dos. En cada caso la fiesta es una experiencia comunitaria amplia y rica. No obstante, la última, la que concierne a nuestro estudio, es compleja y densa por la situación que se presenta. Obliga al auditorio a revisar valores y a revivenciar, de uno u otro modo, la percepción de Dios. Es así como se da el *shock perceptivo* abriendo la posibilidad de experimentar un mundo posible que por su condición de alternativa hace crisis en el auditorio dejándolo preso de la imaginación. No hay una moraleja, no hay una enseñanza moral, sino que se ofrece la posibilidad de vivir un orden alternativo de las cosas.

4. La radicalidad del abrazo

Cabe aquí preguntarse si la justicia realmente requiere del castigo para su bien hacer. Está claro que no se puede hacer una generalización social y meter en un solo paquete a

todos. El pasaje no avala la impunidad. Pero sí nos muestra una vía alternativa para la comprensión de la autoridad y del poder del amor en situaciones límite.

El capítulo 15 de Lucas se concentra en el regocijo que conlleva el encuentro, como se observa en las siguientes citas:

- 15.6 y al llegar a casa reúne a sus amigos y vecinos, y les dice: **“Gozaos conmigo**, porque *he encontrado mi oveja que se había perdido”*.
- 15.7 Os digo que así habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento.
- 15.9 Cuando *la* encuentra, reúne a las amigas y vecinas, diciendo: **“Alegraos conmigo** porque *he hallado la moneda que había perdido”*.
- 15.10 Así os digo que hay gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente.
- 15.23 Traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y **hagamos fiesta**,
- 15.24 porque este mi hijo muerto era y ha revivido; *se había perdido y es hallado*. Y comenzaron a regocijarse.
- 15.32 Pero **era necesario hacer fiesta y regocijarnos**, porque este tu hermano estaba muerto y ha revivido; *se había perdido y ha sido hallado*.

El pasaje entero expresa la alegría del encuentro del pecador que se arrepiente. De ahí la fiesta, la celebración. Es el encuentro lo que se subraya. No hay margen para el fracaso. La crisis de nuestra parábola se da en relación con el hermano mayor que termina por no entrar a la fiesta donde se debe suponer la presencia de toda la comunidad. De ese modo, no se puede volver al ciclo inicial donde existe un padre y dos hijos. Es la autoconciencia de pureza lo que impide el encuentro. En 15.7 se indica que hay más alegría por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento. Pero esta conciencia de ser justos (he sido tu esclavo y siempre te he obedecido), es el obstáculo. Amparado en estos valores, el hermano mayor excomulga al menor, no acepta su admisión dentro del seno familiar.

Podemos volver a los versos 1 y 2 del capítulo 15, donde los fariseos y los escribas murmuran porque Jesús come con pecadores. Todas las piezas encajan. Jesús como metáfora de un Dios que acoge a los pecadores y se solaza en su encuentro, critica duramente a quienes pretenden afincarse en la confianza de sus propios méritos.

La primera consecuencia que se deriva del actuar narrativo del padre es que Dios no es un "Dios de orden". Al contrario, aquí aparece como un gestor del caos. Es decir, en el abrazo que da al hijo menor dibuja un horizonte de relaciones que trastorna la estaticidad del orden aceptado o deseable.

La segunda consecuencia es que quien resulta el verdadero villano del relato es el hijo mayor que ya no ve en el recién regresado, a su hermano. Le achaca al padre sus errores: "pero, cuando vino este, tu hijo...". En su discurso afloran sus méritos y sacrificios producto de su obediencia, incluso se ve a sí mismo como un esclavo del padre, status inferior al de los jornaleros a los que hace referencia en su deliberación el hijo menor. Así, no fue el hijo menor el que terminó por romper la familia, sino el hijo mayor, el obediente. Su percepción de la justicia se ha vuelto contra el padre a quien ha servido.

La tercera consecuencia es que el hijo menor reflexiona frente a una realidad que ha conocido desde las peores condiciones posibles. El peligro del hambre que mata y de la indiferencia del medio, le han ubicado en una posición que le permite entender los valores del padre, su generosidad, su desapego a los bienes, su amor.

Ahora se plantea el problema para nosotros: ¿es la autoridad un medio que valida el orden como bueno de modo que para reestablecerlo se requiere el castigo cada vez que alguien lo rompe? ¿Es nuestra tarea como padres y madres obligar a nuestros hijos e hijas a retornar al orden? ¿Es realmente nuestra percepción del orden un principio válido desde el cual debemos aplicar la fuerza o la violencia para salvaguardarlo?

El abrazo del padre nos debe poner en una situación crítica: ¿somos nosotros y nosotras tan justos o justas como para ubicarnos por encima de cualquier valor humano de respeto y dignificación, y para usar la violencia como instrumento legítimo de organización de la familia y la sociedad? ¿Es el orden de Dios el que se quebranta cuando un niño o niña desobedece o hace algo opuesto a lo esperado? ¿Quizá es nuestra percepción del orden lo que está por encima del Dios que se muestra pronto al abrazo?

No sería nada raro que el amor al poder supere el amor a la vida. Es en los niños y las niñas donde los seres humanos descubrimos que existen muchas salidas a una situación concreta. Estos y estas no saben a ciencia cierta qué hacer en cada situación, tienen que improvisar, necesitan explorar la vida. Aún son tierra fértil para la creatividad. Al contrario, como adultos domesticamos la creatividad en función de la ilusión del poder de preservar el orden.

En este sentido un cambio de perspectiva podría venirnos bien: ¿no serán los niños y las niñas, en sus salidas, en su desobediencia, en su exploración, quienes nos obligan a repensar la veracidad y validez de nuestra autoridad? De nuevo el abrazo marca una senda. El abrazo expresa una

experiencia de apertura a la otra persona poniendo la vida por encima del orden. Disciplinar y enseñar serían complementos de la experiencia humana del aprendizaje. Sin embargo, ambos dependen del hecho que se da por sentado de que nosotros y nosotras sabemos ya el camino. Esto no es así. Sabemos un camino, el nuestro, el de nuestra generación. No sabemos el camino de la generación que está surgiendo. Ese camino es inédito, es una trama que apenas inicia el relato, puede pasar cualquier cosa. Disciplinar sería, entonces, nuestra capacidad de orientar a otra persona a que encuentre su propio camino. Enseñar sería nuestra consciencia del desconocimiento de la nueva senda y la obligación de conocer, profundamente, la senda propia, lo que hemos vivido.

¿Quién enseña o quién disciplina? Quizá sea la niñez que surge con nuevas preguntas y nuevas alternativas. Quizá la reacción visceral del padre nos muestra cuál debería ser nuestra propia reacción: correr, abrazar, besar, revestir de dignidad. Nuestro mundo termina cuando nosotros terminamos. El mundo de la niñez apenas está iniciando, por ello, la actitud del padre es producir confianza, la confianza fundamental en la generosidad de la vida. A la niñez le toca definir el propio orden que su mundo requiere. Tal vez la edad nuestra nos provee una experiencia que puede ayudarles, pero no domesticarles. No se logra un mundo nuevo obligando a lo nuevo a repetir lo que hemos hecho. Nuestro orden está caduco, el de la niñez apenas aflora, las reglas no son las mismas. Solo primaría el amor por la vida: la niñez es la vida. La niñez es Dios jugando, cantando, haciendo bulla, tocando lo que no se debe tocar, acariciando sin pudor el cuerpo, aprendiendo a dignificar el propio ser y el ajeno. Sin temor a lo nuevo, o tal vez, con temor reverencial a lo nuevo, aprendiendo a estimularlo. Podemos aprender a no confiar tanto en nuestro camino, pues Dios camina una senda diferente cada generación.

Así las cosas, la disciplina es un acto de autorreflexión sobre lo que somos, nuestros valores, nuestros miedos, nuestra ilusión de poder, nuestra ilusión de tener la razón.

El abrazo supondría la reconciliación entre dos mundos, el encuentro entre dos dimensiones de la creación. Podemos asumir el reto de aprender o escoger el poder para preservar nuestro propio mundo al costo de destruir la nueva creación.

Bibliografía

Aland, Barbara, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger, editores. *The Greek New Testament*. 4ta edición. Germany: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 1994.

Aland, K., ed. *Synopsis Quattuor Evangeliorum*. Württembergische, Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.

Aland, Kurt y Barbara Aland. *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan. Segunda edición, 1995.

Croatto, J. Severino. *Hermenéutica Bíblica*. Aurora: Buenos Aires, 1984.

Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. España: Lumen. Traducido por Helena Lozano, 1992.

Malina, Bruce, Richard Rohrbaugh. *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Guido Mahecha

Articulación propia: prueba de la exégesis

Introducción

En el campo de los estudios bíblicos siempre nos encontramos frente al problema de la verificación de los resultados de la exégesis. El problema adquiere mayores dimensiones cuando, frente a un texto, dos personas movidas por sus principios ideológicos pueden llegar a conclusiones diametralmente opuestas. Valga como ejemplo el problema del ministerio pastoral de las mujeres y algunos de los textos de Pablo. Personas estudiosas han logrado presentar argumentos que les permiten oponerse a la participación de la mujer en pie de igualdad con el hombre en el ministerio de la palabra. Otras personas, estudiando los mismos textos, podemos concluir que oponerse al ministerio pastoral femenino es sacar los textos del contexto y de la totalidad del corpus paulino.

La exégesis bíblica ha tenido un desarrollo acelerado durante los últimos años y nuevas formas de estudiar los textos aparecen frecuentemente en forma de comentarios

y aproximaciones novedosas a los textos. El Método Histórico Crítico ha sido fuente de nuevas y variadas formas de estudiar los textos, pero no ha agotado ni las posibilidades de estudio y creación en torno a dicho método, ni ha satisfecho los anhelos de quienes continúan la búsqueda de formas más adecuadas de estudio de los textos bíblicos.

El péndulo se ha movido hacia el lado del análisis diacrónico de los textos. Dentro de estos podemos mencionar el método narrativo, el método sociológico, el método socio-retórico, la crítica retórica, el análisis estructural y los métodos centrados en la respuesta del lector. La esperanza de encontrar mejores formas de análisis del texto que permitan balancear el concepto de la inspiración de los textos, el mensaje del texto y una interpretación contextual, ha sido el motor de la búsqueda de nuevas formas de análisis.

En el presente ensayo vamos a tomar como texto de partida a Juan 6:1-12. Nuestro objetivo es presentar una explicación de tipo didáctica del texto, mencionando diferentes métodos de interpretación, confrontándolas finalmente con lo que llamaremos la “articulación propia” del texto.

1. El texto de Jn 6:1-15

La importancia del texto de la alimentación de la multitud está demostrada por su repetición en los evangelios. Aparece dos veces en Mateo y Marcos y una vez en Lucas y Juan; lo que nos lleva a pensar que representó un hecho vital para las comunidades los cuatro evangelistas. Encontramos dos tradiciones diferentes, y una tercera en Juan (que incluso podría haberse tomado de una de las otras dos tradiciones, con ajustes incorporados por Juan).

Una lectura rápida de las seis narraciones de la alimentación de la multitud nos aporta algunos datos

interesantes. Es Mateo quien le recuerda a sus lectores que la alimentación de la multitud incluyó también a mujeres y niños: “Y los que comieron fueron como cinco mil hombres, sin contar las mujeres y los niños.” (Mt 14:21); “Y eran los que habían comido, cuatro mil hombres, sin contar las mujeres y los niños.” (Mt 15:38). Marcos termina el primer relato diciendo que eran cinco mil hombres y en el segundo relato dice que eran como cuatro mil, dando por sobreentendido que eran hombres. Lucas nos dice que fueron como cinco mil hombres y en Juan hay una progresión en la descripción de la multitud. Dos veces menciona una gran multitud, luego menciona a la multitud como “gente” y finalmente los identifica como varones. Sólo en Marcos encontramos la frase “...porque eran como ovejas que no tienen pastor...”.

Mateos y Barreto en su comentario¹ ven en Juan 6 una serie de simbolismos que recuerdan el Éxodo. Jesús, como el nuevo Moisés, pasa por el mar (Jn 6:1) y entra en la tierra prometida (Jn 10:40), luego de pasar por el desierto y de recibir el nuevo maná. Dodd,² quien sugiere que uno de los aspectos importantes de la alimentación de la multitud es el litúrgico, destaca la relación del vocabulario de la alimentación con la institución de la cena en Pablo (I Cor 11:23-25). Tanto en este texto de I Corintios, como en Mr 6:6-8 y Mr 14:22-24, encontramos los mismos verbos: *tomó* o *tomando* el pan, lo *bendijo* y lo *rompió*. Definitivamente podemos ver una estrecha relación entre la eucaristía y la alimentación en el desierto. Cabe destacar que tanto Dodd como Brown estudian exhaustivamente la relación eucarística entre la alimentación de la multitud y la Santa Cena.³ Dentro de los elementos marcadamente

¹ Mateos Juan, y Juan Barreto. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1979, 305.

² Dodd, C.H. *Historical tradition in the four Gospel*. Cambridge: University Press, 1963, 200ss.

³ Ibid, Dodd, 200ss, Brown, Raymond E. *The Gospel According to John 1-12. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1966, 232ss.

juaninos encontramos el símbolo del pan que se desarrolla en Jn 6. En Jn 2 el vino aparece como un símbolo relacionado con el amor y la base de la nueva comunidad, ya no apegada a tradiciones institucionalizadas y en este caso petrificadas, sino al amor que embriaga como el vino y que siempre abre nuevas posibilidades. En Jn 4 tenemos el símbolo del agua que es vida. Esta dimensión se entiende mucho mejor en comunidades donde el agua escasea; para la Samaritana el agua es vida plena, inclusión, aceptación, y invitación a la vida.

Hemos señalado tres símbolos de vida que son presentados en forma diferente a la que el pueblo judío acostumbraba a hacerlo: un vino que cambia y liberaliza ritos y sistemas de aceptación; el agua que si bien sigue relacionada con el tradicional pozo de Jacob es agua de vida libertad e inclusión moral y de genero; el pan que es vida para todos y todas, la invitación de Jesús es inclusiva.⁴ Cualquier interpretación que hagamos de Juan 6 tiene que estar dentro de esta línea de símbolos de vida.

Desde el punto de vista de las formas, la clasificación de Jn 6:1-15 presenta dificultad ya que el autor presenta la narración como una señal (un milagro), en la misma línea de Juan 2:1-12. La diferencia es que en Jn 6:14, la señal es algo simbólico que identifica a Jesús como "... el profeta que había de venir al mundo...". Lo mismo sucede en las narraciones de Marcos donde falta la acostumbrada frase con la cual este evangelista acostumbra cerrar los relatos de milagro: "se asombraron o maravillaron". Otro punto a tomar en cuenta en Jn 6, es el "desorden" geográfico, ya que en Jn 5 Jesús se encontraba en Jerusalén (donde en vez de asistir a la fiesta va al lugar donde se reunían las personas necesitadas), pero luego en el capítulo 6 lo encontramos en Galilea. El narrador explica esto con la breve introducción - "Después de esto.."- , que nos remite a los acontecimientos del capítulo cinco con la curación del paralítico.

⁴ León-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995. Tomo II JN 5-12, 80ss.

La retórica nos enseña que hay un mensaje muy importante en este texto para las comunidades. La pregunta que nos mueve es ¿cuál es el mensaje vital e ineludible para la formación de las comunidades cristianas primitivas? Cierro esta sección con una frase de Dodd: "...es la historia de un misterio, la cual demanda un tipo de profundización debajo de los hechos visibles".⁵

2. Algunas interpretaciones de Jn 6:1-15

En esta sección queremos explorar algunas de las posibilidades interpretativas que ofrece nuestro texto y que usamos frecuentemente en nuestros trabajos eclesiales. Esto nos servirá de base para proponer lo que llamamos un nuevo acercamiento al texto.

2.1 El milagro de la multiplicación de los panes

En una buena cantidad de comentarios y en las predicaciones sobre este pasaje se enfatiza el aspecto milagroso: cómo Jesús, con cinco peces y dos panes, alimentó una multitud de personas hambrientas. Inclusive se presenta como modelo al niño que comparte sus panes y los peces, quien por derecho propio es el dueño de las doce cestas que sobran. Esta interpretación resalta aspectos importantes del texto como son:

- a) El éxito del movimiento de Jesús evidenciado en las multitudes que lo siguen al desierto. De ahí podríamos concluir que uno de los resultados de la predicación del Evangelio debe ser la conformación de grupos grandes de personas que dejan sus ocupaciones para seguir a Jesús al desierto, abandonando así el mundo que se percibe como opuesto a Jesús.

⁵Dodd, 200.

- b) La compasión de Jesús por las personas enfermas. En el relato de Juan, Jesús hacía señales en los enfermos y según los evangelios sinópticos Jesús los curaba y tenía preocupación por la necesidad de alimento que tenía la multitud.
- c) El del diálogo entre Jesús y sus discípulos que permite encontrar una solución al problema.
- d) La intervención divina que soluciona los problemas de los seres humanos.
- e) En forma milagrosa el pan se multiplicaba en la cesta o saco, crecía como por regeneración espontánea.

Las anteriores conclusiones han sido comunes en la forma en que este texto ha sido interpretado en los ámbitos eclesiales tradicionales. Como toda interpretación, esta tiene algunas dificultades que deben ser consideradas. Primeramente, en ninguno de los seis relatos, cuatro de alimentación de cinco mil y dos de cuatro mil, se habla de *multiplicación* de los panes. La versión Reina Valera de 1960 sabiamente habla de "alimentación" y no de multiplicación. En segundo lugar, los relatos no corresponden a la forma clásica del relato de milagro, particularmente en el evangelio de Marcos. En tercer lugar, el hecho de que hubo un sobrante de pan nos lleva a preguntar, ¿si fue un milagro, por qué hubo un mal cálculo en cuanto a la cantidad de pan que se necesitaba? El maná que alimentó a Israel en el desierto no sobró, incluso lo que se acumulaba se dañaba. Finalmente, un problema que encontramos con esta interpretación es la idea de que los problemas se solucionan fácilmente con una intervención divina.

2.2 La alimentación como milagro de solidaridad.

Esta interpretación de Jn 6:1-15 se basa en muchos de los elementos que encontramos presentes en la interpretación

tradicional del pasaje, como son: la compasión de Jesús, la necesidad de la gente, el gran número de personas, el acercamiento humano de los discípulos que toman en cuenta el aporte de los niños y niñas, el poder de Jesús y la respuesta humana a la invitación del Señor. La idea de la alimentación de la multitud como resultado de un milagro iniciado por Jesús que se realiza por medio del compartir de las personas presentes, presenta varias dificultades. Primeramente, minimiza el poder sobrenatural de Jesús el hijo de Dios, haciendo que el milagro parezca algo humano y poco religioso. En segundo lugar, desarticula lo que conocemos de los seres humanos en general, aprendido de generación en generación. Es difícil creer que entre cinco mil hombres más una multitud de mujeres y niños, sólo un niño llevó algo para comer ese día. Si consideramos que generalmente quienes salían al desierto eran personas que buscaban alternativas tanto sociales como políticas, es de esperar que estarían dispuestas a compartir lo que llevaban, más aún al ser invitados a hacerlo por un líder sanador que denunciaba el sistema religioso y social de la época. En nuestro mundo tenemos suficiente alimento y recursos para alimentar y cuidar a toda la población humana, pero hace falta un milagro grande que nos mueva a compartir. Esta interpretación, a partir de la solidaridad, es consecuente con Hch 2:45 y 4:35, donde vemos a la comunidad cristiana resolviendo los problemas de hambre y pobreza a través de la solidaridad.

2.3 La alimentación de la multitud amagos de revolución

La frase "...como ovejas que no tienen pastor..." aparece en 1 Re 22:17 y nuevamente en 2 Cr. 18:16 con la idea de un ejército que pierde la moral y se queda sin líder. En Jn 6:15, Jesús se retira al monte porque entendió que querían hacerlo rey por la fuerza. La frase "... apoderarse de él y hacerle rey...", sugiere que lo harían rey aunque el no lo quisiera. Si unimos a estos dos textos todo el simbolismo del desierto y las esperanzas del pueblo oprimido, los deseos de cambio y de encontrar un líder carismático que tuviera el poder de convocar multitudes, podríamos interpretar la

reunión en el desierto como el inicio de una revuelta contra el sistema religioso representado por la clase sacerdotal y el férreo y sangriento poder del Imperio. Aún tomando en cuenta la posibilidad de que la narración podría estar exagerando el número de personas que participaron en la reunión, podríamos hablar de un movimiento social que buscaba alternativas para la situación en la cual vivían y que no estaba satisfecho ni con la respuesta religiosa del templo, ni con la respuesta de renovación de los fariseos y mucho menos con la forma de gobierno impuesta por el Imperio.

Podríamos suponer que tenemos aquí una multitud de mas de 5.000 personas, contando las mujeres y los niños. Es probable que en esa época Jerusalén tuviera una población de unas 50.000 personas y podríamos calcular que en el desierto la población sería alrededor de un 10%, o sea, unas 5.000 personas.⁶ Juan 6:26 afirma que la multitud que continua buscando a Jesús el día siguiente lo hacía "... porque comisteis el pan y os saciasteis". Considero, sin embargo, que la motivación de la multitud iba mucho más allá de la comida, pero tampoco el texto nos permite limitar su significado a un fracasado intento de revolución.

2.4 Una interpretación cristológica

La interpretación cristológica pretende enfatizar el carácter divino de Jesús y presentar la alimentación como un milagro de multiplicación similar a los milagros de alimentación que encontramos en el Antiguo Testamento: las codornices y el maná; el aceite de la viuda (2 Re 4:1-7) y, especialmente, la forma en que Eliseo alimenta a 100 hombres con veinte panes y una bendición (2 Re 4:42-44).

⁶Las pequeñas aldeas como Nazaret, podrían haber tenido una población de unas 800 personas. J.Bruce Malina y Richard L. Rohrbaugh. *Los Evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Comentario desde las ciencias sociales. Estela: Editorial Verbo Divino, 2002. 171.

Destaca en este último milagro la frase: “Comerán, y sobrarán”. Beasley-Murray⁷ sugieren que todo el capítulo 6 de Juan tiene un énfasis cristológico. Hay una iniciativa por parte de Jesús (v. 5); Jesús sabía lo había que hacer (v.6); tomó los panes dio gracias y los repartió (v.11); Jesús es identificado con el profeta que había de venir (cf. Dt 18:15) y Jesús camina sobre el mar (vv.16-21). Dentro de la misma línea de interpretación, F.F. Bruce afirma respecto al milagro de la multiplicación de los panes: “Cuando el Señor da no da con mano corta”.⁸ Leon-Dufour, desde el inicio de su comentario al texto de Jn 6:1-25, se refiere a la multiplicación de los panes, según lo que ha mantenido la tradición, como un milagro.⁹ Esta interpretación inserta a Jesús en la línea de los grandes profetas, no sólo como Eliseo sino también como Moisés.

Volvemos a nuestra pregunta sobre la intención retórica de este relato que aparece seis veces con sus variaciones y repeticiones. Luego de analizar las interpretaciones que comúnmente encontramos de este relato, presentamos una propuesta de lectura alternativa.

2.5 La comunidad de Jesús: el milagro de la inclusividad a partir de Jn 6:1-15

Nuestro acercamiento se basa en algunos de los principios de la exégesis sociológica aportados por John Elliot.¹⁰ Queremos resaltar algunos *aspectos sociales* de la multitud, particularmente a partir de lo que este autor llama la “imaginación sociológica”. Para Elliot, la imaginación

⁷ Beasley-Murray y George Nelson. *John. Word Biblical Commentary*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999, 88ss.

⁸ F.F. Bruce. *The Gospel of John*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, 143.

⁹ Leon-Dufour, 81.

¹⁰ John H. Elliot. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*. Estela: Editorial Verbo Divino, 1995, 48ss.

sociológica aporta a nuestra interpretación de los textos bíblicos porque: a) nos permite entender el gran escenario histórico; b) se ocupa de estudiar las intersecciones entre la biografía y la historia; c) examina elementos de la estructura de la sociedad y su continuidad y discontinuidad; d) examina cómo los seres humanos, hombres y mujeres, se hallan liberadas u oprimidas, alienadas o inmersas en una comunión; d) nos permite estar conscientes de la idea de la estructura social y utilizarla con sensibilidad en la interpretación del texto.¹¹

a) La multitud

La multitud es un motivo literario en los evangelistas, hay algunos grupos que se muestran contrarios a Jesús y sus discípulos y otros que son favorables. Por lo menos tres veces se mencionan multitudes favorables al movimiento de Jesús: en el monte de las bienaventuranzas, la multitud en la entrada triunfal a Jerusalén y la multitud alimentada en el desierto. Parece que muchas veces la multitud es indiferente, como en el caso de la mujer con flujo de sangre o de la multitud que iba con Jesús en la visita a Zaqueo; pero por lo menos una vez la multitud es abiertamente enemiga de Jesús cuando apoyan la crucifixión y demandan la libertad de Barrabas. Veremos tres aspectos importantes en las multitudes, su conformación, sus características sociales, religiosas y políticas y sus propósitos. Estamos interesados específicamente en la multitud que busca a Jesús en el desierto y da ocasión al relato de la alimentación.

- *La conformación de la multitud*

Podemos comenzar identificando a quienes no estaban: Herodes, Pilatos, la clase sacerdotal que gobernaba el templo, ni los miembros del Sanedrín,

¹¹ *Ibid.*, 40

ni los terratenientes de Galilea y Judea; si hubiesen estado no hubiesen tenido necesidad de pan ni ellos ni sus sirvientes inmediatos. Las personas y grupos mencionados se mostraron constantemente hostiles hacia el movimiento de Jesús y si hubo excepciones fueron algunos servidores y miembros aislados que simpatizaban con Jesús. Quienes con bastante probabilidad estaban presentes en la multitud: una gran variedad de personas pobres y marginadas entre ellos podemos mencionar muchas personas enfermas algunas de las cuales fueron curadas según los sinópticos y según Juan la multitud "...veían las señales que hacía en los enfermos". Estaban presentes un buen grupo de personas desempleadas que tenían tiempo para escuchar un maestro judío y que no llevaban ninguna clase de alimento. Estaban presentes personas extranjeras que probablemente o estaban enfermas o desempleadas y con certeza eran marginadas y encuentran un gran maestro que no pone condiciones a su acercamiento y participación. Estaban presentes grupos de personas piadosas que identifican a Jesús con el profeta que había de venir y que han salido al desierto en busca de un nuevo Moisés. Estas son las personas que quizás llevaban las provisiones, por lo menos para sí mismas. Estaban presentes las personas que buscaban alternativas a su manera opresiva de vivir y buscan un cambio o una revolución que les permita tener "mejor calidad de vida". Como en toda multitud me atrevo a pensar que cuando hay una gran cantidad de personas, como en este caso, vamos encontrar personas casadas, solteras, niñas, enfermas, divorciadas, separadas, adúlteras, lesbianas, homosexuales, ladronas y todo tipo de persona que forma una sociedad. La cantidad de personas en cada categoría depende del tipo de multitud y de sus características y de sus propósitos.

- *Características de la multitud*

En cuanto a las características de la multitud, quería resaltar algunos aspectos que con certeza estaban presentes. Era una multitud formada por grupos afines; esta afinidad podría ser grupo familiar, grupo de una aldea en particular, grupo con enfermedades similares, por ejemplo los cojos caminarían despacio y juntos. Es muy probable que a los judíos pobres pero fieles a la ley les costaría relacionarse con los judíos más revolucionarios y a los dos grupos relacionarse con los extranjeros impuros y los enfermos. Socialmente era una multitud con muchas razones para no mezclarse, particularmente si habían grupos identificados por su manera de vivir o su opción sexual. Quería resaltar que esta multitud no era un multitud inclusiva, pues desde el inicio explícitamente se hace la distinción con las mujeres y los niños.

- *Intenciones de la multitud*

En cuanto a las intenciones de la multitud imagino que cada grupo tenía sus intenciones pero que por lo menos había una en común: escuchar -y en este caso ver- lo que el maestro de Galilea puede enseñar y mostrar a sus coterráneos. Los revolucionarios querían tener un líder que los guiara frente a la opresión del templo, Jerusalén y el Imperio. Los enfermos querían ser curados; el fenómeno de la enfermedad esta muy ligado a la clase social ya que los pobres son quienes menos alimentos tienen, quienes viven en condiciones menos saludables y quienes construyen sus viviendas en los basureros de los ricos o en las orillas de los ríos contaminado o en las faldas de los montes que se derrumba. En toda catástrofe natural los pobres son quienes más sufren. Las personas marginadas por cuestiones sociales esperaban ser escuchadas y quizás atendidas en sus necesidades, ya fuese por el maestro diferente de Galilea o por los miembros de su comunidad que

incluía mujeres, hombres y personas con fuertes tradiciones y críticas al estado.

b) La relación litúrgica de la alimentación con la eucaristía

Estamos totalmente convencidos de la intención sacramental del evangelista al unir las expresiones de la eucaristía con la alimentación de la multitud. C.H. Dodd y Raymond Brown enfatizan el aspecto litúrgico de la celebración de una Santa Cena o eucaristía en el desierto como mensaje sobresaliente en Jn 6.1-15. La cercanía de las palabras “bendecir” y “repartir” con las de la Cena, y el hecho de que Jesús mismo es el oficiante, nos permite designar la alimentación de la multitud como una comida sacramental donde Jesús santifica el pan y los peces. Lo que deseamos enfatizar en este estudio es el aspecto de la inclusividad. Este aspecto resalta, siendo que la eucaristía es un acto sagrado para el pueblo cristiano; es una Santa Cena abierta a todas las personas ya sean revolucionarias o pecadoras o cumplidoras de la ley o personas piadosas. Todos y todas eran bienvenidas, siempre que, a mi juicio, cumplieran tres requisitos: querer escuchar a Jesús, tener hambre y estar dispuestos a comer junto a otras personas. Con el desarrollo de las comunidades, las discriminaciones comienzan a aparecer, los judíos ya no quieren aceptar a personas que tengan relación con personas cristianas, las comunidades juaninas ya no quieren tener relaciones con grupos de teologías deferentes (cf. tesis de Brown al respecto), las comunidades de los apóstoles están especializando el ministerio y dejando por fuera a las mujeres (cf. Elsa Tamez en I Timoteo).

En la línea de una interpretación de Jn 6:1-15 centrada en la inclusividad, nos encontramos con la exhortación de Pablo respecto a quienes comen el cuerpo del Señor indignamente. Ahí podemos identificar una lista de pecados sociales que “discriminan” a una serie de personas por distintas causas. En 1 Corintios, el criterio discriminatorio que Pablo presenta es el hecho de comer

indignamente de acuerdo a la (vv. 20ss). No encontramos elementos discriminatorios en Jn 6:1-15. No podemos suponer que en una multitud de personas todas irían a ser personas santas, con familias organizadas, sin problemas, sin rebeldía social o política, sin inclinaciones sexuales diversas. De hecho, cuando presenté este estudio a grupo de 40 pastores y pastoras, opinaron unánimemente de que en una comunidad de una incluso 100 personas, muchas de las situaciones antes mencionadas se encuentran presentes.

A partir de la clave sacramental que encontramos en Jn 6.1-15, podemos concluir que el elemento fundamental del texto es la inclusividad, que toca todas las áreas de la vida. Lo que tienen en común las personas es su deseo de estar con y escuchar a Jesús, compartir con otros y sus necesidades.

Volvemos a nuestra inquietud inicial: ¿cuál de las interpretaciones anteriores es la correcta? Podemos decir que todas carecen de algo y todas tienen aspectos valiosos, por ello las personas que interpretan siempre pueden esperar que el Espíritu Santo les guíe por nuevos caminos, entendiendo que estos nuevos caminos no son absolutos. Para que podamos aceptar una interpretación, podríamos mencionar como criterio que el o la interprete debe tener algún tipo de compromiso con una comunidad. Es decir, la interpretación es el acto segundo, el primero es la praxis. La mejor prueba que hemos encontrado es que las verdades que descubramos deben pasar la prueba que planteamos a partir de la teología de la creación y la teología del Reino de Dios.

3. Articulación propia

La idea de buscar una forma de “probar” los resultados de la exégesis, buscando el sentido propio del texto, surge de nuestra lectura de Phillis Trible.¹² Una de las

¹²Phyllis Trible. *Rhetorical Criticism. Context, Method, and the book of Jonah*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

dificultades que el o la exegeta comprometida con América Latina enfrenta es cuando se enseña un método rico en posibilidades de interpretaciones liberadoras, pero es usado por personas que logran sacar conclusiones que deshumanizan o apoyan el sistema opresivo. Surge la dificultad de definir si las interpretaciones liberadoras, o aquellas que apoyan las estructuras vigentes, están en el texto o son producto de la persona que trabaja los textos.

Definir lo que entendemos por “sentido propio” del texto o por la “interpretación apropiada” de un texto es algo difícil. La filosofía habla de “filosofía propia” cuando se hacen preguntas sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia, sobre su objeto y sobre su método. Es decir, la filosofía propia tiene que ver con su esencia. Cuando hablamos de teología propia estamos hablando de la esencia misma de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo - independientemente de sus obras. Muchas veces usamos la expresión ‘es lo propio del hombre’, es lo ‘propio de la mujer’, es lo propio de algo o alguien, y lo entendemos como la cualidad esencial de ese algo o de ese alguien. En este sentido es una propiedad inherente al ser, que si se llegara a perder, perdería su esencia. Dentro de esta perspectiva queremos explorar la posibilidad de encontrar maneras de llegar a ese mensaje esencial de los textos de tal manera que podamos, con algún grado de certeza, decir que la interpretación que se ha hecho es el sentido propio e inherente del texto.

Frente a la inmensa cantidad de interpretaciones bíblicas que el pueblo de Dios ha desarrollado desde el inicio del movimiento cristiano, tenemos que preguntarnos cuáles de ellas son fieles al sentido propio de los textos y cuáles no. Todas las personas que hacemos estudios bíblicos e interpretaciones pretendemos decir que nuestra interpretación es fiel al texto, es decir, que es propia al texto. Personas cristianas que aceptaron la esclavitud, o el machismo, o la discriminación racial, o la llamada guerra justa, o la justificación de la desigualdad económica y social,

creían que era una manera de vivir o actuar permitida por la Biblia e incluso que estaba dentro de la voluntad de Dios para los seres humanos. Estas personas creían, por diversas razones, que sus interpretaciones eran legítimas.

El desarrollo del movimiento de los derechos humanos ayudó a que viéramos la injusticia del racismo o del machismo. El desarrollo de la preocupación por la tierra nos muestra cómo hemos ido destruyendo la tierra y sus recursos y nos anima a tomar medidas al respecto. Al ver las consecuencias de la guerra, tenemos que afirmar que no hay texto bíblico que pueda sustentar la validez de una guerra justa cuando una bomba mata 80.000 personas y quizás entre 10.000 y 20.000 de ellos son niños y niñas menores de 10 años, totalmente inocentes.

El criterio de que una persona entrenada en las ciencias bíblicas puede encontrar el “sentido propio” del texto es también una falacia, ya que muchas de las interpretaciones que han justificado acciones injustas de gobiernos e iglesias han sido hechas por personas entrenadas en el campo de las ciencias bíblicas. Del otro lado del espectro encontramos personas que sin entrenamiento bíblico han hecho interpretaciones que son de ayuda para sus comunidades. La prueba es si la interpretación promueve la vida o si atenta contra ella. Cuando dichas interpretaciones interfieren con la obtención y garantía de la vida, son desechadas. Podemos afirmar que ni el entrenamiento ni la poca educación son factores que inciden en hacer interpretaciones que mantengan el sentido propio de la escritura. Muchas interpretaciones son más adecuadas cuando surgen de personas que tienen un compromiso directo con el pueblo de la tierra. Puede que no tengan parámetros definidos para examinar sus interpretaciones, pero ven cuando ellas mejoran u obstaculizan el desarrollo de la vida.

Durante muchos años mantuvimos el axioma de que la Biblia es su propio intérprete. En mi opinión, este es un principio valioso que debemos rescatar, quizás con nuevas

perspectivas. Para encontrar lo que llamamos sentido propio de una interpretación o para validar una interpretación propongo que usemos dos paradigmas bíblicos: la teología de la creación y la teología del reino de Dios. De esta manera volvemos al axioma de que la Biblia es su propio interprete.

3.1 El paradigma de la teología de la creación

A partir de Gn 1.1-2.4, queremos destacar algunos de los elementos claves de la teología de la creación que, según la presente propuesta, establece un criterio de interpretación para nuestra lectura de cualquier texto bíblico: a) La teología de la creación establece que todas las personas fueron creadas por Dios con igualdad ontológica, ninguna persona es superior a otra. Ni la cultura, ni la técnica, ni la política, ni lo económico, le da derecho a personas o grupos de discriminar a otras personas. b) A partir de la teología de la creación, podemos afirmar que todas las personas tienen los mismos derechos y responsabilidades, como el derecho a disfrutar y cuidar de la tierra. Los países y las fronteras no son creación de Dios, sino mas bien expresiones egoístas de personas y grupos poderosos que afectan la vida de quienes no tienen poder. c) La teología de la creación mantiene que todas las personas son libres para definir su presente y futuro, la manera de vivirlo en concordancia con la naturaleza y las demás personas. d) En la creación, Dios crea la humanidad (plural), define que la vida se debe vivir en relación con otras personas y que esas otras personas siempre son diferentes. e) A partir de la creación podemos destacar la gracia inclusiva de Dios que permite un futuro abierto a la humanidad y no determinado por ningún tipo de medida opresiva creada por grupos de interés o sostenidas por fundamentalismos.

3.2 El paradigma de la teología del Reino de Dios

El Reino de Dios ha sido el tema central de la teología y de los teólogos de la liberación; muchos otros teólogos y

teólogas, antes y después, han trabajado este tema con diferentes énfasis. Lo que pretendemos aquí es destacar las implicaciones prácticas del paradigma del Reino de Dios para nuestra interpretación de textos bíblicos, ya sea del Nuevo o el Antiguo Testamento. Tomamos algunos de los conceptos sobre el Reino de Dios de un artículo clásico de Jon Sobrino sobre el tema.¹³ Sobrino presenta el Reino de Dios como el principio "... organizador y jerarquizador de todo lo demás." Lo demás, según Sobrino es todo lo que sea de Dios, de Cristo, de la gracia, del pecado, la iglesia, la sociedad, el amor, la esperanza y todo lo relacionado con la vida cristiana.¹⁴ Este autor continúa mostrando que lo central en el Reino de Dios es el primado de las personas pobres. Debemos destacar este principio como una parte muy importante en la validación de las interpretaciones de los textos bíblicos: como primer sentido los textos tienen que servir de liberación para las personas que sufren las consecuencias del pecado social y personal. Para Sobrino la centralidad de la teología en el Reino de Dios y el Reino de Dios en los pobres nos permite luchar contra dualismos espiritualizados, ya que nos confronta con la realidad histórica de las personas pobres. El Reino de Dios nos permite identificar el antirreino y sus manifestaciones.

Sobrino plantea tres maneras de abordar el tema del Reino de Dios: la vía nocional, la vía de la práctica de Jesús y la vía del destinatario.¹⁵ Por medio de la vía nocional, lo que se busca es explorar qué entendió Jesús por Reino de Dios cuando afirmó "El Reino de Dios se ha acercado" (Mr 1:15). Sobrino dice: "El Reino de Dios es salvación, por lo tanto, porque al estar llegando, sin llegar nunca en plenitud, permite vivir plenamente como verdaderos seres

¹³ Jon Sobrino. "Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación". En *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, Tomo I*. San Salvador: UCA, 1991.

¹⁴ Sobrino, 468

¹⁵ Sobrino, 476

humanos".¹⁶ La segunda vía es la praxis de Jesús. Cuando estudiamos los evangelios encontramos una serie de acciones que nos permiten presentar un esquema de lo que entendemos por Reino de Dios: a) Jesús convida a personas catalogadas como pecadoras a comer con él, en señal de perdón, aceptación y que tienen parte en el Reino de Dios; b) Jesús incluye en el Reino a personas de otras religiones y culturas (la mujer de Mr 7); c) Jesús ubica a los niños como centro del reino de Dios; d) nos presenta aspectos subversivos del Reino en las parábolas. Sobrino afirma "... lo importante es recalcar que Jesús hizo muchas cosas y no esperó pasivamente la venida del reino (ni exigió esa actitud a sus oyentes)".¹⁷

Las señales del Reino no son la totalidad del Reino, pero cada milagro fue una señal salvífica y liberadora del Reino frente a un tipo de opresión. Como señal genera gozo, humanización, solidaridad y esperanza. Dice Sobrino "No hay salvación sino salvaciones, superación de males concretos".¹⁸ Los milagros como el de la alimentación de las personas en el desierto es la compasión y la misericordia hacia los débiles y oprimidos. Una sociedad que encarna el antirreino es aquella que produce víctimas, de accidentes por licor, de muertes por maremotos (200.000 en Asia), de muertes colaterales en las guerras (probablemente más de 100.000 en Iraq), de muertes por Sida (muchas por falta de educación y fundamentalismos).

La tercera vía que Sobrino muestra es muy importante, la del destinatario, no nos cabe duda y Sobrino lo enfatiza los destinatarios del Reino son los pobres. La discusión sobre quienes son los pobres es definida así:

Pobres son una realidad económica y social: aquellos para quienes vivir es una dura carga por la dificultad de vivir y por la marginalización. Pobres son una

¹⁶ Sobrino, 480

¹⁷ Sobrino, 481

¹⁸ Sobrino, 482

realidad colectiva: pueblos pobres o pobres en cuanto a pueblo. Pobres son una realidad histórica: existen no principalmente por razones naturales, sino históricas, por causa de la injusticia. Pobres son una realidad dialéctica: existen porque hay ricos y a la inversa. Pobres son una realidad política: en una misma realidad poseen al menos un potencial conflictivo y transformador para la sociedad.¹⁹

Hemos tratado de mostrar los elementos fundamentales tanto de la teología de la creación donde destacamos:

- El derecho a la libertad para todas las personas por causa de su esencia, es decir, por ser personas.
- La igualdad absoluta de todas las personas.
- El derecho a disfrutar de todo lo creado dentro del respeto a la naturaleza y las demás personas. Todo fue creado por Dios sin dueños particulares, ni grupos privilegiados para que disfruten de creaciones especiales de Dios.
- El derecho de estar incluidos e incluidas en todo lo provisto por la gracia de Dios, pues esta es inclusiva.

Del Reino de Dios podemos destacar:

- No es exactamente igualitario pues hay un marcado interés en las personas pobres.
- Es la esencia misma de la teología, Jesús anuncio la llegada del Reino a través de milagros inclusivos, es decir, mostró que es para todas las personas.
- Todo milagro, y palabra de Jesús fue por compasión y con el propósito de salvar y liberar.
- El Reino Dios es actividad salvífica que muestra un futuro mejor, que da esperanza a los seres humanos.

¹⁹ Sobrino, 489.

4. Validación de Juan 6:1-15 como propuesta de inclusividad

La mayoría de las personas en los círculos académicos del primer mundo asumen que todo principio teológico, exegético o hermenéutico tiene que ser elaborado por una persona con credenciales académicas y pasar por el proceso de confrontación. Quien tenga mejor apoyo editorial y distribución es quien tiene la razón, aunque lo que se haya escrito no pase de ser un ejercicio de escritorio. Lo que se produce en esos círculos se considera de valor universal mientras lo que se hace en otros lugares no pasa de ser algo folclórico o por lo menos de validez muy reducida. Al otro lado de esta realidad tenemos las palabras sabias de los ancianos de las culturas ancestrales de América Latina que no buscan competir sino solamente compartir o aportar algunas ideas y palabras que junto con otras ideas nos sirvan para construir nuevas formas de vida. Cada idea o pensamiento que intente servir de guía o de ampliar el concepto de vida y mejorar el futuro de las personas se le da un lugar.

Del pasaje de Juan 6:1-15 queremos destacar una serie de elementos que nos pueden ayudar en esta labor de construcción en servicio del Reino y de las personas para quienes el Reino es anuncio de buenas nuevas. Estamos claros de que la alimentación de la multitud fue a la vez una celebración eucarística y una respuesta a una necesidad humana. En su dimensión profunda dio espacio y reconocimiento a una gran variedad de personas y por ello fue un acto profundamente litúrgico.

Primeramente queremos destacar la importancia de cada persona que llegó a escuchar a Jesús y que lo encontramos simbolizado en uno de los más pequeños, un niño, que los mismos narradores lo habían descartado pues en la multitud no se habían calculado ni las mujeres ni los niños. ¿Escogió el narrador del pasaje un niño como la persona más frágil en toda la multitud para darle relevancia? ¿Era un niño sin padres que vivía por sus propios medios y los

panes y los peces eran el producto de la mendicidad o del apropiamiento indebido? ¿Simbolizaba este niño los niños y niñas abusados que al darles la centralidad en el servicio del Reino se le saca del anonimato para protegerlos? ¿Era el hijo de una madre soltera que busca su futuro con el apoyo de su madre representado por los panes y los peces?

Tanto la teología de la creación como la del Reino de Dios apoyan y validan el rescate y la importancia de las personas y el Reino enfatiza que la primera acción tiene que ser en beneficio de las personas más abandonadas. En segundo lugar encontramos en este pasaje la ausencia de jerarquías. Juan tiene mucho cuidado de no mencionar los apóstoles como dirigentes sino más bien los llama discípulos. Es muy probable que el Evangelio de Juan y las tradiciones que representa tuvieran un problema candente con la Iglesia Apostólica centrada en la autoridad de los apóstoles y aquí el narrador quiere destacar que con el movimiento de Jesús la jerarquía no tiene lugar o es de importancia relativa. Frente a la teología de la Creación y del Reino tenemos que decir que en la creación no hubo jerarquía sino se mostró un compañerismo para la fabricación del futuro y que en el Reino se insiste que quien quiera ser el primero será el servidor de todos y todas. En tercer lugar, la invitación al acto litúrgico fue abierta "Haced recostar la gente" sin mencionar ningún elemento discriminador o impedimento para la participación. Es este el momento de la celebración. Ya mencionamos las implicaciones que esta invitación a la eucaristía tiene para la comunidad de Jesús al decir que es inclusiva en todo momento y oportunidad histórica. Tanto la creación como el reino enfatizan que la creación es para todos y todas. Estamos llamados a la construcción de un mundo donde todas y todas quepamos; estamos convencidos que ningún grupo puede imponer las condiciones de entrada o de inclusión pues el reino es de Dios. Más bien tiene una marcada predilección por las personas pecadoras, las mujeres acusadas, las mujeres abandonadas, los hombres crucificados culpables o no culpables, los niños y las niñas, las personas enfermas ya sean leprosas, paralíticas, ciegas y en general aquellas que la sociedad había excluido.

Finalmente, hay un elemento intangible en el pasaje: es la espiritualidad de los excluidos cuando se reúnen para compartir las bendiciones de Dios. Tanto en la creación como en la teología del Reino es importante destacar la importancia de la creación del futuro. En el pasaje de Juan 6:1-15 no hay futuro hasta que la palabra y la bendición de Jesús cataliza las energías del pueblo para resolver los problemas en forma solidaria y comunitaria. Tanto en la creación como en el reino, el futuro es sumamente importante, está al alcance de la mano pero hay que hacerlo, crearlo teniendo en cuenta las personas marginadas y excluidas.

Conclusión

Esta es una invitación a proponer nuevas interpretaciones a los textos bíblicos usando la imaginación sociológica. Aunque quizá no llene los requisitos académicos del primer mundo, explora nuevas formas de entender la palabra de las buenas nuevas. Es una invitación a valorar las interpretaciones de que han sido relegadas las personas por causa de su sexo, raza, edad, inclinación política, inclinación sexual, o simplemente porque son diferentes a lo que la sociedad entiende como normal y adecuado.

Confrontar las propuestas hermenéuticas con los principios derivados de la creación y del reino de Dios nos permite controlar los subjetivismos y muchas veces el academicismo que crea escuelas de interpretación que normalizan diferentes tipos de exclusión. Ha sido nuestra intención esbozar un mecanismo un tanto académico, pero muy práctico, que nos permita cuestionar aquellas interpretaciones que excluyan o sirvan para oprimir a personas dentro de la sociedad.

Néstor O. Míguez

El testimonio de la vida cotidiana

La relación iglesia-mundo-misión en las pastorales

1. El espacio testimonial de las pastorales

Desde el siglo 18 se denominan bajo el nombre de “pastorales” las cartas 1 y 2 Timoteo y Tito, atribuidas al apóstol Pablo. Pero también desde esa época ha comenzado a ponerse en duda que las mismas sean de su autoría. En el caso de no provenir de la pluma (o el dictado directo) del apóstol, se impone la pregunta de quién es el autor o círculo de seguidores de Pablo del cual surgen estos escritos y si son todos atribuibles a la misma persona o círculo, o tienen diferentes orígenes. Es también motivo de debate el orden de las cartas, así como su ubicación de tiempo y destinatarios (personal, comunidades particulares o la “iglesia universal”). No es el intento del presente ensayo responder a estas preguntas, que de alguna manera han dominado el debate sobre las mismas en buena parte del siglo pasado.

Mi lectura, desde donde derivó las interpretaciones que se exponen en este artículo, sigue el consenso que hoy predomina entre los estudiosos del tema (aunque hay

significativas excepciones), en el sentido de que, si bien las cartas rescatan elementos de la teología y misión paulina, en realidad reflejan un momento de la vida del naciente cristianismo posterior a la vida del apóstol. Estas cartas enfrentan desafíos y preguntas diferentes a las que deben responder los creyentes de la anterior generación. La articulación de estas nuevas respuestas debe darse en un contexto histórico en el cual las comunidades se van consolidando y necesitan profundizar algunas tareas propias a partir del hecho de que hay generaciones creyentes nacidas ya en la fe cristiana (2Tm 1:5 pone esto en evidencia para el propio “destinatario” de la carta). Ello les lleva a la necesidad de nuevas respuestas, y por lo tanto la tarea reflexiva y educativa adquiere un vigor nuevo.

Si bien hay matices diferenciales en las cartas, especialmente 2Tm, hay coincidencias que muestran las situaciones y dilemas que deben enfrentar las congregaciones que están por entrar en el segundo siglo cristiano. Estos surgen de varios frentes: la “demora” de la *parusia* frente a la expectativa de la inmediatez apocalíptica de Pablo y la primera generación cristiana; la expansión de las comunidades, no solo en número sino en cuanto a los sectores sociales diversos y las nuevas generaciones que se van integrando; las discrepancias doctrinales, con la presencia de corrientes gnósticas, entusiastas, el “protocatolicismo”, etc. y la propia herencia paulina; la relación con lo que va quedando del judaísmo (en sus distintas variantes); la organización eclesial y surgimiento de nuevos tipos de liderazgo. Junto a ello, y de alguna manera reflejo de todo ello, está la necesidad de establecer su forma de relacionarse con el mundo circundante.

No es que en el Imperio se hayan producido cambios sustanciales durante estos años - menos de cuarenta - desde la muerte de Pablo bajo el gobierno de Nerón hasta finales del gobierno de Tito o principios del de Domiciano, tiempos en que probablemente surgieron nuestros textos. Pero si la

estructura económica y política del Imperio no se modificó sustancialmente, los cambios que se dan en las comunidades las llevan a revisar la manera en que entienden su propia situación y expectativas y obligan a las iglesias a plantearse preguntas distintas, y a posicionarse de un modo distinto en medio de la realidad que les toca vivir. Deben resolver problemas que no parten de un concepto teológico del mundo sino de su relación con un entorno concreto: el imperio romano, su capacidad de dominio y vigilancia, las formas de vida (y de muerte) que propicia. Y es frente al poder y modos de producción del Imperio, a sus controles y políticas hegemónicas, que las iglesias plantean su construcción teológica. Los problemas que debe resolver no admiten vuelos especulativos (justamente es una de las cosas que las cartas quieren enfrentar) sino respuestas para las situaciones concretas de la vida de las familias que ahora conforman las comunidades de fe, a los modos de gestión y poder que surgen en ellas, a su economía, a sus relaciones con sus vecinos, a su posición frente al estado.

2. Dando cuenta de un entorno en qué vivir

Las cartas “pastorales” están fundamentalmente dirigidas a tratar problemáticas internas de las comunidades: el surgimiento de grupos enfrentados por cuestiones teológicas, las aspiraciones de sectores más intelectuales que se introducen en las comunidades y quieren apoderarse del discurso organizador de las mismas, relaciones y luchas de poder entre sectores, la atención a las condiciones de vida de los distintos integrantes de estas iglesias y otras situaciones similares. Este es el núcleo temático. Pero aparecen secciones que, directa o indirectamente, también nos dan una idea del modo de relación con la sociedad circundante y las maneras y sentido nuevos que adquiere esta presencia por la nueva composición y desarrollo eclesial.

Cabe destacar la importancia que asume, en esta nueva generación, la dimensión pedagógica de la misión. Ya en

las cartas a las iglesias aparece el ministerio de la enseñanza y la capacidad de enseñar es incluida entre los carismas del Espíritu (Ro 12:7; 1Co 12:28-29; Ef 4:11). Sin embargo, Pablo no se incluye en esta categoría, sino que se presenta como apóstol. Pero esto cambia en la nueva situación (cf. también Hch 13:1). Mientras que en los primeros tiempos se destaca el ministerio de Pablo como mensajero y apóstol creador de comunidades, ahora se agrega la tarea de maestro, *didaskalos*, de los gentiles. Nuevamente se refleja acá cómo el crecimiento de la Iglesia supone nuevos ministerios y responsabilidades. Frente a la cambiante situación, la autoridad de Pablo debe ser ratificada como maestro, para dar fuerza a la tarea de enseñanza que se impone frente a las nuevas generaciones cristianas.

Por supuesto, el autor no arranca de cero. Tiene tras sí no sólo la herencia paulina, sino también lo que esta recibió de su propia tradición judaica. Muchos de los pasajes reflejan esa influencia, y abrevan en las fuentes del judaísmo y otras tradiciones de la época. Ahora bien, si por un lado es notable este condicionamiento, también debe tomarse en cuenta que, de las múltiples tradiciones y opciones posibles, la epístola selecciona y modifica. ¿Con qué criterio produce esta selección y modificaciones? Nuestra hipótesis es que la relación con el mundo circundante y la perspectiva misionera juegan un papel destacado en ello. Si bien muchos elementos se explican, sea de los antecedentes paulinos, de la literatura y tradiciones judaicas o de las corrientes culturales helenistas, su utilización responde a la necesidad de generar y ordenar aquellas conductas que identifiquen a las comunidades creyentes en su entorno, que les permitan vivir "ordenada y sosegadamente", sin renunciar a los elementos centrales de su fe y sin abandonar la tarea misionera de la que han nacido. Así dan cuenta, no sólo de los problemas internos, sino de la relación iglesia-mundo-misión. Examinaremos, en lo que sigue, algunos párrafos que nos pueden ayudar a vislumbrar este funcionamiento.

2.1 Ley para una sociedad perversa

1 Timoteo 1:8-11

¿Qué puede aceptar y en qué debe diferenciarse esta comunidad nueva de las prácticas y costumbres vigentes en el Imperio? El autor se planteará esto de manera indirecta a través de la instrucción de la “economía divina”¹ (1:4). Esta economía divina es por fe, y la finalidad de esta instrucción es el amor, que procede del corazón limpio, de la buena conciencia y de la fe auténtica (1:5). Este será el sentido de la ley, y no la especulación sobre leyendas, genealogías o ritos que vacían en palabras huecas el contenido ético de la relación Dios/hombre (1:6-7). Así, a la vez que asume la tradición judaica, el autor critica las interpretaciones de los grupos del judaísmo esotérico y del naciente rabinato, que amenazan influir en el *ethos* de la comunidad. Por otro lado, muestra indirectamente su concepción del mundo y el sentido de la presencia cristiana en él.

La ley cumple una función específica, siempre y cuando sea entendida en el contexto de esa dimensión ética (1:8). La contundente afirmación paulina (la ley es santa, el mandamiento santo, justo y bueno, Ro 7:12) es relativizada con un condicional, que no se impone sobre la ley sino sobre quien la sigue y cómo la interpreta y usa. La ley (*nomos*) es buena, pero sólo en manos de quien la aprovecha legítimamente (*nomimos*, notar la tautología presente en el

¹La expresión “economía divina” presenta algunas dificultades. En primer lugar, de crítica textual, ya que algunos textos y traducciones tempranas leen *oikodomein* en lugar de *oikonomian* (incluso la Vulgata, que consigna “aedificationem Dei”). Si bien *oikonomian* es preferible al aplicar las reglas de la crítica textual, aparece el segundo problema, que es el de la traducción: ¿es “mayordomía”, “instrucción”, “plan de salvación”? Distintas versiones optan por cada una de estas variantes posibles. Prefiero mantener el término textual (si bien reconociendo el deslizamiento semántico que ha tomado la palabra) ya que mantiene abierta la idea de una actitud que procura ordenar, preservar y orientar la acción humana desde la acción de Dios.

texto griego). Sin embargo, quien la usa legítimamente (es decir, el justo) en realidad no la necesita, pues ya tiene el fin de la ley (hacer justicia) integrado en sí mismo por la fe. Por eso la ley aparece útil sólo en función de distinguir al justo del que, necesitando la instrucción de la ley, la desestima.

Si bien esto podría referirse al uso de los textos hebreos por parte de los falsos maestros, por otro lado, como en Romanos, es un dictamen sobre la naturaleza de la sociedad humana, que en este caso concreto es el Imperio. La identificación del creyente con el justo, así como el listado de vicios de los injustos, la emparenta con el capítulo 1 de la carta a la iglesia de Roma. La dependencia de la epístola paulina es notable, en términos de los contenidos, aunque también son significativos los detalles diferenciadores.

Este catálogo de vicios no es exclusivo de esta epístola, ni tampoco de la literatura bíblica. En este caso, si bien rechaza las "fábulas" judaicas, es evidente la dependencia de ciertas enseñanzas que también encontraremos en los escritos rabínicos, que han construido una lista de vicios sobre el texto de los Diez Mandamientos. Los primeros dos pares de males enunciados en versículo 9 (los sin ley y desobedientes, los impíos y pecadores), son ofensas contra Dios, desconocimiento de la unicidad y carácter constitutivo de la voluntad divina (primeros tres mandamientos). Es de notar, sin embargo, que mientras la lista paulina es encabezada por la injusticia (Ro 1:28), que puede incluso presentarse como el término dominante, de los cuales los subsiguientes son explicativos, el concepto que encabeza la lista de esta carta es "anómicos", justamente los que ignoran la ley. Esto estaría indicando, más que los que hacen un mal uso de la ley, a los que la desconocen (no solo como dato epistémico sino como ordenamiento vital), los que organizan sus conductas al margen de la voluntad divina. Aquí es donde la referencia a la sociedad "pagana" aparece como una referencia posible. El tercer par (irreverentes y profanos), apunta a los que ignoran las cosas santas. En ese sentido, la referencia

a la santidad del sábado está en el trasfondo, aunque la realidad de la comunidad cristiana hace que se abstraiga de su enunciación directa para darle la significación de la reverencia y distinción que implica lo "sagrado". Desconocen la ley porque ignoran la verdadera identidad de Dios.

Hasta aquí los mandamientos (y, por oposición, los vicios), que se refieren a la deidad. En línea con la referencia de Jesús al "primer y segundo mandamiento", se ordenan a continuación los que hacen referencia a la relación de amor al prójimo. Pero como la lista de vicios actúa por lo negativo, sigue el catálogo de conductas contra el prójimo: la referencia al mandamiento de respeto a los padres aparece contradicha con la mención de parri y matricidas, y el mandamiento que prohíbe matar es contrariado por el vicio de los homicidas.

Siguiendo el orden de los mandamientos se condena las conductas de lujuria (*porne* es más que "fornicación", se refiere a toda conducta que implica un uso lascivo del sexo), y el "coito con varón" (*arsenokoites*, una referencia sólo válida para los varones). La introducción de este elemento, que hace referencia textual a la prohibición del Levítico (18:22), es un indicador del tipo de conductas que el autor rechaza. ¿Por qué elegir esta y no otras conductas referentes a lo sexual también descritas en el código levítico? Dos elementos aparecen como posibles respuestas a esto: por un lado, su ya señalada dependencia del capítulo 1 de Romanos; por el otro, la impugnación al modo de vida de las elites romanas (imitadas por las elites provinciales), que era claramente confrontado por la ética judía, de la cual el cristianismo hereda este rechazo.

En la misma línea probablemente debe ubicarse el siguiente elemento: *andrapodistes*, ladrón de hombres, que corresponde al mandamiento "no robarás". El término es aplicado a traficantes de esclavos. También se usa para secuestradores que tomaban hombres libres para pedir rescate o venderlos como esclavos. Ya Platón y Aristóteles

condenan estas prácticas, y aparece como término oprobioso en diversos escritos del periodo helenista. En Filón esta idea es particularmente condenada. No olvidemos que la composición de la colonia judía de Alejandría se origina, entre otras cosas, en la captura de hombres y mujeres judíos que, en las sucesivas invasiones que sufrió Judea, fueron remitidos como esclavos a distintas partes del Imperio, destruyendo las familias y vínculos locales. También hay en la tradición rabínica menciones que aplican al traficante de esclavos el mandamiento de “no robarás”, que toma la forma de “no robarás a tu prójimo de su propio dominio”. Algunos escritos rabínicos lo consideran como el peor crimen o robo.²

Si bien parte de la tradición filosófica griega se expresa contra la reducción a la esclavitud de hombres libres (aunque Aristóteles y Platón justifican la esclavitud de los “inferiores” en sus escritos), ninguna fuerza en la historia produjo más reducciones a la esclavitud que el Imperio Romano. Era una actividad necesaria para mantener su sistema de explotación, que formaba la fuente y sustento de la economía romana, en la que se empeñaba el propio ejército imperial. Si bien corresponde a otra corriente totalmente distinta y casi opuesta teológicamente en el cristianismo primitivo, el Apocalipsis también señala entre los crímenes y mercancías acumulados por la destruida Babilonia el tráfico de vidas humanas (Ap 18:13). Que escritos tan diversos hagan referencia al mismo pecado muestra la incidencia que tenía en las comunidades. Aunque en 6:1-2 la carta exhortará a los esclavos a una conducta sumisa a favor de cierta armonía en las casas, en este catálogo muestra que el autor es consciente del crimen que está en el origen de la relación esclavista.

Finalmente el catálogo responde al tema del “falso testimonio”, incluyendo a mentirosos y perjuros. En este

² Ver los datos de esto en Collins, Raymond: *I & II Timothy and Titus. A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, 33-34.

caso, mediante el “y cualquier otro”, amplía este concepto a los que contradicen la enseñanza del Evangelio. Una lectura volcada a resolver los temas interclesiales ha visto en este “y los otros” nuevamente una mención a los “falsos maestros”. Sin embargo, la mayor oposición al Evangelio no viene de las disputas internas sino - ciertamente a finales del siglo 1 y principios del 2 - de la sociedad envolvente. La traducción de *didaskalia* por “doctrina”, antes que por “enseñanza”, tiende a reforzar la visión de un problema entre maestros cristianos. Pero si optamos por el segundo término, el evangelio es visto como una enseñanza, una orientación para la vida, lo que condice con su lugar como sustituto y ampliación de la ley que es el motivo de este párrafo, y por lo tanto como diferenciador ético con el entorno “pagano”.

2.2 La humanidad y las autoridades

1 Timoteo 2:1-7

Sin duda para muchos creyentes sinceros que hemos vivido, y aún vivimos, en tiempos de represión y tortura, bajo gobiernos dictatoriales, en situaciones de injusticia y abuso de poder, este párrafo de la carta resulta difícil de conciliar. Sin embargo, un cuidadoso examen del texto que profundice estas frases que suelen ser usadas como “eslóganes” por cruzadas de cristianos oficialistas de diversos regímenes políticos, muestra que nuestro texto es bastante más matizado de lo que parece a primera vista. En primer lugar, más allá de las distinciones que se hace en las calificaciones de las oraciones (rogativas, oraciones, peticiones, acciones de gracias– Juan Calvino mismo dice que no logra distinguir con precisión esta enumeración [*Comentario a las Pastorales, ad loc.*]), lo que se destaca es que son por “toda la humanidad”. El carácter universal de la intercesión cristiana es primero y anterior a cualquier otra distinción de situaciones, rangos o jerarquías. Si después va a señalar algunos casos particulares, esto no quita la amplitud de la primera expresión. No es una oración por los gobernantes que no haya pedido antes por

los que sufren por las injusticias de los gobiernos. No es una oración por gobiernos opresores y violentos que no haya considerado antes las situaciones de opresión en que viven muchas niñas y niños, varones y mujeres, sometidos a la violencia, al hambre y la marginación, que son la mayoría, desgraciadamente, de nuestra humanidad. Será sólo en el contexto de esa oración por todos que adquiere sentido la oración por los gobiernos.

Ciertamente, los vv. 4-6 van a destacar este sentido universal. Dios quiere la salvación de todos y Cristo murió por todos. Aquí "todos" es inclusivo (todos-todas), ya que la epístola usa *anthropos*, hombre, humanidad, común para varones y mujeres. Esto queda destacado porque luego – en vv.8-9 – especificará la distinción entre varón (*andros*) y mujer (*gyne*), en lo que se refiere a actitudes y vestidos. La oración cristiana no es por un grupo específico ni privilegia destinatarios especiales, como tampoco lo hace la voluntad y acción redentora de Dios en Cristo. Dios desea la salvación de toda su creación y de todas sus criaturas, y por ello el ministerio y testimonio cristiano no puede limitarse. Cabe notar que la expresión de los vv. 5-6 tiene el tono de una fórmula fijada, litúrgica. Y será también el objetivo misionero que sigue vigente, si bien la forma de la misión ahora tiene otras modalidades.

Dentro de esa visión universal entra el orden político. Debe señalarse que al marcar la preocupación por reyes y magistrados, y el deseo de una vida social y ciudadana sosegada, se hace cargo, en la oración, de lo que hoy llamamos "la sociedad política y la sociedad civil". Esto es importante porque corrientes gnósticas de ayer y de hoy, con distintos nombres y argumentos, y apariencias de profunda piedad, invitan a desentenderse del orden social y político como indiferente a las preocupaciones del hombre de fe, cuando no a demonizarlo totalmente. El autor no hace ni una cosa ni la otra: lo incluye dentro de aquellas cosas por las cuales el cristiano debe preocuparse y en las cuales debe ocuparse.

En la visión de la antigüedad –y hoy no es muy distinto— los pueblos existen con sus representaciones y representantes políticos. Orar por todos los pueblos y no incluir sus reyes y magistrados, sus gobiernos y autoridades en los mismos, es pensar en una especie de anarquismo, de pueblos sin estructuras ni orden. Ni siquiera la visión final de Apocalipsis justifica tal lectura: a la Jerusalén celestial marcharán los pueblos de los redimidos y los reyes de las naciones vendrán a ella (Ap 21:24). El orden social es un dato inevitable de la existencia humana, y la existencia de gobiernos no puede quedar fuera de la visión de la realidad del creyente que ora. Si estos gobiernos obran con justicia, muestran compasión y equidad, atraen calma y sosiego a los habitantes, obran con honestidad y ayudan a una “calidad de vida” que beneficia al conjunto social y respeta la integridad de la creación, ciertamente cumplen con el fin para el cual fueron llamados. Si no, desoyen su vocación y se desacreditan a si mismos.

No se ora para que estos gobiernos permanezcan (ni siquiera para que se conviertan, como pretenden algunos enamorados del poder o la figuración mediática). Oramos para que cumplan con su mandato, aquello para lo cual fueron designados, que es de naturaleza política. Y aquí aparecen, sutil pero claramente para los lectores de aquel tiempo, ciertas advertencias. El uso del plural, reyes, en un sistema que tenía un sólo monarca que se pretendía universal, el emperador romano, está reivindicando, de alguna manera, la existencia de una multiplicidad que el Imperio pretendía desconocer al incluir a todos bajo su único poder. Cuando se ora por “los reyes y todos los que están en gobierno”, se está orando no sólo por las propias autoridades sino también por los gobiernos de otros pueblos. Para la voluntad salvífica de Dios, en su condición esencial, la humanidad es una; pero en el orden político, orden de la existencia, hay diversidad, variedad. La salvación universal requiere la oración por todos los pueblos, y por tanto, todos los gobiernos de esos pueblos. No hace referencia a un nacionalismo ni a una escala jerárquica –orar por el emperador, los gobernantes

nacionales y los locales—sino que destaca directamente la pluralidad de pueblos, con diversos gobiernos. Esto se ve reforzado porque inmediatamente (v. 5) va a destacar que hay un sólo Dios y un sólo mediador —pero no un sólo rey— para todos los seres humanos. Es más, por que hay un sólo Dios, todo y cualquier otro que reclame honores divinos cae en abierto desconocimiento de la verdad. Cualquier habitante del Imperio sabía ciertamente quienes eran los que incurrían en tal soberbia y más aún si estaba en Asia Menor, región muy adicta a la divinización imperial (Éfeso, donde el culto al Emperador tenía un importante centro, parece ser la localización de este escrito).

Por el deseo de vivir “en piedad y sosegadamente” se ha señalado a esta epístola como una muestra del “aburguesamiento”³ que va sufriendo el cristianismo primitivo a medida que pasa el tiempo y nuevas generaciones y grupos se agregan a la naciente fe. Creo que la expresión es exagerada (además de anacrónica). Si bien se puede sospechar que entre los nuevos creyentes hay algunos de sectores sociales con más recursos (tanto económicos como culturales) que los de la primera generación, difícilmente estamos con las jerarquías mayores de las ciudades —decuriones— como sí ocurrirá dentro de medio siglo. Lo que sí es probable que haya ocurrido es un crecimiento numérico entre esclavos, artesanos y los sectores más humildes de la población libre. Esas pequeñas comunidades formadas en las primeras

³La expresión se ha vuelto característica para tratar esta epístola a partir de su uso por parte de Holtzmann, en su comentario de 1880 (*bürgerliche Ethik*), y retomada por Dibelius y Conzelmann, que hablan de una *christliche bürgerlichkeit*, “the good christian citizenship”. Desde entonces esta visión o su cuestionamiento domina el debate en torno de las pastorales. He preferido no entrar en este debate por considerar que la relación con la sociedad envolvente no se definía en términos de ciudadanía o aburguesamiento, sino que estos eran elementos que entraban en una relación más compleja, que era la condición del imperio como bloque histórico consolidado.

misiones de activos cristianos conversos, unos años después han incorporado a muchas familias, se han acercado vecinos y amigos, sus hijos han crecido formando una generación ya nacida en la iglesia, y no todos sienten o entienden la fe ni organizan su vida desde un espíritu combativo. Esas personas comunes, preocupadas por sostener a sus familias, por poder lograr su emancipación y libertad, organizar su trabajo sin sobresaltos y criar a sus hijos sin peligros, ¿son por ello menos cristianos, o “cristianos burgueses”? A medida que las iglesias incorporan más pueblo, la vida cotidiana, con sus preocupaciones y ritmos, con sus permisos y exigencias, con sus desvelos y fiestas, con sus pequeños esfuerzos para sobrevivir y mejorar, pasa a ser también una dimensión importante de su existencia.

La dimensión “agónica”, de lucha, de la iglesia como “militancia permanente,” debe dar lugar también a la iglesia de la vida cotidiana, del necesario sosiego familiar, de tiempos que permitan atender a situaciones diversas. Los ministros, pastores y predicadores de las iglesias (ayer y hoy) por lo general formamos parte de la militancia cristiana (incluso, aunque los términos suenen duros, de una “militancia profesionalizada”). Por ello nos cuesta asumir que también tenemos que poder incluir teológicamente y pastoralmente esta búsqueda de “piedad y sosiego”, sin que ello sea un aburguesamiento. Las pastorales se encuentran con una realidad nueva: la iglesia no sólo está compuesta por cristianos militantes, es también de pueblos sencillos y familias comunes, que hacen su militancia en los quehaceres de su casa, entre las comadres del barrio, soportando a patronos mandones para poder traer el pan cotidiano. La comunicación misionera no puede pararse sólo en la demanda de un espíritu luchador, sino también en la comprensión de las tensiones y cargas que caen en las personas “del común”, en su necesidad de tiempos de calma, piedad y sosiego. También acá el autor de 1Tm es consciente que la iglesia debe mostrarse flexible y adaptar sus ministerios a situaciones y contextos diversos, y a las expectativas de nuevas generaciones, sin por ello dejar de lado la convicción fundamental en la vocación y presencia

del Dios salvador. Para eso también se valora el significado de la vida en una comunidad organizada, la responsabilidad cívica que nos cabe, el deseo de vivir en armonía. Pero además se señala la relación con el poder estatal, reconociéndolo en sus objetivos, pero fijándole sus tareas y límites.

2.3 Gozar en familia de una creación buena

1 Timoteo 4:1-5

Finalmente me referiré al texto que advierte sobre conductas que se vinculan con otros aspectos del mundo creado, en lo que se refiere a comidas y matrimonio. No es, por cierto, que no haya otros textos referidos a la relación iglesia-mundo-misión.⁴ Pero en estos pocos versículos encontraremos algunas claves importantes que nos ayudarán a equilibrar algunas de las afirmaciones que se han hecho acerca del contenido de las pastorales.

En primer lugar, llama la atención la apelación a lo que "dice el Espíritu". Esta referencia al Espíritu como fuente de inspiración es única en las pastorales, que tienden, en cambio, a valorar "el depósito", lo recibido de la primera generación. Sin embargo, lo invocado como expresión del Espíritu hace referencia a palabras que encontramos en boca de Jesús según el Evangelio de Marcos, acerca de que en los últimos tiempos surgirán embaucadores (Mc 13:5 y par.). Similar advertencia encontramos en la 1 Juan (4:1). Pero cambia drásticamente el motivo del engaño: ya no es referido a la presencia del Cristo, sino a ciertas prácticas que podrían ser consideradas rituales, o conductas ascéticas. La apelación a la autoridad del Espíritu es acompañada con una alusión a los "últimos tiempos", también infrecuente en las pastorales. La conjunción de estas dos expresiones extrañas para la epístola están marcando que el autor debe apelar a cierta fuente de autoridad y oportunidad particular para lo que ahora va

⁴Un texto muy importante en este sentido es 1Tm 6:3-19. No lo trato aquí dado que ya lo expongo ampliamente en mi artículo de RIBLA, N° 51, 2005.

a decir. Pues aquí aparecen explícitos los contenidos de algunas de las conductas que va a combatir.

La apelación a los tiempos escatológicos muestra que la expectativa del fin de la presente era no se ha perdido totalmente. La aparición en la comunidad de quienes hacen abandono de la fe para seguir otras prácticas y doctrinas, evoca en el autor el anuncio de los tiempos finales, la tensión escatológica. No sólo hay que confrontar con un “afuera” que no ha dejado de ser totalmente hostil, sino también con un “adentro” que ya no es unívoco. ¿De dónde vienen, sociológicamente hablando, estas rupturas? ¿Quiénes son los que, habiendo integrado la comunidad cristiana, ahora se apartan de ella por cuestiones de comida y matrimonio? El judaísmo rabínico debe ser descartado por varias razones. En primer lugar, si bien mantenían la pureza ritual alimentaria, no hay ningún indicio de que prohibieran el matrimonio; por el contrario, los rabinos debían alentarlos y ellos mismos eran presionados para formar una familia. Por otro lado, difícilmente tuviera una influencia decisiva en las comunidades pospaulinas, si bien, como vimos con respecto a la lista de vicios, hay una cierta permeabilidad a su interpretación de las escrituras. Hacia fines del primer siglo otros grupos judaicos, de tipo apocalíptico, difícilmente alcanzarían influencia fuera de la región de Judea/Palestina, y los esenios habían prácticamente desaparecido, por lo que no tiene sentido pensar que esto fuera una influencia judaica. Los otros candidatos que se presentan, y a los cuales se refieren la mayoría de los comentarios, serían los grupos gnósticos, especialmente el gnosticismo de tendencia ascética.⁵ No entraremos acá en la difícil cuestión de la génesis y evolución de los gnosticismos, tema que está lejos de estar resuelto. Pero más allá de las cuestiones doctrinales, ¿cómo se componían y qué amenaza constituyen en la iglesia?

⁵ Así, por ejemplo, Norbert Brox, en K. Staab y Norbert Brox *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*. Barcelona, Editorial Herder, 1974, 522-4; también los otros comentarios ya citados hacen referencia a distintas formas de gnosticismo.

Lo que le preocupa al autor de las pastorales presenta dos frentes: uno, el hecho de que algunos dejan la comunidad. Entre estos hay algunas viudas (5:15), algunos supuestos maestros (1:6-7), Himeneo y Alejandro (1:20; hay otros varios nombres propios en 2Tm), estos últimos por decisión de Pablo –según el autor de la carta. Este “desgranamiento” de la comunidad contradice la expectativa de una comunidad misionera que quiere asentarse como “columna y baluarte” de la verdad (1Tm 3:15). Su testimonio evidentemente se resiente si comienza a sufrir la erosión de quienes la abandonan. Esto presenta dos posibilidades: algunos buscadores de novedades, que habiendo llegado al cristianismo les parece insuficiente en su mera propuesta de una ética de la vida cotidiana, y necesitan los anclajes de una religiosidad más visible, con ritos y prohibiciones claras, al modo de los cultos místéricos de la época. O, por otro lado, en una segunda o tercera generación, quienes ya son cristianos por “herencia” y ahora son atraídos por otras formas, en una búsqueda de integrarse más al medio religioso envolvente, con sus patronazgos, gremios, asociaciones y *collegia* que brindaban una figuración social que el cristianismo no podía ofrecer. El hecho de que se refiera a enseñanzas de demonios mostraría que nos encontramos más cercanos a la religiosidad de los misterios o de los cultos oficiales. En estos también aparecen cuestiones de comida y sacerdocios célibes (así, las vestales en el culto romano, o los sacerdocios de Cibele o de Isis, entre los más divulgados en la zona de Asia Menor).

Es evidente que el autor de las pastorales quiere que la iglesia se vuelva un lugar para la familia, un espacio de vida cotidiana, no para cristianos convertidos de a uno y en conflicto con su entorno. Quienes culpan a las pastorales de individualismo no han descubierto que el verdadero núcleo de la ética propuesta por el autor es una ética familiar,⁶ del cuidado familiar: una familia en torno a una

⁶ Este tema ha sido desarrollado extensamente por David C. Verner, *The Household of God, The Social World of the Pastoral Epistles*. Chico, California: Scholars Press, 1983. Sus aportes y estudio del ambiente familiar en la sociedad grecorromana son muy útiles, si bien discordamos en algunos puntos de sus conclusiones.

mesa. Probablemente esto ha llevado a que con ojos de modernidad esto sea llamado “aburguesamiento”. Pero este sentido de familia es un núcleo cultural mediterráneo de mucha importancia. Lo que el autor está diciendo es que, lejos de quebrar con la vida cotidiana de los que adhieren a la fe cristiana, esta la reorganiza éticamente. En realidad la iglesia se constituye en una gran familia que soporta a las familias que la constituyen. Por ello también es que le preocupan las deserciones, especialmente si esta es de los hijos o hijas de los creyentes.

Esta preocupación por la vida familiar se expresa en toda la carta. Ya en la lista de vicios hemos señalado la mención de parri y matricidas y el énfasis puesto en la condena del adulterio y el “coito con varones” y los que destruyen la familia traficando a personas libres como esclavos. En esta visión pondera la posibilidad del matrimonio incluso de las viudas jóvenes (5:14 –contra la recomendación de Pablo en 1Co 7: 39-40, ¡también invocando el Espíritu de Dios!), destacando, contra las corrientes antigámicas, el lugar de la mujer como madre (2:15) en oposición a la ostentación glamorosa de riqueza por parte de las mujeres de las clases dominantes (2:9)⁷. Los requisitos familiares están incluidos como dato fundamental para la función de *episcopos* y diácono. La responsabilidad familiar es central en las recomendaciones acerca del cuidado de las viudas (cap. 5). El lenguaje de todo ese capítulo se articula desde la metáfora familiar.

La vida doméstica era fundamental para las iglesias, que tenían en las casas su lugar de reunión. Ya desde la época de Pablo, como se aprecia, por ejemplo, en la Carta a Filemón, las casas habían adquirido una dimensión

⁷Las mujeres de las clases superiores, los “*ordines*”, procuraban evitar los embarazos para preservar la salud y la figura. Esto llegó en algún momento a un extremo tal que el mismo emperador dirigió un discurso al senado alentando a los senadores a que tuvieran hijos con sus mujeres, e instituyendo premios especiales para quienes tuvieran tres hijos legítimos.

fundamental como ámbito de testimonio. La importancia de que “toda la casa” se una en la nueva fe, como se refleja en el libro de Hechos (las conversiones de toda la casa, caps. 10 y 16), es decisiva para la subsistencia de las comunidades (en contraste con los problemas ocasionados por la adhesión de solo uno de los cónyuges, 1Co 7:12-17). La prohibición de casarse, o la imposición de leyes dietarias que separan a la familia en la mesa aparecen, pues, no sólo como un rigorismo ético inconducente o una práctica esotérica vinculada a círculos gnósticos o místéricos, o como una facción sectaria incompatible con el universalismo propuesto en la misión, sino, fundamentalmente, como una amenaza a la vida de la Iglesia y la integridad de su testimonio.

Por ello se reivindica la bondad de la creación: el mundo es un buen lugar para vivir, si lo aceptamos con acción de gracias. Los argumentos de Gá 2 y Ro 14 han quedado como cosa del pasado: la invitación actual es a incorporar a toda la comunidad en la mesa única con acción de gracias. Las leyes dietarias aparecen como una fuente de división que debe evitarse, que termina por introducir elementos disociadores y promover la hipocresía. La comunidad busca ahora poder integrarse como fuerza evangelizadora, como fuerza ética. La revolución propuesta es una revolución ética que se diferencia del entorno imperial no por prácticas esotéricas sino por una dinámica vital al alcance de todos.

Es importante destacar la ponderación de la buena creación de Dios. Esto puede ser interpretado con resonancias antignósticas, contra el dualismo idealista o protomaniqueo que aparece en algunas corrientes de finales del primer siglo. Pero sobre todo conviene evaluarlo como afirmación en si misma: el mundo es santificado (palabra fuerte en este sentido) por la presencia de la palabra de Dios y la oración de los y las creyentes. La vida cotidiana conoce el gozo de disfrutar lo bueno que Dios ha creado, de aprovechar íntegramente todos sus dones, con reconocimiento de su origen bueno. El sentido agónico

de la comunidad, sus conflictos con el entorno, no deben llevarla a una visión “ultramundana” o a un desprecio de la realidad material. El mundo es un don de Dios, y los males provienen, no de su uso, sino de la ambición desmedida de quienes acumulan todo negándole a los demás lo necesario para su vida (1Tm 6:8-10). Por eso, quienes son alcanzados por la misión y disponen de bienes de este mundo los usarán bien al compartirlos, al hacerlo bienes de toda la comunidad por su generosidad. Esto, y no un escape a la realidad social y material, construye la comunidad del futuro y les da su lugar en ella (6:17-18).

3. Una teología para la vida cotidiana

¿Adaptarse a este mundo injusto? ¿Disminución de las exigencias éticas y aburguesamiento de las iglesias? ¿Abandono de una escatología apocalíptica y de las opciones contrahegemónicas? Ciertamente puede encontrarse algo de cada uno de estos renunciamientos en esta epístola, si los buscamos con estos criterios. Pero también puede leerse como un esfuerzo por dar respuesta a situaciones concretas de la vida cotidiana en una iglesia que va dejando de ser de pequeños grupos escogidos, que va incorporando nuevas experiencias y generaciones, que debe consolidar el espacio de construcción comunitaria. En la composición de esta iglesia en crecimiento aparecen componentes de distinto origen y posición social, sectores que entran en conflicto por los espacios de poder, tendencias diversas que buscan captar la mayor cantidad de personas para sus grupos, ciertas disputas por los modos de organización que respondan a los distintos intereses y oficios en juego. Por otro lado, también se dan las señales de un cierto desgranamiento que aflige al autor.

No es posible la continuidad de la tarea misionera si no se da un cierto ordenamiento que controle estos conflictos. ¿Cómo hacerlo, sin asimilarse totalmente a la situación social del entorno, por un lado, y sin convertirse en un grupo esotérico o en un culto más de los tantos que circulan

por la región? Ese es el desafío que enfrenta el autor de 1 Timoteo. Y decide resolverlo por el lado de la afirmación del núcleo de las familias que forman la comunidad, por asegurar una ética familiar que se muestre en la vida cotidiana. En eso suena conservador, en cuanto su paradigma de vida familiar sigue las pautas de la tradición judaica o de la casa helénica, destacando la subordinación de la mujer, su papel como “esposa y madre” (aunque puedan acceder al ministerio de diácono en la comunidad, 1Tm 3:11, e incluso –aunque improbablemente– de presbíteras, según se interprete 5:2). Lo mismo ocurre con el lugar de los esclavos. La jerarquía doméstica se mantiene (en contraste con la propuesta de Pablo en Filemón), aunque aquí, contra lo que ocurre en los tratados domésticos del mundo grecorromano, para asegurar ese orden no se apela directamente a la imposición autoritaria del dueño de casa, sino a la voluntad y testimonio de los esclavos.

En este sentido la carta bien ha sido llamada “pastoral”, pues su preocupación es más el cuidado y ordenamiento del rebaño que hacer resonar una voz profética contra las injusticias del mundo. Reconoce que su sociedad ha desviado el camino, y lo destaca con su lista de vicios, con su crítica a los grupos que hacen ostentación de la riqueza, o a los que por su “amor al dinero” son los generadores de todos los males. Confronta también con los que quieren hacer de la fe cristiana un culto más, dotarlo de los rituales y prácticas diferenciadoras. Su identidad será una identidad moral, de allí su preocupación por mostrar al conjunto social la naturaleza ética del compromiso de fe, sea por medio de sus obispos (3:7) o por los esclavos (6:1). Fundamentalmente el testimonio no dependerá, entonces, de carismáticos iluminados, sino de la riqueza de la vida cotidiana de la comunidad de fe, y de las familias en las que se sostiene. Este será el núcleo de su reflexión teológica y el centro de su visión de la relación iglesia-mundo-misión.

Elsa Tamez

La estrategia retórica en 1Timoteo 2.9-3.1a

Introducción

La primera carta a Timoteo tiene 6 capítulos en los cuales se presentan varias temáticas. Sin embargo, después de leer toda la carta en una sola sentada, los textos que quedan resonando en la mente son apenas 7 versículos: aquellos que hablan sobre la mujer en 2.9-3.1. Esto lo he comprobado en cursos y talleres cuando pregunto de qué habla el autor de 1Timoteo. Generalmente las personas no responden como primer tema el de otras enseñanzas, a pesar de que el autor habla con frecuencia de ellas, e incluso en más ocasiones que sobre las mujeres. Las personas repiten las palabras de 1Tm que exigen que la mujer no enseñe, que guarde silencio con toda sumisión. Esta experiencia me ha llevado a preguntarme la razón por la que permanecen, resonando en la mente, estos textos. Quiero aprovechar esta oportunidad de dedicarle a Irene Foulkes este artículo, para intentar descubrir ciertas técnicas retóricas empleadas por el autor de 1Tm. Escojo este camino porque fue Irene quien me ha enseñado a detenerme en los textos para penetrar en su misterio y poder.

Los textos tienen fuerza. Su fuerza puede proceder de distintos factores, uno de ellos, el más importante, es la forma como se organiza el discurso. La retórica estudia las técnicas y estrategias utilizadas en el discurso. El fin de la retórica, sabemos, es el de persuadir a los lectores y convencerlos de que el punto de vista de quien expone o escribe es el que se debe acoger. Esto supone una situación previa, una "situación retórica" que pide una respuesta. La respuesta busca ganar a los lectores intentando afectarlos con su discurso, es decir, quiere provocar "reacciones, emociones, convicciones" para que cambien de actitud y se adhieran al punto de vista de quien responde a la situación retórica".¹ Esto se hace en el acto mismo de la comunicación discursiva. Una respuesta de la audiencia favorable al autor dependerá de la habilidad retórica de este en el manejo del discurso y de la situación.

En este artículo procederemos de la siguiente manera: iniciamos haciendo el inventario semántico, observando las líneas de sentido y las implicaciones; continuamos observando la organización que hace el lector de ese inventario semántico, los bloques de significado y las implicaciones. Después observamos la forma en que articula los bloques de significado y las implicaciones de la articulación; concluimos con la estructura general de la instrucción, su significado e implicaciones.

Aclaremos desde ya que no vamos a ahondar en lo que implica para las mujeres hoy, o en una relectura para hoy, ni en la reconstrucción de la situación de la comunidad cristiana que provoca el texto, es decir, la "situación retórica", solo nos concentramos en los mecanismos de la composición del discurso.

¹Cp. Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

1. Líneas de sentido desde los verbos

Comencemos con el inventario semántico siguiendo a Wilhelm Egger. Veamos en ese inventario ya las líneas de sentido alineadas en verbos y sustantivos, acompañados de algunos complementos que contribuyen al sentido. El primer verbo no aparece pero se sobreentiende que es el mismo del v. 8, “deseo que” (Βούλομαι).

Verbos

Bloque 1

(Βούλομαι)	(deseo que)
κοσμείν	adornar(se)
πρέπει (ἐπαγγελλομέναις)	conviene (a las que profesan)

Bloque 2

(ἐν ἡσυχία) μανθανέτω	(ella) que aprenda (en silencio)
διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω	enseñar no permito
οὐδὲ αὐθεντεῖν	ni ejercer autoridad
εἶναι (ἐν ἡσυχία)	estar (en silencio)

Bloque 3

πρῶτος ἐπλάσθη	(Adam) fue formado primero
οὐκ ἠπατήθη	(él) no fue engañado
ἐξαπατηθεῖσα	(ella) siendo embaucada
(ἐν παραβάσει) γέγονεν	(ella) vino a estar (en transgresión)
σωθήσεται	(ella) será salvada
μείνωσιν	(ellas/ellos) permanecen

La posición de los verbos presenta un orden interesante. Los verbos de un obvio sentido imperativo aparecen en el centro, enmarcados al inicio y al final por verbos cuyo sentido es de menos fuerza imperativa (al inicio: modo indicativo, “deseo que”, y modo infinitivo, “adornarse”; al final: modo indicativo nuevamente y un subjuntivo, “permanecen”, que responde al condicional ἐάν “si”). Con respecto al mandato del autor (9-12) se percibe un sentido ascendente hacia un clímax en el centro: se comienza con un verbo implícito: (v.9) “deseo que”, el cual sirve de paraguas e inicia una cadena de dos verbos más

(adornarse, conviene), relacionados a la vestimenta de las mujeres; le sigue el imperativo “aprenda”, v. 11 y termina con una orden de negación extremadamente fuerte: “no permito que”, (v.12). Estos imperativos están relacionados no ya con la vestimenta sino con acciones y actitudes (enseñar, ejercer autoridad). Después de este clímax, el autor baja el tono para dar las razones del mandato: lo hace en modo indicativo, tiempo aoristo pasivo. Los sentidos de este modo y tiempo apuntan a lo establecido, lo dado, la autoridad de la evidencia histórica.

Si bien es cierto que los verbos indicativos del primer bloque conservan semánticamente cierto grado de mandato,² los verbos en imperativo del segundo bloque son extremadamente fuertes. *μανθανέτω* (que aprenda) es un imperativo en presente, lo cual, por su cualidad de continuidad, significa “que ella aprenda permanentemente”. Esto puede sonar interesante si el sentido apuntara a motivar a la mujer a que se forme continuamente, sin embargo, el texto cierra claramente esa posibilidad al explicitar sin tapujos la intención de apuntar hacia la manera como se debe aprender: “en silencio” (*ἐν ἡσυχίᾳ*). El término lo repite dos veces para que quede clara la instrucción. La frase verbal *διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω*, “no permito que enseñe” es extremadamente autoritaria. Remite a un sujeto que alude a su propia autoridad y poder sobre un grupo.

En síntesis, en términos generales, el orden sintáctico de los modos de los verbos que llevan el hilo de la argumentación sería así: indicativo para la vestimenta, imperativo para la prohibición de la enseñanza, indicativo para las razones teológicas y un condicional al final que añade más exigencias o que condiciona la salvación por la procreación. Más abajo analizamos con más detalle las implicaciones semánticas. Por ahora obsérvese cómo el

²Cp. Howard Marshall. *The Pastoral Epistles*. Edinburgh: T&T Clark, 1999, 443.

orden sintagmático (horizontal, de la sintaxis) es reforzado por un orden paradigmático (leído verticalmente), con ello se refuerzan los significados de la prohibición al liderazgo de las mujeres.

2. Líneas de sentido desde los sustantivos

Veamos ahora los sustantivos, algunos acompañados de términos aclaratorios. Veámoslos separados ya por género.

Sustantivos para las mujeres:

Bloque 1

γυναῖκας	mujeres
καταστολή (κοσμίῳ)	vestimenta (decorosa)
αἰδοῦς	pudor
σωφροσύνης	modestia
πλέγμασιν	trenzas (peinado ostentoso)
χρυσίῳ	oro
μαργαρίταις	perlas
ιματισμῶ (πολυτελεῖ)	ropa (costosa)
γυναῖξιν	mujeres
θεοσέβειαν	piedad
ἔργων (ἀγαθῶν)	(buenas) obras

Bloque 2

γυνή	mujer
ἠσυχία	silencio
ὑποταγῆ	sumisión
γυνακί	mujer
ἠσυχία	silencio

Bloque 3

(εἶτα) Εὔα	Eva (formada después que el varón)
γυνή (ἐξαπατηθεῖσα)	mujer (siendo embaucada)
παραβάσει	transgresión (ella cae)

τεκνογονίας (γυναικες)	parto, procreación (será salva por la maternidad) (mujeres, implícito del condicional permanecen)??
---------------------------	--

πίστει	fe
ἀγάπη	amor
ἁγιασμῶ	santidad
σωφροσύνης	modestia

Los sustantivos para los varones son mínimos, y todos en relación con las mujeres:

ἄνδρός	varón (ella no debe ejercer autoridad sobre el varón)
Ἀδὰμ	Adán (el fue formado primero que la mujer)
Ἄδὰμ	Adán (no fue engañado pero la mujer sí)

Es claro que el texto va dirigido a las mujeres, por esta razón es mejor concentrarnos solo en los sustantivos dedicados a ellas.

Observando solo los sustantivos encontramos cosas interesantes. Podemos dividir el inventario en tres bloques. El primero tiene que ver con la vestimenta. Esta vestimenta, a su vez, se puede dividir en tres partes: 9a, 9b y 10. A nivel semántico hay una estructura concéntrica de tipo A B A':

γυναίκας	mujeres	
καταστολή (κοσμίῳ)	vestimenta (decorosa)	A
αἰδοῦς	pudor	
σωφροσύνης	modestia	
πλέγμασιν	trenzas (peinado ostentoso)	
χρυσίῳ	oro	B
μαργαρίταις	perla	
ἱματισμῶ (πολυτελεῖ)	ropa (costosa)	
γυναῖξιν	mujeres	
θεοσέβειαν	piedad	A'
ἔργων (ἀγαθῶν)	(buenas) obras	

A y A' comienzan con el término "mujeres"; comparten términos relacionados semánticamente: pudor y modestia con piedad y buenas obras. Ambos bloques son presentados de forma favorable, es decir, esa es la forma en que las mujeres deben vestirse. El centro de este primer bloque (B), se concentra en la ostentación, la riqueza, y corresponde a la forma como las mujeres no deben vestirse. Esta estructura es importante porque señala un tipo de mujer a la cual se dirige el autor: mujeres ricas, benefactoras.³ Es significativo que para la instrucción sobre la vestimenta aparezca el término plural "mujeres" como marco de este primer bloque. Esto es porque el plural "mujeres" tiende a apuntar hacia lo concreto, lo real y cambiante.

Podemos deducir entonces que el autor tiene en mente a las mujeres concretas reunidas en la asamblea. El v.8, referido a los varones, indica muy probablemente un espacio litúrgico. Las tres partes de este primer bloque son dedicadas a la manera como las mujeres deben vestirse.

El segundo bloque es revelador en cuanto a la posición de las palabras y la reiteración:

γυνή ἡσυχία	mujer silencio	A
ὑποταγή	sumisión	B
γυνακί ἡσυχία	mujer silencio	A'

La palabra "mujer" se repite dos veces, así como el término "silencio". Estas dos palabras, repetidas dos veces cada una corresponden al marco que encierra el centro de este bloque 2 con un solo término: "sumisión". Nuevamente tenemos una breve estructura concéntrica tipo A B A' que encadena los términos

mujer-silencio/sumisión/mujer-silencio

³Cp. Elsa Tamez. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 2005, primer capítulo.

De manera que no es por azar que las palabras que más se graban en la cabeza del lector y siguen sonando a lo largo de la lectura de la carta, son justamente esas, reforzadas además por los imperativos que las acompañan. Recordemos además que dichos imperativos forman el centro de los bloques del inventario de los verbos. Hay pues una saturación de sentidos en contra del liderazgo de la mujer. Los estereotipos del concepto de mujer ideal se siguen reafirmando; a los de decoro, pudor, modestia y piedad del primer bloque se le agregan los de silencio y sumisión del segundo bloque.

Llama la atención que en este segundo bloque de sustantivos el término "mujer" aparezca en singular. Si en el primer bloque apareció dos veces en plural, aquí aparece también dos veces, pero en singular. Esta variación tiene significado importante. El término mujer es ya una abstracción, no se refiere a las mujeres concretas, ricas, de la comunidad cristiana, sino a la mujer en general; al ideal de mujer que las mujeres de la comunidad de Efeso deben seguir. En ese sentido, es fácil observar que en este bloque ya se empieza a dar un paso a la universalización de la instrucción. Si bien las mujeres ricas deben vestirse con modestia, todas las mujeres, ricas y pobres, deben guardar silencio y someterse.

El primer bloque apuntaba a la apariencia (vestimenta no ostentosa); el segundo bloque a la manera como la mujer debe expresarse, a sus actos. Ahora en el tercer bloque se apuntará a la manera de ser de la mujer.

En efecto, el tercer bloque alude a la manera negativa de ser de la mujer. El bloque puede dividirse en tres partes: la primera alude a la manera de ser de la mujer a causa de Eva, la segunda parte propone una solución a esa manera de ser y la tercera condiciona esa propuesta de solución aludiendo a una práctica devota. Las tres partes serían las siguientes:

Εύα γυνή παραβάσει	Eva mujer transgresión	A
τεκνογονίας	parto, procreación	B
πίστει ἀγάπη ἁγιασμῶ σωφροσύνης	fe amor santidad modestia	A'

La primera parte del tercer bloque continúa usando el singular mujer, pero con un grado de universalización mayor, empleando los sustantivos: Eva – mujer – transgresión. Esta es una cadena semántica de estigmatización común para las mujeres. El hecho de que el término mujer esté en el centro de “Eva” y de “transgresión” invita a que el lector sinonimice los tres términos: mujer equivaldría e a Eva y a transgresión. De hecho, el autor en su discurso sinonimiza “Eva” y “mujer” en el v. 14; una mujer que, por ser embaucada, transgrede.

Los términos dicen más cuando sabemos las acciones verbales que les acompañan:

(εἶτα) Εύα	Eva (formada después que Adán)	A
γυνή (ἐξαπατηθεῖσα)	mujer (siendo embaucada)	B
παραβάσει	transgresión (ella cae)	A'

Desnudemos la argumentación. Detrás de estos tres términos están tres conceptos: el de la inferioridad de Eva (por ser creada en segundo lugar), el de la vulnerabilidad de la mujer (para ser embaucada) y el peligro permanente de transgresión, porque la mujer incurrió en ella.

Obsérvese cómo el autor en esta parte del bloque da un paso más a la universalización. La ascendencia se presenta en el correr de los tres bloques: mujeres / mujer / Eva. En efecto, en este tercer bloque el autor se va hasta Eva, la primera mujer y madre de los vivientes. Esto indica que

toda mujer es igual a Eva y se comporta como la Eva del Génesis. Ella es inferior, ella fácilmente es embaucada y por eso puede incurrir en transgresión en todo momento. Conclusión deducida: la mujer de todos los tiempos no puede enseñar en la iglesia ni ejercer autoridad sobre el varón, quien, por posición contraria habría que afirmar que él es superior, firme en sus convicciones -pues no se deja engañar- y por lo tanto no transgrede.

Así se observa en la lectura sesgada que el autor hace del Gn 3 cuando compara a Eva con Adán. El es superior, pues es formado primero, el no fue engañado (el término griego ἠπατήθη no tiene el prefijo que intensifica el “ser engañado”), pero ella sí fue “requeteengañada”, (el término “engañar” tiene un sufijo que lo intensifica: ἐξαπατηθεῖσα). Ella transgredió. El autor no indica que Adán no transgredió porque sabe que sus lectores conocen la complicidad de Adán. Sin embargo, queda en la mente la tradición, conocida ya, de que Adán transgredió por culpa de Eva. Conclusión deducida: si se permite que la mujer enseñe y ejerza autoridad sobre el varón (v.12), se corre el peligro de que todos los varones y las mujeres incurran en transgresión.

En la carta existe la gran preocupación de las enseñanzas extrañas, y probablemente para el autor las mujeres pueden ser engañadas con facilidad por quienes las promueven. El otro lado de la conclusión es que los varones son los únicos capaces de ser líderes de la comunidad cristiana.

La segunda parte del tercer bloque semánticamente corresponde a un solo término. Alude a una posible salida a esa manera negativa e intrínseca de ser la mujer. La salida también alude a algo natural en las mujeres, que el autor ve positivo: la procreación.

τεκνογονίας parto, procreación (será salva teniendo hijos)

La afirmación sobre la salvación no identifica con claridad el sujeto: puede ser ella o Eva. Algunos creen que se refiere

a Eva, y que la descendencia sería la de Jesucristo.⁴ Sin embargo, lo más probable es que el autor aquí pase a hablar de la mujer en sentido genérico, teniendo en mente a las mujeres de su comunidad cristiana. Que la mujer sea salva gracias a la maternidad plantea problemas teológicos hoy día, sin embargo, en el contexto de la carta,⁵ esta propuesta de salvación encaja perfectamente, ya que el autor está contra las otras enseñanzas que ven con malos ojos el matrimonio. En 4.3 dice: “ellos prohíben el matrimonio”. Además, como el autor está imponiendo los códigos domésticos a la iglesia, las mujeres deben sujetarse al marido en su casa, y a los líderes varones en la iglesia.⁶

La tercera parte del tercer bloque añade una condición a la manera ser, biológica, de la mujer (ella gesta hijos). La argumentación que se percibe es la siguiente: si ella por ser mujer es vulnerable y por lo tanto transgresora, tiene la ventaja de poder engendrar para su propio bien, sin embargo, no esto no es suficiente, a esa cualidad de las mujeres gracias a su naturaleza, hay que añadir otras cualidades que tengan que ver más con el comportamiento que debe seguir: fe, amor, santidad y modestia:

(γυναίκες)	(“mujeres”, implícito del condicional permanecen)
πίστει	fe
ἀγάπῃ	amor
ἁγιασμῷ	santidad
σωφροσύνης	modestia

El término mujeres no aparece, sino que aparece solo el verbo “permanecen” en plural, el cual exige un sujeto en plural. En las dos partes anteriores se refirió al sujeto Eva o mujer en singular. Exegéticamente, pues, resulta

⁴Cp. George W. Knight III. *Commentary on the Pastoral Epistles*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, 164.

⁵La mayoría de los eruditos concuerda en que la carta fue escrita hacia finales del primer siglo o principios del segundo bajo el pseudónimo de Pablo.

⁶Cp. 1Tm 3.4-5, 14; 5.14.

problemática la identificación del sujeto de la expresión verbal condicional “si permanecen”, plural. Los lectores tienen que escoger entre los hijos nacidos por el parto o las mujeres que dan a luz. Lo más probable parece ser que se refiera al comportamiento de las mujeres. Sería demasiado pedir a las mujeres que, para que alcancen la salvación, además de que tengan hijos, estos deben ser buenos hijos.

Optamos por el sujeto mujeres en plural. Si es así, se constata que el autor otra vez se refiere a las mujeres concretas de carne y hueso como lo hizo en el primer bloque. De esta manera volvemos al inicio de toda la instrucción.

Así, pues, la tercera parte del tercer bloque se conecta con el primer bloque de tres distintas formas: 1) al hacer referencia a ellas, las mujeres, aunque no aparezca el término aquí, 2) al emplear el término *σωφροσύνης*, “modestia” y 3) al aludir a algo relacionado a la devoción como también aparece en el primer bloque con respecto a la vestimenta. Decoro, pudor, modestia piedad, buenas obras corresponden, en cierto sentido, a fe, amor santidad y modestia. Con este final e inicio conectados podemos observar cómo la instrucción sobre la prohibición a enseñar y estar sobre el varón, más la afirmación de la salvación a través de la maternidad, se refuerzan con la exhortación a la devoción. La religiosidad, o práctica devota de las mujeres sería, así, el único rol de la mujer en la comunidad cristiana.

3. Líneas de sentido desde la articulación de la estructura

Hasta aquí presentamos dos series de bloques (uno de sustantivos y otro de verbos) en los cuales, tanto por su posición sintagmática y paradigmática, todos los sentidos producidos por las palabras se refuerzan mutuamente para consolidar el mandato contra el liderazgo de las mujeres las mujeres. Ahora veamos cómo la articulación de los bloques también aporta a dicha saturación de sentido.

Si observamos el esqueleto a través de los sujetos, conjunciones y preposiciones, vemos que la instrucción es verdaderamente compacta.

γυναῖκας (mujeres)		ἐν μετά καὶ	en con y
	μὴ (no)		
		ἐν καί ἢ ἢ	en y o, ni o, ni
	ἀλλ' (sino)		
γυναῖξιν (mujeres)			
γυνή (mujer) en		ἐν ἐν	en
γυναικί (mujer)	οὐκ (no)		
	ἀλλ' (sino)	οὐδέ ἐν	ni en
γάρ, (porque) Εὔα (Eva) (Ἀδὰμ Adán)	οὐκ (no) δέ (pero)		
γυνή (mujer)		ἐν	en
	δέ (pero)		
γυνή (mujer) (γυναικέες) (mujeres)	ἐὰν (si)	ἐν καί καί μετά	en y y con

En la estructura se observan también tres bloques de sentido. Los primeros dos tienen que ver con la instrucción sobre el vestir y el comportamiento, el tercer bloque da la

razón teológica de la orden. El primer bloque, enmarcado con el plural mujeres, y dividido en tres exhortaciones articuladas con las preposiciones y conjunciones escritas arriba, presenta el siguiente movimiento: cómo deben vestirse, cómo no deben vestirse, y, nuevamente, cómo deben vestirse (con alusión a la devoción religiosa). La segunda instrucción, sobre el comportamiento, asume el mismo movimiento, utilizando dos veces el término mujer, pero ahora en singular: lo que la mujer debe hacer (aprender en silencio), lo que no se le permite hacer (enseñar y ejercer autoridad) y lo que debe hacer (estar en silencio). El tercer bloque, articulado con la partícula γάρ (porque) que da razón sobre todo lo de la instrucción anterior, presenta un movimiento diferente con cuatro microsecuencias de sentido: un orden entre los géneros ya dado; lo que les aconteció a Adán (algo positivo) y a Eva (algo negativo), lo que le sucederá ella (la mujer) al ser madre y la condición para que les suceda a las mujeres (con alusión a la devoción religiosa, como en el primer bloque).

Toda la instrucción termina con la frase solemne πιστὸς ὁ λόγος (3.1a),⁷ que literalmente significa “palabra fiel es esta” y que podría traducirse así: “esto es muy cierto”. Con esta frase solemne, la cual siempre ocurre en 1Timoteo en contextos sobre salvación, se cierra con broche de oro este mandato del autor, que no deja una rendija para que las mujeres que quieran ser líderes, escapen de ese mandato. El único medio sería la rebeldía.

De acuerdo a Schüssler Fiorenza los textos paulinos -y postpaulinos- presentan un “ethos hegemónico” en la antigüedad con respecto a la imagen de marginación contra la mujer. Hoy día esta imagen negativa, fundada de acuerdo a los códigos domésticos, sigue vigente. Hemos visto cómo la habilidad retórica del autor colabora en la configuración y consolidación de esta imagen, pero surge

⁷Seguimos la división de la cuarta edición del texto griego de la SBU.

una pregunta: ¿puede esa misma retórica presente en los textos afectar de la misma manera a los lectores y lectoras de hoy? Sabemos que lo ha hecho a través de la historia de las iglesias, pero que ha habido mujeres –y también hombres- que no han aceptado la instrucción. Ahora, cuando las mujeres se han convertido en Maestras, como Irene de Foulkes y muchas otras, nos preguntamos, ¿puede este mismo discurso atraer a la audiencia para ganarla o no será más bien que un discurso así, genera lo contrario? Por mi experiencia en los talleres, me inclino por lo segundo. ¡Y qué bueno!

Juan Stam

Apocalipsis 12 y la mujer latinoamericana

Introducción

El capítulo doce del Apocalipsis presenta una narrativa sumamente dramática de una lucha desigual entre una mujer encinta y un feroz dragón con hambre. Es la historia de una mujer acosada por las fuerzas de maldad en su más extrema realidad. Comienza con dos “señales en el cielo”, lo que nos avisa de antemano que el relato será simbólico, con significado trascendental y arquetípico. Para este ensayo, nos interesan los versículos 1-6:

¹Apareció en el cielo una señal maravillosa: una mujer revestida del sol, con la luna debajo de sus pies y con una corona de doce estrellas en la cabeza. ²Estaba encinta y gritaba por los dolores y angustias del parto. ³Y apareció en el cielo otra señal: un enorme dragón de color rojo encendido que tenía siete cabezas y diez cuernos, y una diadema en cada cabeza. ⁴Con la cola arrastró la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Cuando la mujer estaba a punto de dar a luz, el dragón se plantó delante de ella para devorar a su hijo tan pronto como naciera. ⁵Ella dio a

luz un hijo varón que gobernará a todas las naciones con cetro de hierro. Pero su hijo fue arrebatado y llevado hasta Dios y hasta su trono. ⁶Y la mujer huyó al desierto, a un lugar que Dios le había preparado para que allí la sustentaran durante mil doscientos sesenta días.

El Apocalipsis bien podría haber terminado con la séptima trompeta, en que “el reino de este mundo ha pasado a ser de nuestro Señor y de su Cristo” (11:15) y “ha llegado tu castigo, el momento para juzgar a los muertos” (11:18). Los once primeros capítulos del Apocalipsis hubieran constituido un mensaje muy coherente y completo, con su clímax en la séptima trompeta. Del capítulo doce en adelante, Juan vuelve a contar lo que es básicamente la misma historia desde un ángulo muy distinto. En el interludio entre la sexta trompeta y la séptima, Dios renueva la vocación profética de Juan, pero ahora, a diferencia de la primera mitad del libro, Dios le llama a profetizar “sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes” (10:11). Ese mandato, Juan lo cumple en la segunda mitad de su libro.

La fórmula cuatropartita de 10:11 es muy típica en Apocalipsis,¹ pero casi siempre aparece distinta, y sólo en 10:11 incluye “reyes” (en lugar de “tribus”).² Ese hecho, que no puede ser casual, intensifica notablemente la

¹La fórmula ocurre en 5:9; 7:9; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15.

²Juan Stam. *Apocalipsis: Comentario Bíblico Iberoamericano, Tomo II*. Buenos Aires: Kairós, 2003, 281-282: El libro de Daniel repite ocho veces una fórmula similar pero tripartita, siempre en la misma orden (pueblos, naciones, y lenguas: Dn 3:4,7,29; 4:1; 5:19; 6:25; 7:14; cf. Jdt 3:8), derivada evidentemente de la terminología del imperio persa. Juan lo cambia en fórmula cuádruple, probablemente porque el número cuatro simboliza al mundo entero. Este origen en la terminología del gobierno persa explica también la inclusión de “lenguas”, ya que era un imperio plurilingüe. El Apocalipsis incluye “lenguas” en la fórmula, aunque Juan nunca profetizó sobre ningún grupo lingüístico. Los decretos persas naturalmente incluyen “todos” con la fórmula (excepto Dn 3:4); en otros contexto y con otro sentido, Ezequiel habla más bien de “muchos pueblos” (Ez 3:6). En Ap 10:11 tenemos la única vez que la fórmula dice “muchos”.

concentración política de la vocación de Juan para el resto del libro, y es precisamente lo que procede a hacer: denuncia, sin ambages ni pelos en la lengua, al imperio romano y a sus emperadores.³ Sin esa clave política, anunciada ya en 10:11, es imposible entender bien los capítulos 12-22.

Podemos identificar en los cap. 12-19 por lo menos cuatro temas y propósitos de este macro-bloque textual: a) ofrecer un análisis y una crítica proféticos de la política de su época; b) articular una teología de toda la historia humana como lucha entre Dios y el diablo, desde la creación del mundo (Génesis 3:15) hasta la nueva creación; c) explicar el porqué de la persecución de los fieles cuando sabemos que Cristo ya venció y el diablo está derrotado; y finalmente, d) infundir esperanza por insistir una y otra vez en el triunfo final del reino de Dios. En ese contexto, el relato del parto de la mujer es la introducción a todo el resto del libro y la clave central a su sentido y mensaje.

En la narración de 12:1-6, 13-16,⁴ figuran tres personalidades centrales: la mujer, el dragón y el niño. El texto dice explícitamente que el dragón representa al diablo, la antigua serpiente (12:9-10), y la alusión al Sal 2, que a la época se interpretaba mesiánicamente (12:5), nos

³ Stam, 281-282. En las profecías con que Juan cumple esta renovada comisión profética, hablará específicamente de siete emperadores romanos junto con un octavo (17:10-11), además de “los reyes de la tierra” en general (16:14; 17:2; 17:18; 18:3,9; 19:19; cf. 21:24), “los reyes del oriente” (16:12) y otros diez reyes (los cuernos de la bestia, 17:12), aparentemente aliados y súbditos del gobierno imperial. Anunciará también dos “guerras mundiales”, el Armagedón (14:20; 16:16; 19:11-21) y el ataque abortivo de Gog y Magog (20:8-10). Nada de esto es de fácil interpretación, pero es claro que en su conjunto constituye un mensaje profético sobre reyes y reinos de ayer, hoy y mañana.

⁴ Por razones de espacio omitimos el episodio de 12:7-12; ver Ricardo Foulkes. *El Apocalipsis de San Juan*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1989, 137-138; Pablo Richard. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José: DEI, 1994, 128-130; G. B. Caird. *The Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row, 1966, 31-33; y también la extensa exposición en Stam, *Tomo IV*, al salir pronto (2006).

permite entender que el niño es Jesús. El significado simbólico de la mujer es más complicado y muy discutido. La mejor conclusión es que el simbolismo de ella funciona en varios niveles. En el nivel fundamental ella es Eva, la mujer de Gn 3:15 cuya prole luchará en dura lid contra la serpiente, lo cual es precisamente lo que ocurre en este capítulo del último libro de las escrituras. Ella representa también a Israel, o más exactamente a Sión, la parturienta que engendra al Mesías (Is 26:15-18; Jer 4:31; Miq 4:9-10).⁵ Bien puede representar también a María, como madre biológica de Jesús, pero una María que grita con dolores de parto (12:2) y tiene otros hijos (12:7). Por otra parte, después de la ascensión del niño a su trono (12:5), la mujer se transforma en símbolo de la iglesia perseguida (12:6,13-17).⁶

Aunque el dragón se presenta en este pasaje como feroz y muy temible, devorador de niños, de hecho nada le va bien. Espera, con agua en la boca, el nacimiento del niño (su rival), pero el niño apenas nace y es arrebatado al cielo; en vez de terminar dentro del estomago del malvado dragón, el niño termina sentado en el trono del universo (12:5). A continuación sigue una batalla en el cielo,⁷ en la cual Miguel le da al dragón “la madre de todas las derrotas” y lo lanza violentamente a la tierra (12:9-10). ¡Segundo fracaso! Entonces intenta vengarse con la mujer, la madre del niño, pero a ella le salen alas y va volando a un lugar de refugio (12:13-14). ¡Derrotado otra vez! En seguida vomita un gran chorro de veneno diabólico,⁸ pero

⁵ A diferencia de este pasaje, el Antiguo Testamento, aunque describe a Israel como encinta y con los dolores de su parto, nunca lo describe con las glorias celestiales de Ap 12:1-2 ni los simbolismos astrales, lo cual hubiera sido muy ofensivo para la mentalidad hebrea.

⁶ Ni Israel ni María fueron perseguidos de la forma descrita en este texto, por lo que tiene que señalar a la iglesia. De todas maneras, sólo esa interpretación de la última fase del simbolismo de la mujer cuadra con el tema y el propósito del pasaje, de interpretar teológicamente la persecución de los creyentes.

⁷ Una posible interpretación de 12:7 es que el dragón persiguió al niño con intención de secuestrarlo, pero no lo logra.

⁸ El texto no dice que fue veneno, ¿pero qué otra cosa podría salir de esa boca? (12:15; cf. 16:13).

la tierra misma “abrió su boca” y se tragó ese amenazante río. Ahora, totalmente frustrado y furioso, el diablo determina una nueva estrategia para atacar a los demás hijos de la mujer (cristianos contemporáneos del libro) por medio de las dos bestias (Ap 13; en primer término, el imperio romano y el sistema de idolatría imperialista).

Cuando este relato se lee en ese contexto histórico, es imposible no reconocer que tiene mucho significado para nuestra vida, ahora que vivimos bajo otro imperialismo unipolar mundial. También, en la forma de expresarse que tiene Juan, podemos percibir ciertos principios y presupuestos con un mensaje hoy en cuanto a las mujeres en nuestro mundo moderno, y específicamente las mujeres de América Latina.⁹ A eso queremos dedicar el resto de este ensayo.

1. La historia de una madre sola

Lo primero que nos llama la atención es que para este mensaje tan trascendental, Juan comienza narrando la historia de una madre sola. Ahí, gimiendo y retorciéndose en sus dolores de parto frente al monstruoso dragón, ella se encuentra absolutamente sola, aislada, abandonada, sin nadie a su lado. En todo el relato no aparece José ni otros defensores de ella, ni tampoco otras mujeres solidarias con ella. Sólo la acompaña en el escenario su horrendo enemigo, el dragón, y no le quedarían dudas a ella de cuáles eran las intenciones de ese malvado monstruo.¹⁰ Ella gritaba,

⁹ Estas contextualizaciones no pretenden ser estrictamente exegéticas ni se proponen como palabra inspirada de Dios. Tampoco pretendemos que Juan mismo estuviera pensando en todo esto, ¡o que Juan también fuera feminista! La intención del capítulo, como acabamos de explicar, fue otra. Pero creemos encontrar presupuestos y valores detrás del texto, sin los que Juan no hubiera podido escribir lo que escribió, y que es legítimo explicitar lo que en el texto queda implícito. Es más, ¡creemos que Juan hubiera entendido nuestro análisis y hubiera estado muy de acuerdo!

¹⁰ Este relato es la culminación de un paradigma que va desde Faraón hasta Herodes y pasa por los sacrificios infantidas a Moloc, reinterpretado radicalmente por el relato del sacrificio de Isaac por Abraham. Esa sed del diablo por la sangre de niños era ya muy conocida.

pero sólo el dragón escuchaba su clamor y lo escuchaba con la malévola satisfacción de quién estaba al punto de devorar a la criatura.

Claro, sabemos bien que ella no estaba sola, que Dios estaba con ella y la iba a amparar, ¿pero lo sabía ella? Dios sólo aparece en el relato después; la narrativa destaca con sumo dramatismo la absoluta soledad de la mujer. Aun cuando Dios interviene para rescatar al bebé, ¿lo habrá entendido ella?¹¹ Nada indica que sí. Lo que ella debe de haber sentido, en la angustia de su soledad, probablemente era también la ausencia de Dios, igual que el salmista en diferentes momentos. ¿Qué puede haber más angustioso que creer en Dios pero sentir sólo su ausencia, nada de su presencia?

Es sorprendente darnos cuenta que este pasaje nos relata la navidad según el Apocalipsis. Para esta mujer no fue un “santísimo, felicísimo, grato tiempo de Navidad”, ni tampoco “navidad, navidad, es un día de alegría y felicidad”. Esta mujer no cantaba villancicos sino que gritaba alaridos de sus dolores de parto. El pasaje nos advierte contra el peligro de sentimentalizar y romantizar demasiado la navidad y celebrarla con total insensibilidad hacia los que sufren.

Claro, hay gran valor humano en los bellos relatos evangélicos de la navidad, que se destaca también en la versión novelística de Saramago. Ahí está un José tierno y atento, solícito por el bien de ella. En los villancicos y muchas pinturas, hasta los animales adoran al niño, sin duda para el asombro y el deleite de la madre:

¹¹ Aun cabe preguntar, ¿entendía esta mujer quién era este su hijo? Nada en el texto lo sugiere, de modo que afirmarlo sería ir más allá del texto. En los evangelios sinópticos, ángeles habían revelado algo del sentido de ese extraño y problemático parto a María y a su novio y futuro esposo, y aun así les costó mucho llegar a comprender bien lo que les estaba ocurriendo. Aquí en Ap 12, lo más probable es que la mujer no entendía, lo que debe de haber aumentado mucho la intensidad de su aflicción.

*Allá en el pesebre, do nace Jesús,
la cuna de paja nos vierte gran luz;
Estrellas lejanas del cielo al mirar
Se inclinan gozosos
su lumbre a prestar.*

*La vaca mugiendo
despierta al Señor,
Mas no llora el niño,
pues es puro amor...*

Según un villancico popular, los reyes del oriente vienen a ver “Al niño Dios que sonrío /Entre una mula y un buey, /Aunque todo el mundo sabe /Que es de los reyes el Rey”. La tradición navideña nos presenta un niño muy sublime pero poco humano y poco creíble.

El capítulo doce del Apocalipsis da una perspectiva muy diferente sobre la Navidad. Este pasaje navideño no aparece en el leccionario eclesiástico de la época navideña, ni es nada probable que sea texto para sermones de la ocasión. Aquí la navidad es un día de amenaza, peligro y lucha. Mientras que en los evangelios y en nuestros himnos, los pastores y los sabios del oriente buscan al niño para adorarlo, en el Apocalipsis el dragón lo espera para devorárselo.

Este relato tan diferente debe entrar también en nuestra celebración navideña, para inspirar en nosotros más compasión y más empatía con los que sufren y se hallan solos y solas en su angustia.¹² ¿Y no les parece que debe movernos a tomar más en cuenta la situación de las madres solas, con más solicitud por ellas, y actuar a cómo podemos para ampararlas?

¹² Sobre esta “navidad apocalíptica”, véase Stam 2006 (por salir) y “La navidad en el Apocalipsis”, en *Maranata*, #267, diciembre de 2004. Al respecto, la canción de Carlos Mejía Godoy, “Feliz Navidad”, es muy desafiante e inspiradora.

2. Una mujer que vive amenazada por un monstruo (Ap 12:4)

Como si los dolores de parto no fueran suficiente sufrimiento para esta mujer (y aparentemente los tuvo fuertísimos), ella, para colmo de males, tuvo que encontrarse cara a cara con un monstruo. Y no fue cualquier enemigo sino el eterno enemigo de todo lo bueno y lo humano, el diablo mismo. ¡Pobre mujer, tan cerca del monstruo y, aparentemente, tan lejos de Dios!

Uno se pregunta, ¿desde cuándo tenía la mujer este monstruo en frente? No sabemos, pero sospecho que la respuesta sería, “desde rato” o quizá “desde siempre”. Dudo que el dragón hubiera llegado de última hora apenas a tiempo para el parto; sospecho que hacía tiempos que la acosaba y la atormentaba. Ella ya le conocía todas sus malicias y sus mañas, por lo que su desesperación fue mucho mayor.

Por supuesto, hay una lección general aquí: estamos siempre frente al príncipe de las tinieblas, aquel cuyo oficio es mentir y matar (Jn 8:44; Ap 12:9; 20:8). Pero creo que la enseñanza es mucho más específica; nos hace ver la especial vulnerabilidad de la mujer y la enorme soledad con que ella tiene que hacer frente al dragón que la amenaza.

En las últimas décadas comenzamos a darnos cuenta de la plaga tan alarmantemente extendida de la violencia doméstica. Muchas mujeres, como la de este pasaje, viven día y noche frente a un monstruo, ¡y eso dentro de la misma casa! Crece en casi todas las sociedades la violación sexual de la mujer, y también el asesinato de ellas (“feminicidio”), comúnmente por los que por desgracia tienen más cerca. Especialmente repugnante y reprobable es la violación sexual de inocentes niñas, a menudo por sus propios padres o padrastros, causándoles graves daños para el resto de sus vidas.

En todas estas plagas sociales, se hace presente nuevamente el gran monstruo de Apocalipsis 12.

3. Una mujer que pierde su bebé recién nacido (12:5)

Al fin esta mujer llega a dar a luz, después de sus largos y difíciles meses de embarazo, pero el bebé es arrancado de sus brazos instantáneamente, apenas nace. Nosotros, los y las lectores, sabemos bien la lógica teológica de este extraño suceso, pero nada indica que lo hubiera entendido ella. Es casi seguro que su caso era como el de Job, que no tenía cómo entender lo que le estaba pasando. Eso a veces es lo más difícil en los momentos de dolor y pérdida.

A esta mujer, como a toda madre, su embarazo le había preparado para la lactancia del recién nacido, pero ahora ella se queda con la leche en los pechos pero sin el bebé en sus brazos.¹³ Había sufrido tanto, y los dolores de parto habían sido tan insoportablemente intensos, y ahora ni tiene a su niño. Ni pudo llegar a darle el primer beso, ni darle paupau para que llorara. No puede entender lo que pasó en ese instante que le quitó a su niño; sólo sabe que, así de rápido y cruel, su tan esperado chiquitín ya no estaba.

El relato de nacimiento de Jesús según San Mateo tiene algunos paralelos con este relato. Al nacer, el Mesías es amenazado por la crueldad de Herodes. Muchas madres de Israel pierden sus varones infantiles recién nacidos al poder infanticida del régimen (de nuevo, Saramago lo describe con especial ternura). En el evangelio, el niño salvador no es raptado al cielo sino llevado al exilio en Egipto, con su madre y padre (Mt 3:13-18). Así el Hijo de Dios comienza su vida como un refugiado lejos de su tierra natal.

En muchas formas, este relato corresponde a la triste experiencia de muchas madres latinoamericanas. La mortalidad infantil arrebató a sus hijos apenas salen del vientre. Muchos mueren en el parto, o mueren pronto después por desnutrición o por enfermedades que por una

¹³ Cf. una descripción parecida en Tina Pippin. "The Heroine and the Whore: Fantasy & the Female in the Apocalypse of Juan", *Semeia* 60 (1992) 67-82.

mínima atención médica se hubieran curado. Otros niños son secuestrados recién nacidos, aun dentro del hospital. La pobreza extrema es una asesina que en estas tierras mata a miles de niños. Muchas, pero muchísimas, madres latinoamericanas también sufren la dolorosa pérdida del fruto de su vientre.

4. Después de perder a su hijo, la mujer termina refugiada (12:6,13-16)

De nuevo, esto es una bendición de Dios para protegerle a ella, pero para ella, a fin de cuentas, es un doloroso exilio. El niño es llevado al cielo y ella al desierto. El niño recibe la protección que necesita todo niño, y éste en particular, pero la madre no recibe ninguna consolación ni compensación por la pérdida de su hijo. Para ella, el próximo paso es ser refugiada en el destierro. Hasta donde nos cuenta el pasaje, la mujer nunca sale del desierto. Madre e hija nunca volverán a verse dentro del relato.¹⁴ La narrativa nos hace suponer que ella se muere en el exilio, y la guerra sigue contra los demás hijos de ella.

Sin embargo, Dios estaba con ella aun en el exilio. Ese lugar resultó ser un refugio que Dios había preparado para ella, en cierto sentido un anticipo del “lugar preparado” que nos promete Cristo (Jn 14:1-2). ¿Reconocía ella la gracia de Dios para ella en medio del exilio? Lo cierto es que en esa condición de refugiada Dios le proveyó a ella realmente todo lo esencial: albergue, protección y alimentación (12:6,14).

El doloroso fenómeno del exilio, tan ampliamente conocido por las familias de muchos países del continente, separa a padres e hijos de su patria y muchos veces unos de otros. Es especialmente difícil y duro para la mujer refugiada,

¹⁴ Mucho después, Juan va a presentar a otra mujer, “la esposa del Cordero”, pero ésta pertenece a otro complejo simbólico, sin continuidad narrativa con el relato del cap. 12.

sobre todo cuando es madre sola. ¿Y no se preocupará Dios hoy también por los millones de exiliadas de nuestros países latinoamericanos? Por supuesto, y es más, Dios quiere que nosotros, sus hijas e hijos, seamos hoy sus instrumentos para ayudarles a ellos a llevar una vida digna y plenamente humana, a pesar de encontrarse lejos de su propia patria.

Nuestro Dios es un Dios alimentador y espera que colaboremos en su proyecto de "Cero Hambre". José, el primer carismático de la Biblia (Gn 41:38; visiones y sueños), dedicó lo mejor de su vida a un gran proyecto de alimentación internacional "para mantener en vida a mucho pueblo" (Gn 41-50; 50:20). Según la fe y la alabanza de Israel, toda comida viene de Dios (Sal 104.13-15; 136.25; 147.7-9; 2Co 9.10). Eso lo destaca muy dramáticamente el Salmo 136. Después de una introducción (136:1-4), sigue una larga alabanza por la creación (136:5-9) y por el éxodo (136:10-22), los dos momentos supremos de la historia de la salvación. Pero en seguida el salmista actualiza la misericordia de Dios, primero porque se acuerda de su pueblo y lo libera de sus adversarios (136:23-24) y segundo porque "alimenta a todo ser viviente" (136:25). Esa frase final, que de ninguna manera es anticlímax, ubica el alimento diario de animales y de humanos (tanto judío como gentil, tanto cristiano como ateo o comunista) en la misma línea de las grandes proezas salvíficas de Yahvé.

Las condiciones del hambre y desnutrición, sean de refugiados o nacionales, deben preocuparnos profundamente, orientar nuestras opciones políticas y llevarnos a la acción. Para millones de seres humanos es un asunto de vida y muerte. En una conferencia ante el XXIV Concilio General de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana (IECLB) en São Leopoldo, Brasil, el conocido teólogo y autor Frei Betto señaló que el hambre mata a 24 mil personas cada día y "cobra más víctimas que la guerra, el terrorismo, las enfermedades y los accidentes de tránsito sumados".¹⁵ Eso nos debe motivar a todos a actuar para

¹⁵ Reportaje de ALC, 14 de octubre de 2004.

eliminar ese flagelo y colaborar a favor de una alimentación adecuada para todo ser humano, comenzando con las refugiadas que encontramos a nuestro lado.

5. El dragón odia a las mujeres y a los niños, pero Dios los protege¹⁶

¿Cómo podemos reconocer la presencia y actividad de Satanás en la historia? Jesús, en una polémica con los líderes judíos, caracterizó al diablo con toda claridad: “Desde el principio éste es un asesino y no se mantiene en la verdad, porque no hay verdad en él” (Jn 8:44). La mentira y la muerte: eso define la esencia de lo diabólico. Miente para poder matar, y mata para imponer sus mentiras. Su reino es un reino de falsedad y violencia.

El objeto preferido de la furia asesina del diablo, como en este pasaje, son los niños y sus madres. El infanticidio diabólico es un tema frecuente al través de la Biblia, uno de los hilos paradigmáticos que dan unidad a su mensaje. Al nacer Moisés, Faraón organiza el asesinato multitudinario de niños, arrancados cruelmente de los brazos de sus madres (Ex 2:1-10). La sombra demoníaca detrás de todo infanticidio era el sacrificio de los niños a Moloc (Lv 18:21; 20:2-5; 1 R 11:7,33). El Señor también pidió a Abraham sacrificar a su hijo Isaac, señalándole que el verdadero Dios no espera menos de nosotros que los falsos dioses, pero en seguida Dios proveyó un sustituto (Gn 22:8,12). Al nacer Jesús, según San Mateo, “Herodes buscó al niño para matarlo” (2:13) y desató una masiva masacre de todos los niños menores de dos años en Belén (2:16). Y como en el Antiguo Testamento el ídolo Moloc estaba detrás de esas guerras contra la niñez, ahora en el Apocalipsis aparece el dragón satánico detrás de esta agresión contra la mujer y el niño.

¹⁶ Este último inciso está adaptado de Stam, Tomo 3, Comentario a Apocalipsis, de próxima aparición.

Pero aparece un amigo de esta madre y su recién nacido: Dios viene al rescate de ambos, de manera distinta. Al niño lo libera rotundamente de las garras del dragón, por arrebatarlo al cielo y sentarlo a su lado como co-regente de la historia (cf. la ascensión de Jesús). El niño no sufrirá más ni estará sujeto a más ataque satánico; de hecho, para efectos narrativos, el niño desaparece del relato.

Dios rescata a la mujer por prepararle un lugar de refugio en el desierto (12:6,14). Pero a diferencia de su hijo, la mujer sigue expuesta a la posibilidad de ataque satánico. Vive en permanente exilio, en una especie de clandestinidad, pero los embates del dragón no logran alcanzarla. Diferente será el destino de los demás hijos de ella, que serán perseguidos por la bestia (12:17, cap. 13).

El Dios de la Biblia es Dios de la vida y defensor de la mujer y del niño;¹⁷ el diablo es anti-vida, anti-mujer y anti-niño. Dios toma partido especialmente a favor de la vida amenazada. El dragón, en su grosera bestialidad, no tiene reparos en acechar a una mujer encinta para devorar a su hijo. Dios, en cambio, acude a los niños en alto riesgo y a las mujeres vulnerables, acosadas, violadas y abusadas. El Dios de la Biblia tiene un cuidado especial de los indefensos y marginados:

Canten a Dios, canten salmos a su nombre...
Padre de los huérfanos y defensor de las viudas...
Dios da un lugar a los desamparados
y libertad a los cautivos
(Sal 10:14,18; 68:5-6; cf. 146:9).

Porque el Señor tu Dios es Dios de los dioses,
y Señor de señores,
él es el gran Dios, poderoso y terrible...
Él defiende la causa del huérfano y de la viuda,
y muestra su amor por el extranjero...
(Dt 10:17-18)

¹⁷ Puede consultarse José E. Ramírez-Kidd. *El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento*. San José: Universidad Bíblica, 2003.

Dios manda también a sus hijas e hijos defender a los débiles, los huérfanos y las viudas (Sal 82:3; Dt 14:28-29; 16:11,14; 24:17,19-21; 26:12-13; cf. Job 31:17,21; Jer 49:11) y luchar por la justicia hacia ellos (Is 1:17,23; 10:2; Jer 7:5-7; 22:3; Zac 7:10). Pero los malhechores los maltratan y los matan (Sal 94:5; Mal 3:5; Job 6:27; 22:9; 24:3,9; Is 10:2; Jer 5:28; Ez 22:7). Son los herederos de Faraón y de Herodes.

Nuestra época ha visto también sus faraones y sus Herodes. Igual que ellos, los dictadores latinoamericanos han odiado a las mujeres y los niños. En Nicaragua, la Guardia Nacional de Somoza sacaba a los jóvenes de sus casas, los asesinaba en plena calle e incineraba sus cadáveres. Al niño Luis Alfonso Velázquez, brillante orador y militante del Frente Sandinista de doce años, lo asesinaron a sangre fría y pasaron un tanque encima de su cuerpo.

No sólo con la espada, o con fusiles, se matan a los niños y las mujeres, sino también por estructuras socio-económicas que los matan de hambre. En agosto de 1514, en las afueras de Sancti Spiritus, Cuba, Bartolomé de las Casas estaba preparando su sermón para el domingo sobre un texto del libro deuterocanónico de Eclesiástico:

Robar algo a los pobres y ofrecérselo a Dios,
es como estrangular a un hijo ante los ojos de su padre.
El pan del pobre es su vida;
quien se lo quita, es un asesino.
Quitarle la comida al prójimo es como matarlo;
no dar al obrero su salario es quitarle la vida
(34:20-22).

Ahí, a orillas del río Tuinucú, Dios habló al corazón de Bartolomé de las Casas y le convenció de su pecado, como partícipe del sistema colonial de la encomienda española. Hoy también, nuestro sistema económico injusto mata a viudas y asesina a huérfanos. Y en la misma Cuba, hoy el embargo estadounidense condena a miles de niños a una vida de permanente hambre.

Satanás es siempre enemigo de las mujeres y los niños, pero Dios los defiende y los protege. Dondequiera que veamos violencia contra los niños y las mujeres, o irrespeto contra ellos, podemos saber que el dragón está presente y activo. Ahí es donde el Dios de la vida nos llama a comprometernos con la causa de su reino, en defensa de cada mujer y su niño, como nos enseña el capítulo doce del Apocalipsis.

Bibliografía

Caird G. B. *The Revelation of St. John the Divine*. Nueva York: Harper & Row, 1966.

Foulkes, Ricardo. *El Apocalipsis de San Juan*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1989.

Pippin, Tina. "The Heroine and the Whore: Fantasy & the Female in the Apocalypse of Juan", *Semeia* 60 (1992) 67-82.

Ramírez-Kidd, José E. *El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento*, San José: Universidad Bíblica, 2003.

Richard, Pablo. *Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza*. San José: DEI, 1994.

Stam, Juan. *Apocalipsis: Comentario Bíblico Iberoamericano, Tomo II*. Buenos Aires: Kairós, 2003.

Victorio Araya-Guillén

El Cristo lucente del Apocalipsis (Ap 22:16)

Con especial cariño a la Dra. Irene W. Foulkes, con motivo de sus 50 años de fecunda e iluminadora labor docente. Un alumno permanente y agradecido.

El libro de Apocalipsis es la re-creación, con singular belleza poética y rica fuerza simbólica, de lo expresado en el Evangelio de Juan: “La luz brilla en medio de la oscuridad y la oscuridad no la ha podido vencer” (Jn 1:5). Parfraseando el texto del Evangelio, en clave cristológica-apocalíptica podríamos intentar leerlo así:

*La luz brilla para siempre en la Nueva Creación:
El mundo liberado de Dios.
No habrá allí oscuridad ninguna,
porque la Gloria de Dios la ilumina para siempre,
y el Cordero es su lámpara (Ap 21:5,23).*

El texto de Juan 1:5 pertenece a lo que comúnmente es conocido como el prólogo del cuarto evangelio (1:1-18),

un antiguo himno cristiano que a modo de villancico navideño, expresaba y celebraba la fe de la comunidad juánica en Cristo como La Palabra Viva que ya existía desde el Principio(1:1), pletórica de Vida y Luz, y sorprendentemente se hizo carne (*sarx*), es decir plena humanidad y habitó (puso su tienda de campaña) entre nosotros y nosotras (1:14). En medio de las oscuridades de la historia, no cesa de brillar la Luz que viene de Dios, Padre de toda Luz. Los perversos poderes de oscuridad, poderes de muerte y mentira, no la han podido sofocar. Esto es, no la han podido extinguir, apagar, sofocar,. En otras palabras, “no la han podido vencer”.¹

No es de extrañar que el libro de Apocalipsis, que proclama el triunfo del cordero que fue degollado, pero que está de pie, al Cristo viviente como el Cristo resplandeciente: “Yo soy... la estrella (lucero) resplandeciente de la mañana (alba)” (22:16). El astro de la mañana es símbolo divino en multitud de pueblos, sobre todo en Babilonia (es Istar: cf. Is 14:12). Cristo mismo se identifica con “el lucero resplandeciente de la mañana” que anuncia el nuevo día para ofrecerlo (ofrecerse a sí mismo) a cada uno de los vencedores; por eso en la nueva creación de Dios es templo y *Luz* para los salvados (21:22,23).

Con la venida del Juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf. 18:23). Pero la nueva ciudad de la belleza y la paz, del consuelo y la alegría completa (21:14-22) *está inundada de Luz*. No se trata ya de la luz cósmica del sol ni la luz humana de lámparas o candelabros. Ya no son necesarias porque Dios y su Cordero viviente e iluminante, alumbrarán a los salvados para siempre (21:23;22:5).

¹ *Biblia de Jerusalén*, 1999.

1. Luz y salvación histórica

El tema de la luz, en su muy rica simbólica, está presente y corre a lo largo de toda la historia de la salvación.² La manifestación salvadora de Dios en la historia a favor del ser humano y su creación puede ser leída en clave de luz. El misterio de Dios se explicita en nuestra historia como “luz y salvación” (Sal 27.1); como claridad y transparencia: *Dios es luz, y en él no hay oscuridad alguna* (1 Juan 1.5). Dios, rico en misericordia, nos “ha llamado de las tinieblas a su maravillosa luz” (1 Pedro 2.9). Su luz, libre y graciosa auto donación para la humanidad, alude a la continua manifestación de su amor – ternura y gracia – fidelidad.

La Biblia se abre con la creación de la luz en la mañana del primer día de la creación (Gn 1.3-5) y se cierra en la consumación escatológica (“en la tarde de la historia”) con la luz esplendorosa de una nueva creación tal como lo narra el Apocalipsis (21.1-2,23; 22.3,5). La luz que Dios hizo existir y resplandecer “del seno de la oscuridad” (2 Co 4.6) es una manifestación positiva. La luz que apunta en la Biblia siempre hacia un sentido positivo, está en abierto contraste con las tinieblas, que tienen un sentido negativo. La luz es símbolo de la vida, la felicidad, la salvación, la paz, la alegría, la bendición, la presencia de Dios, el Día el Señor. Las tinieblas, en el destino de los seres humanos, son símbolo de la muerte, la desgracia y las lágrimas (Jb 30.26, Is 45.7, cf Sal 17.15). En otras palabras, las tinieblas expresan vía negativa, todo aquello que *no* es salvación.³

Así como el sol ilumina el camino de los seres humanos (en la armonía sagrada de un mundo que es ‘cosmos’), así es luz todo lo que ilumina el camino hacia Dios, que hizo de la luz, la señal primera de su vida abierta hacia los

² Cf. Maurice de Cocagnac. *Los símbolos bíblicos*. Bilbao: Desclée, 1994, 13-32. Manfred Lurker. *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba: El Almendro, 1994.

³ Cf. J. Mateo / F. Camacho. “La tiniebla” en *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba, El Almendro, 1989, 80-82.

seres humanos: la ley, la Sabiduría y la Palabra de Dios: Ecl 2.13; Pro 4.18-19, 6.23; Sal 119.05.⁴

Jesús, el Mesías de Dios, es “la luz de Mundo” (Jn 8.12) y todo cristiano y toda cristiana, como persona o comunidad, ha sido creada para reflejar y expandir la luz de Dios sobre la tierra. Los cristianos y las cristianas son la *luz del cosmos*, como ciudad que está elevada en la montaña y que transmite la bendición de Dios a las demás ciudades de la tierra (Mt 5.14-16; Lc 8.16; Ro 2.19; Fil 2.15; Ap 21.24).⁵

2. La luz en textos del Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento el simbolismo de la luz se encuentra en línea de continuidad con la tradición del Antiguo Testamento. No obstante, en el Nuevo Testamento se da un salto cualitativo en la manifestación de la luz que proviene de Dios. La diferencia –decisiva por cierto– con el Antiguo Testamento es que en el Nuevo Testamento la luz tendrá *una clara mediación y concreción cristológica*. Todo lo que el Antiguo Testamento ha sugerido sobre el tema de la luz se realizará ahora en la persona, palabra y obra de Jesús: “De manera única” – dice P. Gironi – “en su persona converge toda la densidad bíblica, simbólica y existencial que encierra el término luz”.⁶ En la persona histórica de Jesús se resuelve la triple ecuación: *iluminador- revelación – luz*. El mismo es la luz que revela (Jn 12.46) y que da la vida a todos los seres humanos (Jn 1.4,9).⁷

⁴ Biblia de Jerusalén 1999, 1562.

⁵ Mario Moronta. *Ser ‘luz en el señor’. El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico-teológico*. Caracas: IVSI, 1986. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. *Diccionario Teológico del NT. Tomo I*. Salamanca: Sígueme, 1980, 462-474.

⁶ Pietro Rossano y otros. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Paulinas, 1990, 1081.

⁷ C. Cannuyer en CIB/Maredsous. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona : Herder, 1993, 935. Cf. Victorio Araya. “Jesucristo Liberador: Luz para todos y todas. Una reflexión desde las oscuridades de nuestro tiempo latinoamericano” en *Vida y Pensamiento*. Vol. 20 No.1 (2000) 29-52.

La luz vino al mundo y habitó entre nosotros y nosotras

Y la luz – vida, contenido del proyecto de Dios, se hizo cercanía radical, tangible, histórica, en Jesús de Nazaret. Dios no se encerró en el misterio de su luz inefable (trascendencia misteriosa). Se hizo accesible. La luz de vida de Dios vino al mundo y habitó entre nosotros. El prólogo de San Juan lo dice bellamente, en lo que es probable que fuera un himno muy conocido que cantaron las comunidades de la iglesia primitiva. El texto original sugiere la idea de “una tienda de campaña que se planta en un lugar” en un contexto específico.⁸

El misterio de la encarnación es la máxima expresión histórica de la cercanía del proyecto de la luz – vida de Dios entre los seres humanos. En el sentido metafórico que le atribuye Juan: *la luz es resplandor de la vida* (Jn 1.4). La humanidad oprimida por las tinieblas, se opone directamente a la luz (Jn 3:19). Busca vencerla, apagarla y, como consecuencia, impide la vida y oculta (‘ceguera’) para los seres humanos el proyecto de Dios y les impide alcanzar la plenitud de vida y luz a que están destinados por Dios, Padre amoroso. La vida que brilla como luz es el amor de Dios. La vida es la única luz verdadera para los seres humanos; el ideal que Dios le propone y la guía segura de sus pasos (Jn 1.9).

3. Cristo: concreción histórica de la luz de Dios

El verso 1.18 del prólogo de Juan, afirma que “A Dios nadie le vio jamás” (cf. Ex 33.18-23). Pero “el Hijo único” (cf 3.16) o según una variante más antigua, “el Unigénito Dios” (*monogenes theos*) que “vive en íntima comunión con

⁸Cf. *El Nuevo Testamento. Versión Interconfesional*. Madrid: BAC, 1978, 245; *Biblia del Peregrino*. Bilbao: Ega-Mensajero, 1993, (notas exegéticas), 269. *TEB Biblia*. Traducción Ecuménica (TOB). Sao Paulo: Ediciones Loyola, 1994, 2044-2045.

el Padre, nos lo ha dado a conocer” (literalmente “hizo la exégesis”). Cristo por consiguiente ha hecho visible la luz de Dios. El ha venido en carne histórica para ser su “explicación”.

El misterio se ha revelado. “Lo hemos oído, lo hemos visto y lo hemos tocado con nuestra manos” dice la Carta de I Juan 1:1-3. La primera carta a Timoteo, nos habla doxológicamente en clave “theo-logica” veterotestamentaria, del Dios “que habita en la luz *inaccesible*, que ningún ser humano ha visto ni puede ver” (6.16). En Cristo la luz de Dios se ha hecho accesible, radical cercanía. En gestos y palabras, Cristo ha hecho audible, visible y creíble la luz salvadora de Dios. Dios no es Misterio escondido. Dios es misterio revelado históricamente.

El evangelio de Juan define a Jesús como “luz verdadera” (Jn 1.9), aquella luz que proviene del Padre y que con su venida, ilumina a todo y a todas y todos. Se trata de una persona histórica concreta. El evangelista habla aquí (después de 1.6-8), de la Palabra (*lógos*) encarnada. Destaca con fuerza la “singularidad y la exclusividad de la revelación habida en Jesús” en contraste con Juan el Bautista (1.8). Pues bien, en Jesús, Dios se ha hecho visible y accesible (cf Col 1.15).

Destaquemos, sin afán de ser exhaustivos, algunos textos de los evangelios que nos muestran explícitamente *el sentido cristológico de la luz*. Estos textos nos presentan a Jesús como el Enviado del Padre que trae revelación, vida, luz y salvación.

- Mateo en su evangelio aplica explícitamente a Jesús el texto profético de Is 9.1 (cf. Mt 4.16). La aparición del Mesías en Galilea dará a esta promesa de liberación pleno cumplimiento.
- Los textos proféticos de Is 56.66, en los que la salvación es descrita a través del simbolismo de la luz, se concretan

en los textos lucanos del *Benedictus* (Lc 1.68-79); del himno *Nunc dimittis* (Lc 2.29-32) y He 13:47, en la persona, palabra y obra de Jesús.

Su venida es interpretada en el *Benedictus* como el cumplimiento de lo que Dios había prometido desde antiguo en razón de su entrañable misericordia (canto de Zacarías). Su venida es aquella por la que Dios “hará que nos visite una luz de lo alto, a fin de iluminar a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte, y guiar nuestros pasos por el camino de la paz” (Lc. 1.78-79).

- Siguiendo el texto de Is. 42.6 (originalmente dirigido al Siervo Sufriente de Yavé): “Te he hecho alianza de un pueblo, *luz de las naciones*”, Simeón, en su cántico proclama a Jesús ‘Luz de las Naciones’: “con mis ojos he visto al Salvador... El es luz que manifiesta a las naciones” (Lc 2.30,32).

- Las curaciones de personas ciegas revisten una significación especial como comunicación de la luz. Con sus milagros (esas obras extraordinarias de Jesús como signos concretos de la presencia del Reino y gestos de misericordia) y sus palabras, Jesús anuncia la luz a las naciones (He 26.23).

En Lc 4.18-19, leído por Jesús del volumen del profeta Isaías (61.1-2) en la sinagoga de Nazaret – el texto del evangelio más citado por la teología latinoamericana –, hay una clara alusión a los ciegos: “dar vista a los ciegos”. Si es verdad que este texto nos ofrece la plataforma mesiánica de Jesús, es significativo que como parte de la Buena Nueva que se anunciaba a los pobres, está el proclamar “la vista a los ciegos”.

En la curación de los que están ciegos (Mt 9.27-31; 20.29-34; Mc 8.22-26; 10.16-52; Lc 18.35-43; Jn 9.1-41), se cumple todo lo que se esperaba para el tiempo mesiánico. Señalan el inicio del tiempo de la salvación escatológica (Mt 11.15

par; Lc 7.21 s ; Lc 4.18).⁹ Dios creador y fuente de luz se convierte, en Jesús de Nazaret, en guía de su pueblo como en los tiempos antiguos del éxodo en “la columna de nube y fuego” (Ex 24.16; Is 40.3), haciendo caminar a los ciegos por el camino (Is 42.16) con el don de una nueva iluminación, en cuya base está la fe.

Así como el origen de la oscuridad, de lo que es símbolo de ceguera, está la incredulidad (Mc 4.11-12; Jn 9.1-42; Is 6:9-10), así también en la base de la iluminación está la fe. Esta es la razón por la que los relatos de curación de los que están ciegos, señala P.Gironi, los verbos “curar”, “recobrar la vista”, “ver de nuevo” no se limitan tan solo a la dimensión corporal del ser humano, sino que se convierten en sinónimo de “salvación”, se transforman en el vocabulario de la luz/salvación que solamente Dios puede dar al ser humano (Mt 10.52; Jn 9:39).¹⁰

Yo soy la luz del mundo

De manera particular el Evangelio de Juan nos presenta el profundo significado cristológico – soteriológico de la luz. Jesús, enviado de Padre, nos ofrece una singular revelación. El eje de esta revelación pasa por un símbolo de profundo contenido soteriológico. Si antes ha utilizado en su enseñanza la analogía del agua (cf Jn 7:37-38), ahora Jesús recurre explícitamente al simbolismo de la luz para presentarse a sí mismo.

La ocasión inmediata que lleva a Jesús a utilizar este símbolo pudo haber sido el hecho siguiente: durante la fiesta de los tabernáculos, el patio de las mujeres donde está el lugar de las ofrendas (v.20), lucía brillantemente iluminado. El alumbramiento del candelabro en el patio

⁹ Cf. Horst Balz y Gerhard Schneider (eds). *Diccionario exegético del NT. Tomo II*. Salamanca: Sígueme, 1998, 1812-1813.

¹⁰ “Luz” en Pietro Rossano y otros. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 1082.

de las mujeres simbolizaba la columna de fuego del Exodo con la que Dios guía a su pueblo en el desierto (cf Ex 13.21s).¹¹ El texto clave de la luz en Juan dice explícitamente (Jn 8.12):

*Yo soy la luz del mundo.
El que me sigue no caminará en oscuridad,
Sino que tendrá la luz de la vida.*

¿Qué implica esta afirmación – revelación de Jesús? Destaquemos lo siguiente:

- Jesús es la gran manifestación de la luz de Dios. Dios mismo por medio de Jesús ha hecho brillar su luz admirable, la luz de la liberación y de la salvación mesiánica. La luz /vida se encarna en Jesús. Así él es la luz del mundo, es decir, la vida que brilla e ilumina a la humanidad.
- La luz sigue siendo símbolo de vida y salvación. “La sentencia del Revelador soteriológico en Jn 8.12 (cf 9.5) trasciende el horizonte judío (iluminación festiva durante la fiesta de los tabernáculos) y muestra a Jesús como el salvador escatológico (cf. la construcción paralela con “la luz de la vida” en el v.12b).¹²
- El que rechaza a Jesús y su mensaje permanece en la tiniebla, es decir en el cautiverio y ceguera de su propio pecado. El mundo que vive alejado de Dios se decide en contra de la luz (cf. Jn 3.19-20). Tal es la obra de la tiniebla. Jesús, sin embargo, vino a **salvar (plenitud de gracia y fidelidad)** y no a juzgar (Jn 3.17).

¹¹ Donald Guthrie en Varios. *Nuevo Comentario Bíblico*. El Paso: CBP, 1992, 706. Cf. Ghislaine Salvail. *En busca de la luz. Evangelio de Juan*. Madrid: Paulinas, 1988. J.Mateos-J.Barreto. *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980.

¹² Hubert Ritt en H Balz / G. Schneider. *Diccionario Exegético del NT . Tomo II*, 2026.

- El que sigue a Jesús, en un discipulado obediente y radical, tendrá la luz que da vida. No tropezará ni caerá (cf. Jn 11.9), sino que será “hijo e hija de luz” (cf. 12.36). Jesús nos ofrece su luz, pero tenemos que optar por él y seguirle. Caminar en la luz, “hacer las obras de la luz” dice la carta a los Efesios 5:8-9.

De manera singular, Juan nos muestra la revelación del Enviado del Padre para revelarnos y darnos a conocer la luz - vida de Dios; la luz-vida que históricamente se ha encarnado en Jesús (Jn 1.14). Jesús es la luz del mundo, es decir, la vida que brilla e ilumina a toda humanidad. Al dar su adhesión a Jesús y seguirlo, el ser humano obtiene la luz – vida y escapa de la tiniebla – muerte. (Jn 8.12; 12.36).

4. Luz en el atardecer de la historia

“Más acontecerá que al tiempo de la tarde habrá luz”.

Zac 14.6

El simbolismo de la luz presente en la historia de salvación, desde la mañana del primer día de la creación, está igualmente presente en el atardecer de la historia, en la consumación escatológica. La historia de salvación se cierra con el esplendor de *la luz de una nueva creación* y de una nueva Jerusalén (Ap 21; 2 Pe 3:12): el mundo-ciudad liberada de Dios.¹³

La luz presente en el principio como realidad originante, estará al final como escatología realizada.. De esta manera, la salvación en el tiempo escatológico, expresada con el símbolo de la luz en el Apocalipsis, describe el triunfo de la luz de Dios. Como en el libro del profeta Isaías (Is 42.16; 19.9; 58.10;60;62), se describe la realidad última como el

¹³ Cf. Elizabeth Schüssler. *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella: Verbo Divino, 1997, 145-158.

tiempo de la luz de Dios: “ya no habrá luz de Sol en el día, ni alumbrará la claridad de la luna en la noche”, pero existirá una luz más clara que Dios mismo hará brillar: “será el Señor tu luz perpetua y Dios será el resplandor” (Is 60.19). La ciudad, cuyos muros se llaman “salvación” y cuyas puertas se denominan “alabanza” ya no tendrá necesidad ni del sol ni de la luna, porque Dios mismo será su luz. En el Apocalipsis se nos dice que el resplandor de la ciudad diferente de Dios “es semejante a piedra preciocísima”; y que ya “no habrá noche” y no necesitarán luz de lámpara, ni luz de Sol, por cuanto “Dios el Señor la iluminará” (Ap 21.11; 22.5).

En la visión apocalíptica del juicio (destrucción de Babilonia: Ap 18.23), la extinción de la luz se considera como el final de todos los signos de vida. En sentido contrario, según Ap 21:24; 22.5, el caminar en la luz (cf la cita de Is 60.3), simboliza en la nueva Jerusalén, donde Dios y el Cordero son la luz, la plenitud de la vida. ¡El triunfo de la luz-vida; ¡Dios mismo será la luz en plenitud!

*Vi un cielo nuevo y tierra nueva (nueva creación)...
Y vi bajar de junto a Dios, a la ciudad santa, la nueva
Jerusalén... La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbré,
la gloria de Dios ilumina y su lámpara es el Cordero.
(Ap 21.1-2.23)*

*En la ciudad estará el trono de Dios y del Cordero...
Una ciudad sin noche y sin necesidad de antorchas ni de
sol. Porque el señor Dios esparcirá la luz que alumbrará a
sus habitantes... (Ap 22.3,5)*

*“El cordero es la lámpara”
(kaí o lúxnos autes to apnión) (Ap. 21.23)*

En estos textos con la belleza propia de su intensa poesía y mensaje de vida y liberación, llama la atención la expresión- confesión **y su lámpara es el Cordero** (Ap 21:23). ¿Qué significa esta afirmación cristológica del Apocalipsis? Es una afirmación inequívoca de Jesús, el Cristo Viviente, en clave escatológica, como plenitud de luz para los salvados, en el mundo liberado de Dios.

El conocido biblista vascuense, Xabier Pikaza Ibarondo, en su actualizado comentario- guía de lectura del *Apocalipsis*, nos propone una explicación que va en la siguiente dirección:

- Para el Apocalipsis la imagen del Cordero degollado ¡que está de pie! (5.6) es signo de la victoria de Cristo sobre los poderes del mal, destruyendo las bestias de la historia (17.14). Sólo este cordero puede construir la verdadera ciudad de la belleza y la paz completa (21.14,22) vinculándose al trono de Dios, como fuente de agua viva (22.1,3) y libro que libera de la muerte a los humanos (cf 21.27); por eso es templo y luz para los salvados (21.22,23).
- En la venida del juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf 18.23), pero en la nueva creación ya no será necesaria la luz cósmica del sol, ni la luz humana del candelabro o lámpara *porque el mismo Dios y su Cordero alumbrarán a los salvados para siempre* (21.23; 22.5).
- La lámpara tiene carácter más familiar, alumbrando la casa durante la noche (18.23) como expresión de vida. Sol y Luna fueron lámpara del mundo viejo; en la nueva ciudad “la cosmopolis diferente de Dios”¹⁴ ya no son necesarios, pues la alumbrando Dios *y su lámpara es el Cordero*.

La nueva luz de Dios y Cristo - ¡Cordero victorioso! - hecha fuente de claridad (lámpara eterna), permanece sin cambio alguno y atrae (ilumina) a todos los pueblos de la tierra. “Las naciones caminarán a su luz, y los reyes de la tierra irán a llevarle su esplendor y los tesoros de las naciones” (Ap 21.24,26). Pasamos así del Cristo que mantiene y vigila la luz de las iglesias representadas “por siete candeleros de oro” (Ap 1.12-20 ; 2.1,5) al Cristo que es *lámpara de luz* - eterno cirio pascual- para todos los seres humanos.

¹⁴La figura es de E. Schüssler, *Apocalipsis*.

Al final, en el mundo – ciudad del Cordero, cesa toda oscuridad: “sus puertas no se cerrarán con el día- porque allí no habrá noche” (Ap 21:24) y Dios “que es luz” (1 Jn 1:5) – y en quien no hay oscuridad alguna – muestra su rostro amoroso, como presencia cariñosa (Ap 21:3-4) y fuente de luz eterna en radical cercanía. Definitivamente las cosas antiguas ya han pasado. Brilla la gloria de Dios, la luz de su salvación, derrota de todo poder de tiniebla opresora y deshumanizadora.

La voluntad de Dios, según sus promesas, alcanzará su plenitud cuando la creación entera sea transformada y plenificada conforme a su amoroso designio salvífico (Ef 1:3-14). Para que, así, en un horizonte de plena luz, diríamos hoy, de *luz total*, sin tiniebla ninguna:

*El proyecto de vida – luz
y no el de los ídolos de la muerte – tiniebla
tenga la última palabra.
El proyecto de amor – verdad no sea sofocado por los poderes
perversos del odio y la mentira.
El proyecto de solidaridad – misericordia y justicia-paz
prevalezca sobre la injusticia, la exclusión y la violencia.¹⁵*

El Apocalipsis como lo hemos destacado, lejos de ser un libro esotérico, enigmático, que genera miedo y malas noticias, fue escrito para terminar con el miedo y así reconstruir nuestra esperanza, celebrando la victoria del Cordero de Dios, la victoria del degollado, “el poder” de la impotencia, frente a las bestias de la historia (poderes del mal). Tras la liberación y la victoria del Cordero llegan “las bodas del Cordero” – unión de los seres humanos con Dios – y esas bodas que van a ser la garantía de la unión perpetua, constituyen la culminación del drama de la historia humana (19:7,9; 21:9): triunfo del amor de Dios sobre la violencia, la exclusión y el odio de nuestra historia.

¹⁵Cf. Xabier Pikaza. *Nueva Biblia de los pobres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1991, 317-320.

Dios ofrece su victoria de amor y luz a los excluidos y perseguidos por luchar a favor del Reino de Dios y su justicia, el sufrimiento de la historia se convierte en gozo pascual, en cánticos de boda, en vida y plenitud de luz que nunca terminará. Se escuchará en concierto cósmico, las voces de millones de millones de ángeles que cantan:

*¡Digno es el Cordero degollado
de recibir poder, la riqueza,
la sabiduría, el poder,
el honor, la gloria y la alabanza (5:12)*

Y la respuesta en coro de las criaturas todas del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y el mar:

*¡Al que está sentado en el trono y
al Cordero,
la alabanza,
el honor
la gloria y el poder
por lo siglos de los siglos! (5:13)*

Conclusión

Concluimos nuestra breve reflexión sobre el Cristo luciente del Apocalipsis, destacando las palabras del San Pablo en 2 Corintios 4:6: "Dios que hizo resplandecer la luz del seno de la oscuridad, la ha encendido en nuestros corazones". Nuestro corazón-en sentido hebreo- es también espacio privilegiado para que habite la Luz-Vida de Dios, derramada como gracia sobre el mundo. Con A. Torres Queiruga,¹⁶ podemos afirmar que ese es el más genuino y definitivo programa de vida: abrirse al misterio luminoso y amoroso de Dios. Acogernos a su empuje vital. Dejarnos trabajar por la fuerza salvadora de su Gracia abundante . No buscar conquistarlo o convencerlo, sino dejarnos

¹⁶Citado por Dolores Aleixandre RSCJ. *Compañeros en el camino (Iconos bíblicos para un itinerario de oración)*. Santander: Sal Terrae, 1995, 48.

conquistar por El. ¿ No va por allí la misteriosa y fascinante sugerencia de de Jesús en el cap. 1 de Apocalipsis, en su mensaje a la iglesia de Laodicea?

*¿ No ves que Yo estoy llamando a tu puerta?
Si me escuchas y abres la puerta,
entraré en tu casa
y cenaremos juntos (3:20)*

Consolados y desafiados por la presencia iluminada e iluminadora de Jesús, razón de nuestra esperanza y aliento, caminaremos con fe y alegría, sabiendo que su presencia nos acompaña siempre, en nuestra caminata, personal y comunitaria, en medio de las numerosas oscuridades de la historias “porque brilla Tu luz en la sombra, Y en nuestra noche *eres luz*”.¹⁷

Oración

“Yo soy la LUZ del mundo.

Síganme para que NO caminen en oscuridad,
sino que tengan la Luz que da Vida” (Jn 8:1)

**“YO soy EL LUCERO RESPLANDECIENTE
DE LA MAÑANA”** Apoc 22:16

¡Ven, Señor Jesús!

y enciende el fuego de tu **Luz** maravillosa
en todos los rincones de nuestra casa-tierra

porque tu

A(Alfa) y W(Omega) (Ap 1:8; 22:13)

Luz en el principio,

Luz en el final

¡Eres para siempre **LUZ!**

¡Amén!

¹⁷ Expresión del canto de Juan Antonio Espinoza “Cristo Está Conmigo” (1982).

Bibliografía

Aleixandre, Dolores, RSCJ. *Compañeros en el camino (Iconos bíblicos para un itinerario de oración)*. Santander: Sal Terrae, 1995.

Araya, Victorio. "Jesucristo Liberador: Luz para todos y todas. Una reflexión desde las oscuridades de nuestro tiempo latinoamericano" en *Vida y Pensamiento*. Vol. 20 No.1 (2000) 29-52.

Balz, Horst y Gerhard Schneider (eds). *Diccionario exegético del NT. Tomo II*. Salamanca: Sígueme, 1998.

Cannuyer, C. en CIB/Maredsous. *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona : Herder, 1993.

Coenen, L., E. Beyreuther y H. Bietenhard. *Diccionario Teológico del NT. Tomo I*. Salamanca: Sígueme, 1980.

De Cocagnac, Maurice. *Los símbolos bíblicos*. Bilbao: Desclée, 1994.

Guthrie, Donald en Varios. *Nuevo Comentario Bíblico*. El Paso: CBP, 1992.

Lurker, Manfred. *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Córdoba: El Almendro, 1994.

Mateo, J. y F. Camacho. "La tiniebla" en *Evangelio, figuras y símbolos*. Córdoba, El Almendro, 1989.

Mateos J. y J. Barreto. *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad, 1980.

Moronta, Mario. *Ser 'luz en el señor'. El símbolo de la luz en Pablo y su significación bíblico-teológico*. Caracas: IVSI, 1986.

Pikaza, Xabier. *Nueva Biblia de los pobres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1991.

Rossano, Pietro y otros. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* Madrid: Paulinas, 1990.

Salvail, Ghislaine. *En busca de la luz. Evangelio de Juan*. Madrid: Paulinas, 1988.

Schüssler-Fiorenza, Elizabeth. *Apocalipsis: visión de un mundo justo*. Estella: Verbo Divino, 1997.

IV. DESAFÍOS DE LA PASTORAL

Ross y Gloria Kinsler

La nueva lucha por la paz

La era de la guerra fría ha terminado, pero no la ha seguido la prometida era de paz y prosperidad. Este debe de ser un tiempo de paz. Pero ¿cómo podemos decir que hay paz cuando cientos de miles tienen que trabajar en condiciones deshumanizantes? ¿Cómo podemos decir que hay paz cuando construimos más cárceles y menos escuelas? ¿Cómo podemos decir que hay paz cuando tantas personas sufren hambre? Hoy les desafío a pensar sobre la paz en una manera nueva. Cuando demandamos paz, tiene que ser no sólo una paz de seguridad nacional, una paz que hable de bombardeos y tiroteos. Tiene que ser una paz de seguridad humana, una paz que se preocupe por el bienestar y la salud de la humanidad.

Oscar Arias -quien fue presidente de Costa Rica cuando, en 1987, se le otorgó el Premio Nobel de la paz por su papel en la cesación de las guerras de represión militar e intervención estadounidense en Centroamérica- presentó este desafío ante la Universidad de Dartmouth en los Estados Unidos al final de los 90s bajo el título, "Globalización y la Nueva Lucha por la Paz." Algunos dirán que estas palabras perdieron su relevancia el 11 de

setiembre de 2001; creemos, sin embargo, que su relevancia es ahora aún mayor y más urgente. Creemos que “el bienestar y la salud de la humanidad” es la principal frontera de la paz en el Siglo 21, la primordial estrategia para la paz frente al terrorismo.

En un nivel superficial, el terrorismo puede considerarse la principal amenaza contra la paz, pero en realidad la llamada guerra contra el terrorismo es lo que provee la justificación de una militarización ilimitada y sin fin y la desviación de enormes recursos que podrían utilizarse para “el bienestar y la salud de la humanidad.” Las principales amenazas contra la vida en el Siglo 21 son, en realidad, otras. La primera es la polarización económica (la creciente concentración de la riqueza y profundización de la pobreza), que según Arias está causando la muerte de 40.000 niños y niñas al día -cobrando más vidas *cada semana* de las que tomó el tsunami el pasado diciembre. La segunda es la destrucción del medioambiente, resultado de la desenfrenada carrera de crecimiento económico, que podría causar la muerte planetaria antes de finalizar este siglo.

La reflexión que sigue tiene el propósito de repasar a grandes rasgos las enseñanzas bíblicas sobre el propósito de Dios para el bienestar de todos los hijos e hijas de Dios, utilizando como clave la economía sabático-jubilar. Lo hacemos con un profundo aprecio por la Profesora Irene Westling Foulkes, quien ha dedicado su vida, su gran capacidad como biblista y su pasión pastoral a la lucha por la vida plena de todas y todos en América Latina, bajo la sombra imperialista de su país de origen. No cabe duda de que seguiremos viendo mucho fruto de su largo ministerio docente en vidas, iglesias, y movimientos dedicados al Reino de Dios y su justicia.

Comenzaremos con un breve acercamiento a los fundamentos de la economía sabática y jubilar en la Ley del Antiguo Testamento. Luego dedicaremos nuestra mayor atención a la misión y el mensaje de Jesús en los

Evangelios Sinópticos, que ofrecen una visión clara de la economía de Dios, *shalom*, bienestar integral, paz. Finalmente, volveremos a considerar el desafío que nos plantea Oscar Arias hoy en América Latina.

1. Fundamentos en la Ley

La historia del maná en **Éx 16** introduce el **Día Sábado**, el día de descanso, con una lección básica para el pueblo de Dios, que había sido liberado de la esclavitud en Egipto y se encontraba en el desierto con hambre. El pueblo murmuró contra Moisés y Aarón y contra Dios. Dios respondió a su necesidad, pero también le dio una prueba para ver: “si anda en mi ley o no” (v. 4). El mandato de Dios, reiterado una y otra vez en este texto, es que cada persona o cada familia debía recoger la porción que le correspondía, no más ni menos. Se deja entender que así podría vivir en libertad y en fidelidad al Dios que le había librado de la esclavitud. Pero si unos tomaban y guardaban más, otros no tendrían suficiente y podrían caer de nuevo en esclavitud. La base de este mandato se expresa al principio con las palabras, “sabréis que Jehová os ha sacado de la tierra de Egipto” (v. 6), y al final Dios manda guardar una porción del maná “para vuestros descendientes a fin de que vean el pan que yo os di a comer en el desierto, cuando yo os saqué de la tierra de Egipto” (v. 33). El séptimo día fue establecido para hacer descansar y también para recordar esta lección. Esta prueba o lección provee un fundamento para todo lo que la Ley y los Profetas enseñan sobre la vida económica del Pueblo de Dios. El mandato del Séptimo Día es tan importante que se incluye dentro de los Diez Mandamientos, ligado no sólo a la liberación de Egipto (Dt 5.15), sino también a la obra de la creación (Éx 20.11).

Dt 15 presenta dos mandatos más, ahora en torno al **Año Sabático**, que buscan resistir y revertir los principales mecanismos que producían riqueza para unos pocos y pobreza para muchos. La ley contra la usura no siempre

se guardó. Mas bien los ricos prestaban dinero con altos intereses y a menudo se apoderaron de las tierras hipotecadas de los pobres cuando éstos no podían pagar sus deudas. Aún más, algunos cayeron en esclavitud con sus familias. Previendo, o respondiendo, a estos males, Dt 15 ordena la cancelación de deudas y la liberación de esclavos en el séptimo año. También indica que los esclavos no deben salir “con las manos vacías” sino con abastecimiento para su vida en libertad (v. 13-14). La base para estos mandatos es el éxodo: “Te acordarás de que fuiste siervo (esclavo) en la tierra de Egipto, y que Jehová, tu Dios, te rescató; por eso yo te mando esto hoy” (v. 15). Fallar en estos mandatos sería oponerse a Dios y convertirse en explotador, y su víctima “podría clamar contra ti a Jehová” (v. 9), así como los hebreos habían clamado a Dios desde su esclavitud en Egipto.

En Lv 25 encontramos el mandato del **Año Sabático** que establece el descanso de la tierra, de los que trabajan la tierra y aún de los esclavos y las esclavas, los extranjeros y las bestias (v. 1-7, 20-22, cf. Éx 23.10-11). Después de siete Años Sabáticos, en el año 50, Dios manda a celebrar un **Año de Jubileo** (v. 8-19, 23-55) en el que había que cancelar las deudas y liberar a los esclavos y las esclavas y también a dejar volver a todos y todas a sus posesiones (sus tierras) y a sus familias. “Así santificaréis el año cincuenta y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus habitantes” (v. 10). En este texto, como en los anteriores, Dios revela su propósito de asegurar el bienestar de todas las familias de Israel, por medio de la superación de los mecanismos de polarización económica y también por medio de la restauración de los medios de vida de todos y todas. La base de estos mandatos, como de los anteriores, es la liberación de Egipto: “Yo soy Jehová vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto para daros la tierra de Canaán y para ser vuestro Dios” (v. 38). “Porque son mis siervos, los cuales saqué yo de la tierra de Egipto” (v. 42). “Porque los hijos de Israel son mis siervos; son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto. Yo, Jehová, vuestro Dios” (v. 55, cf. v. 38, 42).

2. El contexto de Jesús

En el pasado, la mayoría de los lectores y las lectoras de los Evangelios interpretaba las luchas de Jesús con el sistema de dominación en Palestina en Siglo I de la Era Común en términos estrechamente religiosos. Ahora sabemos más sobre las realidades económicas, políticas, y sociales que Jesús enfrentó y tenemos una comprensión más amplia de su misión y mensaje. Los académicos explican cómo el Templo y las elites de Jerusalén utilizaron la Torá, el sistema sacrificial, y el código de pureza para justificar la explotación económica y el control social, últimamente al servicio del Imperio Romano. La labor de los campesinos y los esclavos producía la riqueza, pero la clase gobernante, uno a dos por ciento de la población, tomaba el 40% de todos los ingresos para si misma y entregaba otro 25% al emperador y sus representantes. El Templo mismo jugó un papel importante en la legitimación del orden establecido como voluntad de Dios, en la mistificación de los mecanismos de acumulación de riqueza y pobreza, en la preservación del tesoro nacional y aún en la transferencia de tributos e impuestos a Roma. Con este trasfondo y con base en los mandatos del Antiguo Testamento para una economía sabática-jubilar, consideramos ahora la misión y el mensaje de Jesús.

2.1 Relecturas en los Evangelios

Según **Mt 4.1-11** (cf. Lc 4.1-13), Jesús fue tentado por el diablo después de ayunar 40 días y noches en el desierto. Sintió hambre y su primera tentación fue la de cambiar piedras en pan. La respuesta de Jesús fue: "Escrito está: 'No solo de pan vivirá el ser humano, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios'" (v. 4). Hoy día la predicación que escuchamos sobre este pasaje tiende a buscar una amplia aplicación de la voluntad de Dios o aún una espiritualización de "toda palabra que sale de la boca de Dios" como palabra de salvación eterna. Algunos dirían que en el texto el Pan de Vida es mucho más importante que el pan material. El texto mismo rechaza tal dicotomía.

Jesús aquí cita Dt 8.3, que se refiere a la historia del maná (Éx 16), que trata del mandato del **Día Sábado** que busca asegurar que todos tengan suficiente pan - pan físico - y que ninguno tenga más que lo suficiente. Jesús cita Deuteronomio para aplicar la lección del maná a sí mismo y a su misión. Ésta es la “palabra que sale de la boca de Dios.”

En **Mr 14.3-9** (cf. Mt 26.6-13) una mujer unge a Jesús con perfume muy costoso mientras permanecía sentado a la mesa en casa de Simón el leproso. Algunos (discípulos, según Mateo) se enojaron, diciendo que el perfume podría haberse vendido y el dinero dado a los pobres. Jesús responde con palabras de aprobación para la mujer por su gesto de preparación para su sepultura. Luego agrega la siguiente expresión: “Siempre tendréis a los pobres con vosotros . . .”(v. 7). Esta frase, como la anterior, tiende a ser generalizada o espiritualizada. No cabe duda de que debemos reconocer la importancia de Jesús y sus sacrificio, pero resulta que Jesús está citando aquí el Antiguo Testamento, Dt 15, que - como hemos visto - se trata de mandatos para el **Año Sabático**, la cancelación de deudas y la liberación de esclavos. Este pasaje de Dt incluye las palabras citadas por Jesús: “Pues nunca faltarán pobres en medio de la tierra; por eso yo te mando: Abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra” (v. 11). Claramente Jesús encomienda ayudar a los pobres. Pero parece que quiere recordarles a sus seguidores que su obligación sobrepasa la caridad, que deben luchar contra los mecanismos que producen riqueza y pobreza, que los mandatos sabáticos-jubilares exigen justicia económica. El mismo pasaje de Dt incluye estas palabras sobre el propósito de Dios detrás de estos mandatos: “Así no habrá mendigos entre los tuyos” (v. 4).

La parábola de los talentos, en **Mt 25.14-30**, se ha identificado como un texto favorito de los inversionistas. Así algunos ven en este pasaje la bendición de Dios sobre nuestras inversiones económicas y ganancias materiales. Otros lo leen como una alegoría sobre los dones o capa-

ciudades que Dios nos da y que hemos de utilizar para el Reino y que Dios multiplicará. Pero últimamente algunos intérpretes han encontrado aquí y en otras parábolas el desenmascaramiento de prácticas injustas en el tiempo de Jesús. Desde esta perspectiva podemos notar que las palabras de denuncia al esclavo improductivo – y sólo estas – se repiten cuatro veces. Si este es el punto central de la parábola, entonces el héroe no es el primero ni el segundo, sino el tercer esclavo, porque resiste el sistema de usura y acumulación y sufre las consecuencias. El hombre rico no representa a Dios sino a los latifundistas, la clase rica que manipula el sistema de deudas para aumentar sus propiedades y empobrecer y esclavizar a los campesinos y obreros. Esta realidad, que prevalecía en Palestina se Siglo I, era una violación directa de la economía sabático-jubilar. En esta historia el esclavo improductivo es echado a las tinieblas por su denuncia del sistema de dominación. Jesús fue torturado y ejecutado en una cruz.

2.2 El corazón del Evangelio

Los ejemplos anteriores indican que la economía sabático-jubilar ofrece una clave importante para la lectura de algunos textos neotestamentarios. Ahora queremos enfocar la centralidad de este concepto en el corazón de los Evangelios Sinópticos.

El Evangelio de Marcos inicia su narración del ministerio de Jesús, después de una introducción muy breve, con el anuncio por Jesús del Reino de Dios, seguido por el llamamiento de sus primeros discípulos. El anuncio del Reino de Dios es un tema que recorre el ministerio de Jesús en Galilea (1.16-8:26), destaca en su camino a Jerusalén (8.27-10.52), y se culmina en la pasión de Jesús (11.1-15.8). Muy importante para nuestra comprensión de la economía sabático-jubilar es el encuentro de Jesús con el hombre rico (10.17-22), seguido por su enseñanza para los discípulos sobre el discipulado y la riqueza (10.23-31). Aparentemente el hombre rico era una persona religiosa, ansiosa de ganar la aprobación de Jesús y asegurar su lugar en el cielo. Jesús

le dijo que le faltaba “una cosa”: “Vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme” (v. 21). El hombre se va afligido y triste, “porque tenía muchas posesiones” (v. 22).

Luego Jesús explica dos veces a sus discípulos que es difícil (¿imposible?) que los ricos entren en el reino de Dios— “mas fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja” (v. 25). Y dos veces el texto dice que los discípulos “se asombraron,” y preguntaron, “¿Quién, pues, podrá ser salvo?” (v. 24, 26). Entonces Pedro expone la situación de los discípulos: “Nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido.” Y Jesús responde con una afirmación aún más sorprendente: “De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o tierras, por causa de mí y del evangelio, que no reciba cien veces más ahora en este tiempo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, aunque con persecuciones, y en el siglo venidero la vida eterna” (v. 29, 30). Así Jesús explica claramente la economía del Reino de Dios, del discipulado, de la salvación.

El desafío de Jesús de dejarlo todo parece ser imposible, tal como Jesús mismo indica y como los discípulos percibieron, hasta que llegamos a estas últimas palabras de Jesús. La clave para la comprensión de esta declaración de Jesús se encuentra en el verbo griego *afiemí* (sustantivo *afesis*), que aquí no significa “dejar” ni “abandonar” sino “soltar,” “entregar,” o “poner en libertad.” El hombre rico no tenía que dejar o abandonar sus posesiones, sino ponerlas a la disposición de la nueva comunidad jubilar que Jesús estaba formando con los pobres, los marginados, los oprimidos. Parece que los discípulos todavía no entendían que ya estaban formando la nueva comunidad jubilar, pero habían entregado sus posesiones. En su práctica de una economía jubilar no sólo habían soltado sus posesiones y tierras y familias, sino también habían llegado a ser coherederos de estas posesiones – y cien veces más – en la nueva comunidad “ahora en este tiempo.”

Ahora podemos volver y releer de la misma manera otros pasajes acerca del discipulado. Cuando Jesús llama a Simón y Andrés, “dejando (*afentes*, entregando) al instante sus redes, lo siguieron” (1.18). Cuando llamó a Jacobo y Juan, “dejando (*afentes*, entregando) a su padre, Zebedeo, en la barca con los jornaleros, lo siguieron” (1.20). La misma palabra se utiliza en la sanación de la suegra de Simón: “inmediatamente se le pasó (*afeken*, soltó)” la fiebre (1.31) y en la sanación del hombre con parálisis: “tus pecados te son perdonados (*afientai*, liberados)” (2.5, 7, 9, 10). En otro pasaje los discípulos reprendían a los que traían niños ante Jesús, pero él les dijo, “Dejad (*afete*, soltar) a los niños venir a mí, y no se lo impidáis, porque de los tales es el Reino de Dios” (10.14). Una interpretación sugiere que éstos niños habían sido vendidos como esclavos por las circunstancias deplorables de sus padres, como solía suceder en aquel entonces. Jesús así pide que estos niños sean liberados y entregados al cuidado de la comunidad jubilar. El pasaje sigue indicando que recibir y cuidar a tales niños es recibir, entrar, o practicar el Reino de Dios.

La abundancia jubilar por medio del compartir de bienes aparece en varios pasajes de Marcos. La parábola del sembrador (4.1-20) indica que la semilla que cae entre buena tierra rinde treinta y sesenta y cien veces, trayendo a la mente el uso de la expresión “cien veces más” en el caso mencionado arriba (10.30). La alimentación de los cinco mil (6.30-44) y la alimentación de los cuatro mil (8.1-10) pueden entenderse como milagros de la solidaridad sabático-jubilar, por lo que pueden tener mucho más sentido y ser más milagrosos que la mera transformación física. Estos dos pasajes utilizan el lenguaje de la eucaristía: *tomó, dio gracias, partió, y dio*, lo cual sugiere que la eucaristía misma debe ser no solamente una expresión de culto y fe, sino también del compartir de bienes económicos.

El Evangelio de Mateo está lleno de alusiones económicas, muchas de las cuales se entienden mejor con relación a la economía sabático-jubilar. Nos limitaremos aquí al Sermón del Monte (5.1-7.29), el primero y más largo de los cinco

grandes discursos de Jesús en Mateo. Comienza con una escena que trae a la memoria a Moisés y las tablas de la ley sobre el Monte Sión, señalando la importancia de Jesús y la nueva lectura de la Ley.

Las Bienaventuranzas de Mateo (5.1-12), al principio del Sermón del Monte, describen la llegada del Reino de Dios como bendición para los pobres en espíritu, los que lloran, los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los de limpio corazón, y los pacificadores. La referencia a los pobres en espíritu no debe entenderse como espiritualización o ablandamiento, sino como una agudización de la realidad de la pobreza tan presente en la Palestina del Siglo I. Los pobres estaban tan oprimidos y deprimidos que aún sus espíritus estaban empobrecidos. Asimismo, la expresión “los que tienen hambre y sed de justicia” destaca la realidad de hambre y sed que resulta de la injusticia. Los mansos eran sin duda los que habían perdido sus tierras bajo el sistema de deudas, porque ellos “recibirán la tierra (sus tierras) por herencia,” como manda el Jubileo. La lista entera se refiere no a distintos sectores sociales sino a los pobres en general, para quienes Jesús anunciaba la “buena noticia” de la llegada del Reino de Dios, “porque de ellos es el Reino de los Cielos.” Ellos tienen a Dios como su rey, aunque pueden ser insultados y perseguidos bajo el sistema de dominación.

En el centro del Sermón del Monte Jesús trata la oración y enseña a sus seguidores cómo orar (6.9-13). Las primeras tres peticiones parecen dirigirse hacia Dios en el cielo—“santificado sea tu nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad”—pero terminan con el desafío que las vuelve hacia los que oran. Buscar la santidad/el Reino/la voluntad de Dios es reconocer nuestra responsabilidad de hacer realidad la presencia de Dios “como en el cielo, así también en la tierra.” Las últimas tres peticiones expresan notablemente los mandatos de la economía sabático-jubilar. “El pan nuestro (plural) de cada día, dánoslo hoy” sin duda alguna recordaba a los discípulos de Jesús acerca de la lección del maná, según la cual el pueblo de Dios (¡todos

nosotros!) había de recoger cada día las porciones que cada familia necesitaba, no más, no menos, para que siempre hubiera suficiente para todos y todas. “Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores” les recordaba sobre los mandatos del Año Sabático y el Jubileo de cancelar deudas y liberar a esclavos para restaurar la vida plena y eliminar la pobreza entre el pueblo de Dios. La petición, “No nos metas en tentación, sino líbranos del mal,” no se relaciona tan obviamente con los mandatos sabáticos y jubilares, pero sí responde a la tentación de someternos o aún colaborar con el sistema de dominación económica, política, y militar, del cual desde tiempos antiguos hasta hoy el pueblo de Dios ha buscado liberación. El Padre Nuestro es de hecho una oración jubilar.

Esta perspectiva se destaca en las siguientes enseñanzas del Sermón del Monte en Mateo. En 6.19-21, Jesús enseña que los tesoros no han de guardarse o acumularse egoístamente aquí en la tierra, donde pueden corroerse o podrirse — así como el maná guardado “crió gusanos y apestaba” (Éx 16.20). Mas bien los tesoros deben colocarse en el cielo, es decir, entregarse a la comunidad para ser utilizados dentro del Reino de Dios, según su voluntad, aquí en la tierra. Este es, por supuesto, el mismo desafío que Jesús le hizo el hombre rico y explicó a sus discípulos (19.16-30, cf. Mr 10.17-31). “Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón.” Los seguidores de Jesús hubieron entendido muy bien esta reafirmación de la lección del maná.

La misma enseñanza aparece en el siguiente párrafo sobre el ojo bueno y el ojo maligno (6.22-23). La salud de todo el cuerpo depende si su motivación es codiciosa o solidaria con la comunidad. Nunca han sido tan evidentes como hoy las tinieblas del sistema comercial dominante.

El verso que sigue (6.24) recalca una vez más el dilema humano ante el desafío económico del Reino de Dios. O reina Dios o la riqueza, el dinero, Mamón. Hemos visto

que el hombre rico no pudo recibir el Reino de Dios porque ya tenía un rey, sus posesiones.

Mt 6.25-34 presenta el dicho sobre “las aves del cielo” y “los lirios del campo,” que parece romántico e irrealista. Sin duda a muchos de los oyentes de Jesús, no sólo al hombre rico, les costó contemplar cómo podrían dejar o entregar todas sus posesiones. Todos se preocupaban por las necesidades de sus familias frente a las realidades económicas locales y globales de aquel entonces como de hoy. ¿Cómo no habían de preocuparse? La única respuesta viable se encuentra en la visión jubilar de una comunidad solidaria, en la que todos se cuidaban de todos, todas de todas, ninguno quedaba abandonado. El mandato del Jubileo es precisamente este: “Buscad primeramente el Reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas” (6.33).

El Evangelio de Lucas es donde encontramos el énfasis más fuerte sobre la justicia económica y el vínculo más claro con la economía sabático-jubilar del Antiguo Testamento. Es muy notable que, después de una larga introducción, Lucas comienza la historia del ministerio de Jesús no con el anuncio del Reino de Dios como en Marcos y Mateo, sino con su anuncio del “año agradable del Señor” en la sinagoga de Nazaret en el Día Sábado (4.16-21). El texto que Jesús lee de Is 61.1-2a (agregando una frase de Is 58.6) se aplica a Jesús mismo como anuncio de su misión y su mensaje. Es un resumen apto de la visión del Jubileo: buenas nuevas a los pobres, libertad (*afesin*) a los cautivos, vista para los ciegos, y liberación (*afesei*) de los oprimidos. Lucas utiliza la frase “Reino de Dios” a través de su Evangelio para definir el mensaje de Jesús, pero aquí al principio de su ministerio prefiere explicar el Reino de Dios en estos términos.

Otro momento determinante en Lucas es cuando Juan el Bautista envía a dos de sus discípulos a preguntarle a Jesús si él es “el que había de venir” (7.18-23). Jesús responde con un resumen de su ministerio: “los ciegos ven, los cojos

andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio.” Como en el pasaje anterior, éste es lenguaje de Jubileo. Estudios exhaustivos del Evangelio de Lucas revelan que un tema fundamental que corre a través de este libro es la antítesis absoluta entre ricos y pobres, la identificación de Jesús con los pobres y su condena de los ricos. Esta antítesis es ilustrada fuertemente en la parábola del hombre rico y Lázaro (16.19-31) y en otras parábolas (14.7-14, 15-24, 15.3-7, 8-10, 11-32). La interpretación de estos pasajes no debe enfocar lo que sucede después de la muerte, sino el pleno desafío actual de una conversación económica, la práctica del discipulado económico jubilar, la solidaridad y no la acumulación de riqueza.

Es interesante comparar las listas de los que son bendecidos por el Reino de Dios en Lc 4.18-19 (la misión de Jesús) y 7.22 (su respuesta a Juan el Bautista) con las bienaventuranzas en Lc 6.20-23 y Mt 5.3-13 y también con la lista de los que han de ser servidos según Mt 25.31-46 (el juicio a las naciones) y según Is 58.1-12 (el verdadero ayuno). Estos pasajes y otros reflejan la visión del Jubileo, de la economía sabático-jubilar.

El segundo tomo de Lucas, el libro de los Hechos, demuestra también la centralidad de la economía jubilar cuando narra que la venida del Espíritu Santo resultó no solamente en conversiones y señales y maravillas, sino también en la formación de una comunidad en la que se compartían las posesiones (Hch 2.43-47, 4.32-37) y “no había entre ellos ningún necesitado” (4.34, cf. Dt 15.4). Esto no fue un fenómeno pasajero, como muchos suponen, sino una dimensión fundamental de la vida de la iglesia primitiva que corre a través del libro de los Hechos.

3. La nueva/antigua lucha por la paz

Al concluir este ligero repaso de la misión y el mensaje de Jesús, volvemos al desafío de Oscar Arias de luchar no por

una paz de seguridad nacional sino por una paz “preocupada con el bienestar y la salud de la humanidad.” Tendremos que seguir luchando contra el militarismo y toda clase de violencia, pero tenemos que clarificar ahora y perseguir agresivamente nuestro llamamiento de construir el *shalom*, el bienestar de todos los pueblos, que es fundamentalmente un asunto económico y espiritual. No es cosa sencilla. Nosotros mismos, todos y todas, especialmente los seguidores y las seguidoras de Jesús, tenemos que preguntarnos ¿quién o qué es nuestros dios, dónde está nuestro tesoro, y cómo hemos de superar la seducción de la riqueza y resistir las demandas constantes del consumismo y la codicia con el fin de practicar una economía sabático-jubilar?

En otro momento debemos examinar el otro tema sabático-jubilar, paz con el medioambiente. Por lo menos debemos hacer notar que el descanso de la tierra se relaciona directamente con los mandatos para el Día Sábado, el Año Sabático, y el Año de Jubileo que hemos considerado aquí. Tanto judíos como cristianos tenemos una enorme responsabilidad de enseñar sobre estos mandatos en nuestras congregaciones y en nuestro testimonio público - antes de que sea tarde.

La globalización económica actual ha concentrado los recursos del planeta y ha ampliado la pobreza más que en toda la historia de la humanidad. Los y las que somos beneficiarios de este sistema y también los y las que somos subyugados por el sistema tenemos una enorme responsabilidad de analizarlo y resistirlo y crear alternativas dentro de nuestros hogares y vecindarios y en nuestras comunidades de fe - si en realidad es lo que la Biblia nos enseña. Es evidente que no podemos esperar mucho de los países ricos ni de los sectores pudientes de nuestras sociedades. Los Estados Unidos dedica apenas 0.15% (menos de dos décimos del uno por ciento) de sus ingresos al desarrollo de los países de África, Asia, el Caribe, América Latina, y el Pacífico, de los cuales sigue sacando enormes ganancias en arreglos injustos del comercio, pagos

de intereses y derechos, y nuevas tecnologías - y gasta más que el resto del mundo entero en asuntos militares. Como los y las seguidores de Jesús en tiempos del Imperio Romano, hoy somos llamados a unirnos con el movimiento mundial por la paz y por la justicia económica y de practicar en nuestro diario vivir los mandatos de la Ley retomados por Jesús y encomendados a sus seguidores.

Bibliografía

Autores varios, *Jubileo*, no. 33 (1999), y *Economía y Vida Plena*, no. 30 (1998), *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. San José: Editorial DEI y Quito: RECU.

Kinsler, Ross y Gloria Kinsler. *El Jubileo bíblico y la lucha por la vida*. Quito: CLAI y San José: UBL, 2000.

_____, eds., *God's Economy: Biblical Studies from Latin America*. Maryknoll: Orbis Books, 2005.

Lowery, Richard H. *Sabbath and Jubilee*. St. Louis: Chalice Press, 2000.

Myers, Ched. *The Biblical Vision of Sabbath Economics*. Washington: Church of the Savior, 2001.

Reimer, Haroldo e Ivoni Reimer. *Tempos de graça—O jubileu e as tradicoes jubilares na Bíblia*, Sao Paulo/sao Leopoldo: CEBI/Paulus/Sinodar, 1999.

Ringe, Sharon. *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Tovar, Antonio. *Las leyes agrarias de Levítico 25 (Año Sabático y Año de Jubileo): El derecho a la tierra como el derecho a la vida*. Tesis de Licenciatura en Teología. San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1983.

Ucko, Hans. *The Jubilee Challenge: Utopia or Possibility? Jewish and Christian Insights*. Geneva: WCC, 1997.

Pablo Richard

Exégesis, Teología de la Liberación y Lectura Popular de la Biblia

Dedico este trabajo a nuestra hermana y maestra Irene Foulkes. Su trabajo exegético y pastoral ha marcado un camino fecundo y esperanzador en nuestro mundo ecuménico latino-americano. No sólo su trabajo, sino por encima de todo y como fundamento de todo, su testimonio de vida. Irene nos ha dado un ejemplo inolvidable para unir, en una misma persona, ciencia bíblica, trabajo pastoral y testimonio de vida. Nuestro deseo es que Irene nos siga acompañando e iluminando los años que el Señor quiera concederle.

Introducción

Las tres frases en el título de este trabajo resumen en forma sintética las tres etapas en nuestro caminar bíblico al encuentro de la Palabra de Dios en América Latina. Cada etapa tiene sentido en si misma, pero cuando ellas marcan un mismo camino, entonces surge algo nuevo. Estas tres frases me impactan personalmente, pues cada una de ellas

significan para mi una etapa en mi propio caminar en estos últimos 40 años. En un primer momento fue la iniciación en la EXÉGESIS, académica y científica, en Santiago de Chile, Roma y Jerusalén. Posteriormente vino mi encuentro con la TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, en los años duros de los 70, en Chile y en el exilio. Por último, el descubrimiento de la LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA en los últimos 25 años, en toda América latina, pero especialmente en América Central. Cada etapa en este largo caminar sigue teniendo en si misma su plena vigencia. Hoy necesitamos valorar el estudio científico de la Biblia, iluminado por la Teología de la Liberación, al servicio de la Lectura Popular de la Biblia. Pero también el camino inverso tiene validez. La Lectura Popular de la Biblia ha transformado profundamente la Teología de la Liberación y estas dos a su vez han dado nuevo sentido a la Exégesis más académica.

Muchas veces hemos constatado el abismo existente entre Exégesis y Pueblo de Dios. La producción exegetica en las últimas décadas ha sido realmente extraordinaria y maravillosa, pero casi nada de esto ha llegado al Pueblo de Dios. Hemos buscado en América Latina superar este abismo de dos maneras. Por una lado, dando a la exégesis un orientación pastoral, y por otro lado, formando agentes de pastoral bíblica lo mejor posible en los estudios bíblicos. El aprendizaje mutuo entre exegetas y biblistas populares ha sido muy fecundo en nuestra historia reciente. En este artículo quisiera especialmente exponer qué significa para nosotros crear una exégesis con orientación pastoral.

1. Por una exégesis al servicio del movimiento de lectura popular de la Biblia

Es muy importante definir claramente quién es el interlocutor de nuestro trabajo exegetico. Normalmente los y las exegetas escriben para otros exegetas. Buscan legitimar sus afirmaciones citando en las notas sólo a otros exegetas. Leen 100 libros para escribir uno nuevo. Libro

de libros. Viven en un mundo académico cerrado. Detrás de un exegeta hay una biblioteca. Muy diferente es una exégesis con orientación pastoral. Detrás de nosotros no hay una biblioteca, sino un pueblo. Debemos insistir que nuestra exégesis es buena exégesis, tan rigurosa como la de los exegetas más académicos, pero nuestro interlocutor es el Pueblo de Dios y más directamente los agentes de la pastoral bíblica. Nuestra exégesis busca dialogar con este interlocutor y también aprender de él. Nuestro contexto no es la academia, sino el movimiento bíblico popular. Nuestra exégesis busca formar agentes de pastoral bíblica, que tengan ellos mismos, a partir de su propio trabajo, plena autoridad, legitimidad, autonomía, seguridad y libertad. Muchas veces los y las agentes de pastoral bíblica llegan más lejos que los mismos exegetas, dada su experiencia y conocimiento en la interpretación de textos bíblicos. La relación entre exegetas y biblistas populares es de plena igualdad y de aprendizaje mutuo.

2. Por una exégesis liberadora en el contexto del Tercer Mundo

Nuestro horizonte no es fundamentalmente la *modernidad*, sino la *liberación*. Buscamos hacer exégesis desde los pobres y los excluidos, no como nuevos temas de estudio, sino como un compromiso con los movimientos sociales de liberación. Muchas veces la exégesis que asume una nueva perspectiva (como la de género, raza o cultura), aparece como una nueva propuesta temática o un nuevo método, pero no es todavía una exégesis cuyo espacio vital de desarrollo sea un movimiento específico de liberación. Modernidad y liberación son dos horizontes o espacios diferentes. Es muy distinto, por ejemplo, estudiar los milagros y exorcismos en diálogo con la modernidad, que estudiarlos desde la perspectiva de los pobres y desde los movimientos de liberación. Cuando el pobre “vive de milagro”, enfrentado a las “fuerzas imperiales del mal” (Ef 6,10-20), no es difícil entender los milagros y los exorcismos. En el Tercer Mundo un 60% de la población

está excluida de la economía actual de libre mercado, que es el espacio *real* de la modernidad. En el mundo de los excluidos es mas importante la fuerza cultural, ética y espiritual de la liberación, que el mundo ilustrado de la modernidad. La modernidad aparece como una dimensión del mundo dominante de ideología neo-liberal, y no tanto como una nueva etapa en la historia de la humanidad. Lo que llega a nosotros es, mas bien, la “post-modernidad”, que no es más que la crisis y desintegración de la modernidad.

3. Por una exégesis espiritual y profética

Buscamos practicar una exégesis que sea científica, pero también y sobre todo que sea creyente y que participe de la dimensión de fe de las comunidades cristianas. Es importante el sentido literal e histórico de los textos, para lo cual ciertamente necesitamos conocimientos científicos, pero nosotros valoramos sobre todo el *sentido espiritual* de los textos bíblicos, es decir, el texto como mediación de la Palabra de Dios. Buscamos la espiritualidad presente en los textos. Proponemos leer la Biblia con el Espíritu con la cual fue escrita. Es en esta búsqueda que ha tenido mucha difusión el método que llamamos “Lectura Orante de la Biblia” o “Lectio Divina”. El texto llega a ser fuente permanente de espiritualidad, sin caer por ello en un espiritualismo abstracto y descontextualizado. También tratamos de realizar un estudio del texto bíblico que fortalezca los movimientos proféticos. El texto llegar a ser un instrumento poderoso en manos de los profetas. El profeta anuncia la Palabra de Dios, denuncia los crímenes en la sociedad actual y llama a la conversión (una nueva manera de sentir y pensar), teniendo como referencia y medida fundamental la tradición profética en la Biblia.

El *positivismo* en la exégesis dominante considera que la dimensión espiritual y profética es una dimensión ajena y posterior al trabajo exegético, cuya científicidad exigiría prescindir de toda dimensión “subjetiva” que altere el

estudio “objetivo” del texto. En última instancia no se necesita tener fe para hacer exégesis “científica”. El racionalismo positivista además busca “dominar” el texto y “reducirlo” a un mero “dato” de análisis, con lo cual mata el sentido espiritual del texto bíblico.

4. Por una exégesis comunitaria y comprometida

En la exégesis más académica impera normalmente un fuerte *individualismo*. Cada exegeta defiende su trabajo exegetico como algo que le pertenece como propiedad privada. Nadie puede utilizar su material propio y exclusivo, sin citar la fuente. Se sobrevaloriza además el trabajo individual en competencia con otros exegetas. Finalmente, la academia es un mercado donde cada cual vende sus productos bíblicos al mejor precio posible.

En una exégesis con orientación pastoral, es la comunidad el espacio y contexto fundamental del trabajo bíblico. La exégesis es tan sólo una ayuda al servicio de la comunidad. En última instancia es la comunidad la que utiliza toda interpretación del texto como un patrimonio propio al servicio de la evangelización. La y el exegeta no son dueños de la Biblia, que interpretan como les parezca mejor, sino en un desinteresado servicio de la comunidad.

5. Por una exégesis abierta al mundo y a la historia

Hay un texto de San Agustín que interpreta acertadamente nuestro método de interpretación bíblica: “La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios”.¹ El mundo o la realidad histórica es el *primer* libro de Dios. La naturaleza, la historia

¹ Citado en Carlos Mesters. *Flor sin defensa*. Bogotá, 1984, 84.

humana, la situación actual donde vivimos es la primera Revelación de Dios. La Biblia, como *segundo* libro de Dios, es el instrumento indispensable para discernir la Revelación de Dios en nuestra historia humana y para transformarla en una gran Revelación de Dios. El mundo muchas veces es ambiguo, contradictorio, confuso, por eso es que necesitamos un criterio de discernimiento. La Biblia nos revela la Palabra de Dios, pero también nos revela dónde y cómo Dios se revela en la historia cósmica y humana. Sin la Biblia como criterio de discernimiento, cualquiera podría encontrar cualquier cosa en la realidad y transformarla en Palabra de Dios. Decía alguien que debemos tener un ojo puesto en la realidad y otro en la Biblia. En esta manera de hacer exégesis, la Palabra de Dios no es sólo significativa para la Iglesia, sino también para el mundo y su historia. Una interpretación bíblica, por ejemplo, hecha desde los pobres y desde una perspectiva de género, ha tenido una fuerza liberadora y motivadora al interior de los movimientos sociales de liberación, más allá de los límites de la Iglesia.

Lo contrario a lo que nos dice San Agustín es el *fundamentalismo*, el cual transforma la Biblia en un absoluto, en cuyo espacio todo creyente debe vivir siempre y del cual nunca debe salir, porque el mundo es intrínsecamente perverso. El fundamentalismo encierra al intérprete en un mundo bíblico cerrado a todo influjo que pueda venir desde fuera. El fundamentalismo utiliza varias técnicas para conseguir su objetivo. Por un lado absolutiza el sentido literal del texto, dejando de lado el sentido histórico y espiritual. Esta absolutización del sentido literal implica un rechazo radical de todo método científico histórico-crítico. El texto además no es visto en su totalidad bíblica y en la coherencia interna a toda la Biblia, sino parcializado en versículos aislados, que a su vez son presentados como textos absolutos, sin relación con otros textos y menos aun relacionados con la realidad histórica exterior al texto. Este método no sólo es errado, sino también peligroso, pues posibilita utilizar la Biblia para todo lo que se nos ocurra. Con la interpretación fundamentalista de la Biblia se ha

justificado la esclavitud, la guerra, la opresión de la mujer y tantas otras causas perversas.

Para reforzar el texto de San Agustín, cito un texto de Casiano, difícil de encontrar y que motiva mucho nuestra lectura bíblica:

Instruidos por aquello que nosotros mismos sentimos, ya no percibimos el texto como algo que sólo oímos, sino como algo que experimentamos y tocamos con nuestras manos; no como una historia extraña e inaudita, sino como algo que damos a luz desde lo más profundo de nuestro corazón, como si fuesen sentimientos que forman parte de nuestro propio ser. Insistimos: no es la lectura la que nos hace penetrar en el sentido de las palabras, sino la propia experiencia nuestra adquirida anteriormente en la vida de cada día (Casiano, *Collationes* X,11).

6. Por una exégesis plenamente humana en búsqueda de Dios

Quisiera empezar citando libremente un bello texto de José María Castillo, *Jesús de Nazareth*, el Hijo de Dios, publicado por la UCA en El Salvador. El autor nos dice que para conocer a Dios, no se puede empezar por Dios. Incluso, si uno quiere conocer a Jesús como Hijo de Dios, si empieza por Dios, no va a conocer a Jesús, ni va a descubrir a Jesús como Hijo de Dios. La primera tarea en el estudio de los Evangelios es descubrir la plena humanidad de Jesús. No decir que Jesús es Dios, sino que Dios es Jesús. Al decir que Jesús es Dios, lo que en realidad estamos afirmando es que nosotros ya sabemos quién es Dios y cómo es Dios antes de conocer a Jesús. Si uno parte del Dios de los filósofos, o de imágenes idolátricas de Dios, nos saldrá un Jesús que nada tiene que ver con el Jesús histórico, tal como es presentado por los cuatro evangelios. Debemos aplicar a Dios lo que descubrimos primero en el hombre Jesús. No aplicar a Jesús una imagen de Dios que quizás nosotros mismos hemos inventado. Se trata de saber si confiamos

más en lo que nosotros sabemos de Dios o si confiamos realmente en lo que Jesús nos revela de Dios. No podemos partir de un Dios todopoderoso, omnisciente, omnipresente, que sólo se entiende a partir del poder, y que nos asusta con su trascendencia. Ese es el Dios que muchos creyentes tienen en su cabeza, y también que tienen en su cabeza los ateos. Si partimos de aquí, no podremos descubrir a Jesús en los Evangelios. Jesús cambió el concepto de Dios y también el modo de encontrar a Dios.

¿Que nos exige esta dimensión humana de Dios para una nueva manera de hacer exégesis? Nos exige optar por la vida humana, como punto de partida para todo nuestro trabajo de interpretación bíblica. Nos exige afirmar la vida humana y cósmica como un absoluto, o como decía Irineo: “La gloria de Dios es el ser humano vivo” (*Gloria Dei vivens homo*). El segundo paso es hacer una crítica radical a la idolatría; tanto a la idolatría por perversión de la imagen de Dios, como la idolatría por sustitución de Dios por otros dioses (el dios dinero, el dios mercado, el dios poder, el humano que se hace dios). El ser humano vivo nos permite discernir la gloria de Dios, lo que Dios es como Dios de la vida. El problema no es el ateísmo, sino la idolatría. No basta decir “yo creo en Dios”. Lo más importante es dar testimonio en cuál Dios yo creo (o de cuál Dios yo soy ateo). Si nuestra fe es idolátrica, todo nuestro trabajo exegético será vacío e inútil, aunque utilicemos toda la ciencia bíblica existente. Para no practicar una exégesis idolátrica, nuestro punto de partida debe ser la vida humana plena y absoluta, así como el punto de partida para conocer a Jesús, es su plena humanidad. Desde lo plenamente humano debemos avanzar en la búsqueda del Dios de la vida. En nuestro contexto de América latina, la opción por la vida empieza por la opción por los pobres y excluidos. “el *Logos* se hizo *carne*, se hizo, débil, se hizo pobre y así habitó entre nosotros” (Jn 1,14). “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños” (Mt 11, 25). Debemos aprender de ellos para poder hacer de exégesis.

7. Una nueva manera de hacer exégesis - una nueva manera de ser Iglesia

Una nueva manera de interpretar la Biblia nos lleva necesariamente a una nueva manera de ser Iglesia. Toda reforma de la Iglesia ha comenzado siempre con algún movimiento bíblico popular. No se trata de fundar una nueva Iglesia, sino crear un nuevo modelo de Iglesia al interior de la Iglesia en la cual estamos. El viejo modelo de Iglesia, modelo conservador e identificado con la así llamada “civilización cristiana occidental”, es un modelo que ya ha entrado en una *crisis irreversible*. El surgimiento hoy de un “imperio cristiano” (el imperio norteamericano), elegido mayoritariamente por cristianos, significa el fracaso del cristianismo. En nuestros orígenes fue lo contrario: el éxito del cristianismo significó el derrumbe del Imperio romano, aunque muy pronto Constantino re-fundó el imperio romano como “imperio cristiano”. Si el viejo modelo de Iglesia, conservadora e imperial, entró en una crisis irreversible, debemos concentrar todas nuestra fuerzas en la creación de un nuevo modelo de Iglesia. El movimiento bíblico popular, impulsado por una nueva manera de leer la Biblia y por una exégesis pastoral y liberadora, esa la fuerza histórica que engendrará ese nuevo modelo de Iglesia o esa nueva manera de ser Iglesia. Otra vez la Biblia y la Reforma se encuentran, pero ahora al interior de un mismo movimiento ecuménico e interreligioso, desde el Tercer Mundo y con una clara opción por los pobres y excluidos.

Thomas D. Hanks

¡Varones! “No desprecien las profecías” (de las mujeres), 1 Tes 5:20

Entre las muchas contribuciones valiosísimas que ha hecho Irene Foulkes a la interpretación de las Sagradas Escrituras, la más importante para mi - por muchos motivos- ha sido su comentario exegético-pastoral a 1 Corintios, *Problemas Pastorales en Corinto* (San José: DEI, 1996), una verdadera joya que merece ser un comentario clásico. Además de enfocar el compromiso de San Pablo con los pobres (1:26-29; 11:17-34) y elucidar los textos controversiales sobre la mujer (11:2-16; 14:34-35), Irene pone en tela de juicio las traducciones e interpretaciones homofóbicas de 1 Cor 6:9, dominantes en el siglo XX (desde 1946 hasta 1999), según las cuales “los homosexuales” no pueden heredar el Reino de Dios (BJ3; DHH; NVI; RVR95; cp. Irene Foulkes 1996:164-167). Puesto que varios de sus amigos/as y colegas le criticaron y cuestionaron fuertemente por haber cuestionado un elemento ideológico tan fundamental, tanto entre los evangélicos como los católicos que siguen al Vaticano, proponemos reexaminar las conclusiones de Irene a la luz de la literatura más reciente.

Aunque los eruditos ya por dos décadas, partiendo del estudio de John Boswell (1980/92), han escrito cientos de páginas sobre la traducción preferible de los términos griegos controvertidos, sobre ciertos hechos patentes, nadie que conoce un poco de griego puede dudar.

1. Como señala Irene, el primer término controvertido, *malakoi*, significa literalmente “suave, delicado”, como en Mt 11:8: “los que llevan vestiduras *suaves/delicadas* están en casas de los reyes”. Pero en 1 Cor 6:9 Pablo emplea *malakoi*/suaves en sentido metafórico y está en discusión precisamente a qué se refiere Pablo con este uso metafórico. Cualquier traducción representa una interpretación y existen varias posibilidades en disputa (ver los resúmenes con conclusiones heterosexistas y homofóbicas en Robert Gagnon 2001; Anthony Thistleton 2001).

2. El segundo término, *arsenokoitai*, ocurre por primera vez en este texto de San Pablo, pero es una palabra compuesta de dos raíces muy comunes: *arsen*, “varón” + *koite*, “cama”, el segundo usualmente literal, pero con frecuencia como metáfora de relaciones sexuales, sean recomendables (Heb 13:4) o desaprobadas (Rom 13:13). La traducción más literal sería, entonces, “cama-varones”, pero tal literalismo no nos ayuda percibir el matiz preciso y desfavorable que Pablo quiso comunicar (cp. “dos varones en una cama”, Luc 17:34 con la recomendación de Ecl 4:11; Hanks 2000:46).

3. Por referir Pablo específicamente a “cama-varones” se limita a excluir del reino cierto tipo de personas del sexo masculino, no a las mujeres, y por lo tanto la traducción moderna común de “homosexuales” (palabra que tanto en alemán como en inglés y castellano incluye a lesbianas) extiende la condenación más allá de lo explicitado por San Pablo. Si Pablo hubiera escrito que nadie entrará en el Reino de Dios manejando un “Mercedes Benz”, sería una distorsión de su pensamiento sustituir la traducción más amplia de “automóvil”.

4. "Cama" no se usa en sentido literal, sino como metáfora para una *actividad* sexual; se refiere a actos y no a una "orientación" de ciertas personas (que pueden o no expresar su orientación en actos concretos). De nuevo, podemos ver lo incorrecto de traducir con una palabra moderna científica ("homosexuales", del siglo XIX) que designa una orientación sexual de hombres o mujeres.

5. La "lista de vicios" donde ocurre las referencias a los "suaves" y los "cama-varones" empieza con una pregunta retórica general que refiere a los "injustos/opresores" (*adikoi*) que no pueden heredar el Reino de Dios; por lo tanto es común reconocer que la lista amplia da ejemplos de conductas injustas y opresivas, abusos de poder, como en la explotación sexual de alguien más débil. En el otro uso de "cama-varones" en el Nuevo Testamento (1 Tim 1:10), no ocurre precedido por "suaves", pero el término siguiente señala "traficantes de esclavos" (una práctica común relacionada con la prostitución).

6. Además de los factores exegéticos señalados por Irene, podemos preguntar si los actos sexuales que Pablo condenó consistieron solamente en el *sexo anal* entre varones (en una época sin preservativos/condones que hace tal práctica menos peligrosa para la salud). Saul Olyán ha demostrado que la prohibición en Lev 18:22 y 20:13 se refiere solamente al sexo anal entre varones y su conclusión ahora ha sido apoyado por Jacob Milgrom, judío ortodoxo, erudito máximo en asuntos del Pentateuco (ver su nuevo comentario sobre Levítico, Anchor Bible, 2000:1782-1790). Otro erudito judío, Daniel Boyarin, ha demostrado que tal era la interpretación dominante entre los rabinos por varios siglos después de Jesús (1995).

7. Bernadette Brooten en su comentario magisterial sobre Romanos 1:26-27 (1996) demuestra que Pablo sigue muy de cerca la perspectiva y el vocabulario de Lev 18 y 20. Si Pablo en Ro 1:27 sigue Levítico 18 y 20,

y condena solamente actos de sexo anal entre varones, la misma limitación también es probable en 1 Cor 6:9 y 1 Tim 1:10, pues “cama-varones” parece ser una innovación lingüística paulina, basada en la LXX del vocabulario de Levítico (Robin Scroggs 1983:85-86).

Es decir, tanto la palabra “cama-varones” en 1 Cor 6:9 y 1 Tim 1:10, como el vocabulario y contexto de Rom 1:27, parecen reflejar las prohibiciones de sexo anal entre varones en Lev 18:22 y 20:13. Además, las prohibiciones de Lev 18:22 y 1 Tim 1:12 (un texto deuteropaulino) condenan solamente el varón que penetre a otro varón (tal vez pensando en las violaciones sexuales comúnmente sufridas por los prisioneros exiliados y esclavos). En Lev 20:13, sin embargo, y tal vez en 1 Cor 6:9, tanto el varón que penetra, como el que sufre la penetración (¿los “suaves” de 1 Cor 6:9?) recibe condenación (también en Rom 1:27).

Dado la situación actual, a la luz de los estudios posteriores a la investigación de Irene, no es de sorpresa que ahora Frederick Danker en el nuevo *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* admite que la traducción “homosexual” en 1 Cor 6:9 (y 1 Timoteo 1:12) no era correcto (Danker, BDAG 2000:135). Danker da como definiciones de *malakos* “suave....afeminado” (BDAG 2000:613), pero Dale Martín señala que “afeminado” en la antigüedad puede significar alguien que pasa demasiado tiempo disfrutando de relaciones sexuales con mujeres, en vez de ir a la guerra (ver David con Betsabé; Martín 1996:124-128).

Donde no hay consenso todavía es sobre la pregunta si Pablo, al hablar de “cama” en algún sentido metafórico, quiso condenar *toda* actividad sexual entre varones, o solamente cierto(s) tipo(s) de actividad caracterizada por un abuso de poder (opresión), por ejemplo la explotación de esclavos, prostitutas y/o jóvenes. El especialista en Pablo, Marion L. Soards, por ejemplo, cita con aprobación

la conclusión de N. Watson que la referencia a camarvarones en 1 Cor 6:9 no refiere a cualquier acto sexual entre varones, sino a los actos caracterizados por una "gratificación egoísta y cruel, que violenta los derechos de otras personas" (inglés: "ruthless self-gratification, reckless of other people's rights"), pues todos los elementos en la lista de vicios los cita Pablo como ejemplos de injusticia/opresión (*adikoi*, injustos, opresores; ver Soards 1999:127; cp. 1995:18-20; Watson 1992:56). Este reconocimiento de Soards es especialmente significativo, pues su libro anterior tomó posturas marcadamente homofóbicas e insistió que Romanos 1:27 condena todos los actos sexuales entre varones (1995:20-23; sobre Romanos 1:24-27, cp. Hanks 2000:136-143).

Irene en su comentario anticipó las nuevas conclusiones cuando escribió: "Cabe preguntar... qué tiene que ver la desaprobación de esta práctica sexual con la ética de la propiedad, que se ha percibido como el hilo común de esta Sección II de la carta (5:1- 6:20). En una época de la historia humana cuando la población se sentía amenazada por la posibilidad de que se extinguiera su raza, ciudad o país, la procreación era considerada como un deber sagrado. Cualquier práctica sexual que no contribuyera a producir descendientes se veía como una amenaza a la sobrevivencia del grupo" (1996:166).

Escribiendo sin dogmatismos frente a preguntas todavía muy discutidas, tal vez el logro más grande de Irene en este asunto es sugerir un cambio radical de paradigmas. En vez de tratar la homosexualidad como un vicio ("los alcohólicos, los drogadictos y los homosexuales"), se trata de otro grupo débil, oprimido y violentado: "los pobres, las minorías sexuales, las mujeres, los incapacitados, las personas de color, los judíos....":

"Puede ser que los homosexuales resulten ser más bien víctimas de prejuicios injustificados de la sociedad" (I. Foulkes 1996:167).

Queda para ver cuanto tiempo antes de que los que insisten en la opción a favor de los pobres reconocen que la opresión toma muchísimas formas y que la violencia tiene víctimas innumerables.

En una época no muy lejana, varios teólogos de la liberación rehusaron incluir a las mujeres en su agenda política, pues no quisieron “contaminarla” con asuntos de género muy controvertidos en un continente machista. Elsa Tamez ha señalado el esfuerzo de varios teólogos de liberación, partiendo de la praxis con los pobres del continente, de ampliar su visión para incluir y comprometerse con las mujeres (Elsa Tamez, 1986). Lo que Irene sugiere es que la lucha para la liberación de todos los oprimidos debe extenderse también a las minorías sexuales - y la historia de la opresión y violencia contra tales está ampliamente documentada en América Latina. Además de la teología negra de James Cone y Martin Luther King, especialmente en los EEUU ha surgido últimamente otra teología de liberación que enfoca la opresión de los discapacitados (ver las obras de Nancy Eiesland y Don Saliers, citadas en Hanks 2000:9, 227). Y desde Inglaterra tenemos además una teología de liberación que procura defender los derechos de los animales, con un evangélico anglicano, Andrew Linzey (1996), ya designado el primer profesor de la teología de animales en la historia de la iglesia (un nuevo catedrático en la Universidad de Oxford).

Otra minoría sexual que Irene ha procurado defender de prejuicios injustos y crueles son las prostitutas. En su comentario (1996:172-184), y con aún más profundidad en su artículo sobre 1 Cor 6:12-20 (“Cuando un texto bíblico se dirige a varones, ¿qué sentido puede tener para una mujer?; I. Foulkes 1998, 155-167), señala una hermenéutica adecuada frente a un texto donde “no aparece ninguna preocupación por la prostituta (ni por ninguna otra mujer).” (1998:155). ¡Cuán diferente suena el Pablo de 1 Cor 6:12-20 del Jesús de Mateo, quien enseña que las prostitutas y los publicanos entrarían primeros en el reino de Dios (Mat 21:31-32; y sobre María Magdalena,

ver Hanks 2000:21-24, 45-47)! En la hermenéutica que propone Irene para tratar de las prostitutas en 1 Cor 6:12-20, solamente me gustaría ver también una consideración de los prostitutos masculinos y el abuso sexual de esclavos. Según Robert Jewett nos ayuda a entender la fuerte retórica de Ro 1:24-27, al recordar que muchos de los miembros de las iglesias en casa en Roma eran esclavos (o esclavos recién liberados) y habían sufrido abuso sexual personalmente, además de ser testigos oculares del abuso sexual de sus amigos e hijos (Jewett 2000:223-241; Hanks 2000:136-143).

Así la última mitad del siglo XX fue marcado por el surgimiento de diversas teologías de liberación. Queda para el siglo XXI la tarea de formar alianzas que fortalezcan la unidad de estas teologías, para que haya fuertes alternativas a los sistemas opresivos y violentos que dominan en cada continente. Muy aleccionador para mí ha sido la experiencia de Sudáfrica, donde Nelson Mandela no solamente luchó contra el apartheid racista, pero también contra la homofobia, con el resultado que la constitución del país es la primera en la historia del mundo que incluye protección de los derechos de minorías sexuales (podemos comparar el logro de Costa Rica en 1948 en llegar a ser el primer país en la historia que voluntariamente eliminó todo su aparato militar).

Cuando estuve de visita en Costa Rica a principios de 2000, escuché mucho (especialmente de choferes de taxis) del líder Católico "más poderoso del país", el Padre Mainor Calvo, un sacerdote quien con su emisora continuamente atacaba a los "homosexuales" del país como fuente de todo mal que amanezaba destruir el país. En noviembre, los periódicos informaron que el Padre Mainor había sido descubierto por la policía, pasada la medianoche, en una zona de prostitución homosexual, con un joven en su auto "enseñándole a manejar". Me conmovió mucho estar con Arco Iris, el grupo gay cristiano, quienes en su reunión semanal reflexionaron sobre el asunto. Trataron de enseñar a sus miembros (muchos, especialmente los de trasfondo

católico, muy heridos por los años de ataque por parte del Padre Mainor y sus seguidores) a “amar al enemigo” y orar por el sacerdote en su crisis personal. Después me enteré que el Padre Mainor ya no incluye ataques contra los homosexuales en sus programas. La triste historia del Padre Mainor en Costa Rica tiene muchos antecedentes en otros países. Y tantas veces los ataques homofóbicos más extremos proceden de varones que solamente así pueden luchar con sus propios deseos homoeróticos (“la homofobia interiorizada”).

Las iglesias evangélicas tienen la oportunidad de aprender de Irene a contemplar el nuevo paradigma y reflexionar en el daño que han hecho a sus feligreses gays, o con familiares y amigos homosexuales. En 1 Tes 5:20 San Pablo nos exhorta (especialmente a los varones, creo) de “no despreciar las profecías” (un don especialmente común entre las mujeres; cp. 1 Cor 11:2-16; Hechos 21:8-9). Para mí en muchos asuntos - sobre todo la liberación de los pobres y las mujeres- Irene Foulkes ha sido una voz profética. Queda por ver si tenemos oídos para oír y responder al nuevo paradigma que nos propone sobre las minorías sexuales.

Ahora, con la causa de la mujer asumida - tímidamente en demasiados casos- se expresa la misma timidez frente a la violencia y persecución que sufren las minorías sexuales en un mundo heterosexista y homofóbico (pero cp. Roy May 2000/2001). En 1 Tes 5:20 San Pablo nos exhorta “No desprecien las profecías” - las expresiones de un don espiritual especialmente común entre las mujeres (1 Cor 11:2-16; Hechos 21:8-9). Los muchos varones que han criticado a Irene por su muy acertada enseñanza sobre las minorías sexuales podrían preguntarse, a la luz de la última erudición de varones, si no corren el peligro de “despreciar la profecía” de una mujer, quien (como Prisca) “arriesgó su cuello” (Rom 16:3-4) cuando tantos varones religiosos preferían “pasar por el otro lado” del camino (Luc 10:31-32).

Bibliografía

Boyarin, Daniel. "Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?" *Journal of the History of Sexuality* 5, no. 3 (1995): 333-55.

Brooten, Bernadette J. *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago, 1996.

Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Sacra Pagina. Collegeville, Minn.: Michael Glazier / Liturgical, 1999.

Danker, Frederick William, ed. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG). Tercera edición. Chicago: University of Chicago, 2000.

Foulkes, Irene. *Problemas Pastorales en Corinto: Comentario Exegético-Pastoral a 1 Corintios*. San José: DEI, 1996.

———. "Cuando un texto bíblico se dirige a varones, ¿qué sentido puede tener para una mujer?"

Alternativas, Año 5, N° 11-12 (Managua, 1998), 155-168.

Gagnon, Robert A. *Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, 2001.

Hanks, Tomás. *El Evangelio Subversivo: Liberación para todos los Oprimidos*. Cd. de México: Otras Ovejas, 2000; *idem The Subversive Gospel: A New Testament Commentary of Liberation*. Cleveland: Pilgrim, 2000.

Jewett, Robert. "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24-27" en *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, David L. Balch, ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 223-241.

Linzey, Andrew. *Los Animales en la Teología*. Barcelona: Herder, 1996.

Martin, Dale B. "Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences". En *Biblical Ethics & Homosexuality: Listening to Scripture*, ed. Robert L. Brawley, 117-136. Louisville: Westminster John Knox, 1996.

May, Roy H. *La Homosexualidad: Algunas Respuestas desde una Perspectiva Cristiana*. San José: 2000/2001.

Milgrom, Jacob. *Leviticus 17- 22. The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 2000.

Olyan, Saul. "'And with a Male You Shall Not Lie the Lying down of a Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13". En *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*, ed. Gary David Comstock y Susan E. Henking, 179–206. New York: Continuum, 1997.

Scroggs, Robin. *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphia: Fortress, 1983.

Soards, Marion L. *1 Corinthians*. NIBC. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1999.

———. *Scripture & Homosexuality: Biblical Authority and the Church Today*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.

Tamez, Elsa. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986.

Thistleton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Williams, Craig A. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. Oxford/ New York: Oxford University, 1999.

Violeta Rocha

Género y sexualidad desde una perspectiva bíblica, teológica y cultural

¿A qué compararemos el trabajo de la Profesora Irene?

Es como el grano de mostaza, que cuando se siembra en tierra, es la más pequeña de todas las semillas que hay en la tierra: pero después de sembrado, crece, y se hace la mayor de todas de todas las hortalizas, y echa grandes ramas, de tal manera que las aves del cielo pueden morar bajo su sombra (Mc. 4,30-33)

1. Género y Biblia: un desafío a la descolonización de la mente

El trabajo que he desarrollado con la Biblia tiene varias etapas: la primera con la Pastoral de la Mujer, que intentó visibilizar el rol protagónico de las mujeres en el texto cristiano. Fue una fase muy rica en un contexto revolucionario que vivía Nicaragua en la década de los ochentas. Otra etapa ha sido la incorporación de la teoría

feminista a la exégesis, particularmente en la hermenéutica feminista de liberación que ha provisto valiosos aportes al trabajo bíblico. Es desde este marco de referencia que nos hemos apropiado de la categoría de género como un instrumental útil que presta sus bondades, pero también algunas limitaciones.

La influencia de la Profesora Irene Foulkes ha sido considerable en la manera de pensar, de hacer exégesis y de interpretar el texto. Su propuesta de relectura del texto bíblico desde las categorías de análisis como son género, clase y etnia ha sido material de estudio de muchos de mis estudiantes los últimos años. Un breve texto editado por el CLAI ha circulado ya muchas manos de mujeres y hombres. El desafío que Irene retoma de otros investigadores y teóricos, es el de *descolonizar la mente*. La acción de descolonizar es una acción permanente que requiere de un proceso continuo de aprendizaje y de desaprendizaje. Acciones que se viven en la integralidad de la existencia humana, y que nos llevan una y otra vez a redescubrirnos en la Biblia, y a redescubrirla.

2. Nuestra relación con la Biblia

Las imágenes siempre juegan un papel muy importante para generar conceptos, actitudes, prejuicios y preferencias. Si hablamos del cuerpo, y en este caso específico de cuerpos de mujeres, estamos también hablando de imágenes. Estas imágenes nos llevan a concepciones que van a nutrirse en mucho del campo religioso. En el caso de la tradición judeocristiana que hemos heredado, la Biblia será un elemento decisivo. También desde la cultura, a tal punto que a veces es casi imposible distinguir entre lo que es religioso y lo que es cultural. Encontrar este límite, esa frontera, por lo tanto, requiere más que una lupa para ver donde se desligan ambos aspectos, cultura y religión. Desde la cultura, los mitos, las leyendas, las tradiciones y los símbolos han sido incorporados a nuestro aprendizaje cotidiano.

Pero también son importantes las imágenes que podemos tener de la Biblia; ya no hablo de las imágenes que aparecen en la Biblia, sino de la Biblia misma. Algunas dicen que es como una montaña donde encontramos diversos paisajes, y hasta áreas desérticas, impenetrables, pero al fin de cuentas tendremos la idea de que el horizonte se amplía cada vez más. La Biblia es montaña, es tierra, a veces árida, a veces fértil; pero también la Biblia es un cuerpo. Un cuerpo con una diversidad de relaciones al interior de sí misma y fuera de ella. Es un cuerpo complejo, plural, abierto pero también cerrado. Un cuerpo expuesto a lo público, pero también a lo privado. Un cuerpo que no se deja atrapar, pero que nos permite tener algunas pistas, inspiración, retroalimentación, contradicciones, frustraciones; que genera gozo y también dolor, y que es parte de nuestra cotidianidad.

Nuestra imagen y concepción de la autoridad de la Biblia, dependerá en gran parte de las experiencias fructíferas o frustrantes que hayamos vivido. A veces creemos que nuestras concepciones de la Biblia son inocentes y desligadas del deseo del otro o de la otra, de concepciones ideológicas sutiles, o simplemente poco analizadas desde los roles de socialización. No nos acercamos a la Biblia de una manera ingenua, tenemos ya una precomprensión que nos lleva a leer este libro de determinada forma.

Muchas y muchos hemos recibido esa herencia, pero también nos inscribimos en una perspectiva diferente de ese otro cuerpo de la Biblia e intentamos recrear nuevas imágenes del texto. Es desde esta perspectiva que consideramos la autoridad de la Biblia, como palabra que está por encima de la ley y que afirma la vida, pues la verdadera palabra crea. Hablamos de esa palabra que crea, que recrea y transforma y esto es aplicable cuando hablamos de género y Biblia. Lo mismo habría que decir de una cultura que promueve la vida, la apertura hacia la riqueza de la diversidad, nuevas posibilidades de ser mujeres y hombres. Esta es una cultura con esperanza.

3. Sexualidad y relectura bíblica

El pueblo creyente de la América Latina se caracteriza por ser lector de la Biblia con una variedad de interpretaciones y métodos para estudiarla. La forma misma en que muchas veces se evangeliza promueve la memorización de textos bíblicos que se repiten para ser transmitidas y norman las conductas de mujeres y hombres. De ahí que los textos bíblicos que podríamos llamar fundadores o matriciales en cuanto a la posición de la mujer son bastante comunes en diferentes lugares del continente. Estos son textos que representan grandes retos a la posibilidad de recrear la fe y la práctica. Nos referimos a:

- Textos bíblicos que tienen que ver con la sexualidad.
- Textos bíblicos que tienen que ver con la participación de la mujer en los diferentes ámbitos.
- Textos bíblicos que tienen que ver con los modelos o estereotipos femeninos.
- Textos bíblicos que tienen que ver con la sumisión misma de la mujer.

El tabú de la sexualidad está bien presente en la literatura latinoamericana, en las leyendas y mitos fundadores de la cultura,¹ en el lenguaje androcéntrico y, por supuesto, en la formulación de normas de conducta de orden dogmático-religioso. Muchas creencias culturales refuerzan el control de la mujer y de su sexualidad.

¹La antropóloga y escritora nicaragüense Milagros Palma nos muestra en sus escritos y ensayos la fuerza de los mitos en la formación del género femenino, donde el asunto de la sexualidad juega un papel determinante para la confirmación de la identidad femenina. En algunas culturas el ombligo de la niña se enterraba en el fogón debajo de las cenizas como una manera de ligarla a las tareas domésticas. Está muy bien que rescatemos nuestras culturas ancestrales pero no sin pasar por la crítica o la autocrítica.

Algunas nos parecen folklóricas, pero tienen un peso muy importante en la concepción de lo femenino.²

La visión que se tiene del cuerpo femenino está limitado por los sentimientos de pudor y culpabilidad. No está de más recordar que cómo la teología de los padres de la iglesia interpreta Génesis 3, y las muchas afirmaciones teológicas que perduran hasta hoy identificando el cuerpo como pecaminoso, la mujer como seductora, la santidad del matrimonio comprendido dentro del deber, el deseo de la mujer sometido a la voluntad de su marido, la maternidad absolutizada y sublimada, etc. Es así como las mujeres con conciencia de género en América Latina nos debatimos la disyuntiva de vivir la sexualidad como una expresión de nuestra existencia humana y las actitudes fragmentadas hacia diferentes aspectos de la sexualidad. Por ejemplo, ante nuestro propio cuerpo y el cuerpo del otro, ¿qué es lo que siento con respecto a mi cuerpo y con respecto al cuerpo de otros? Hay aspectos más complejos de los cuales no se habla, por ejemplo: el placer o insatisfacción, la sexualidad fuera del matrimonio, la sexualidad fuera de una pareja heterosexual y la opción a quedarse soltero o soltera, de no tener hijos, sin ser necesariamente religiosa.

El tema de la sexualidad sigue siendo tabú en nuestras familias, en las comunidades de fe, en los proyectos donde trabajamos. Asimismo se evade el tema de la violencia intrafamiliar que muchas mujeres y niñas viven, pretendiendo mantener esa discusión al nivel del ámbito privado, en contradicción con lo que pasa en forma creciente en la sociedad y los desafíos a los cuales deberíamos de responder.

El silencio impuesto a la mujer a partir de interpretaciones religiosas, así como los referentes culturales (muy variados,

² Milagros Palma cuenta de varias cosas que recogió, el hecho de que se les decía a las niñas en las culturas indígenas que si se sentaban con las piernitas abiertas un gusanito podía introducirse y la barriga comenzaba a crecer, hay que cerrar las piernas al sentarse.

pero con punto en común) se ha aplicado a diferentes ámbitos de la vida cotidiana. Es tan difícil establecer los límites entre el referente cultural que también silencia a la mujer y el referente religioso que resulta difícil escaparse del uno o del otro.

“El silencio mata” es más que una frase; el silencio es más que invisibilizar a las personas, significa también matarlas. En América Latina muchas voces se han silenciado por largo tiempo: los indígenas, las mujeres en sus reclamos por sus derechos civiles y jurídicos, las jóvenes que callan sus aspiraciones y deseos, las niñas que silencian sus sueños y derechos a la infancia para dedicarse al trabajo.

Es evidente que los modelos o estereotipos son bien fuertes en toda la Biblia. En la cultura es importante hacer notar que muchas veces - en nuestro afán teológico feminista de rescatar algunas mujeres de la Biblia - caemos en las mismas dificultades que nos presenta la lectura tradicional de la Biblia, es decir, recuperar los modelos de mujeres bíblicas que muchas veces resultan ser modelos impensables de repetir.

Los dos estereotipos bien marcados de la Biblia son el de Eva y el de María. Desde ángulos opuestos que se contradicen, refuerzan el dualismo de “modelos buenos” y “modelos malos”. Estos modelos han estado en el centro de la discusión y elaboración de presupuestos teológicos, hasta el punto que hemos olvidado los riesgos que implica trabajar con modelos cerrados.³ En la Biblia encontramos mujeres de carne y hueso, que asumen su existencialidad desde su contexto, tradiciones y opciones. Lo mismo en la cultura, donde se manifiestan también las “heroínas”, que la mayor parte de las veces, son “héroes”, porque la historia no nos ha favorecido mucho.

³ A nivel del protestantismo esto ha llevado a una gran distancia de lo que el personaje de María puede significar para nuestras luchas de hoy en día, en su relación con el catolicismo ortodoxo. Por el otro lado, esto ha llevado a una clara oposición entre lo que hemos llamado “las hijas de Eva” y las “hijas de María”.

Otro ejemplo es ideal inalcanzable de la Mujer Virtuosa de Proverbios 31, un texto del cual se predica en ocasiones especiales del año, como en el Día de la Madre. La mujer representada en este texto se ha convertido en paradigma para el modelo de buena esposa y la buena madre. A la pregunta que plantea el texto Mujer Virtuosa “¿quién la hallará?”, se suman todos los criterios y requisitos para encontrarla. El texto se estudia sin tomar en cuenta el contexto, la intencionalidad de los Proverbios, los elementos necesarios para ampliar la perspectiva bíblica y hermenéutica.

En América Latina los modelos, estereotipos y paradigmas han entrado en crisis. Hoy se habla mucho de su ausencia. La tarea de relectura bíblica implica continuar los procesos de desconstrucción y construcción de nuevos roles. Como mujer de fe, reconozco que conocer a las diferentes mujeres de la Biblia nos acerca a sus problemáticas, a sus deseos, a sus luchas y por supuesto a sus crisis y a la conformación de su identidad en diversas épocas. También es necesario analizar los roles masculinos, ya que también nos plantean dinámicas para la comprensión del texto.

Desarrollar una lectura comunitaria que integre la existencialidad humana en sus diferentes planos, es un camino que se ha abierto desde hace años en nuestro continente. Por supuesto que esto es aplicable también a la cultura, intentando una y otra vez reforzar valores que apunten a una práctica de equidad y de justicia.

4. Género y Biblia: una propuesta educativa continúa

4.1 La educación

La principal estrategia es la educativa. El proceso de desaprender y aprender es una dinámica de nunca acabar. Es una necesidad prioritaria los procesos de formación de mujeres y hombres en los diferentes niveles: popular, medio y superior.

En el contexto educativo, el enfoque de género debe popularizarse, no porque esté de moda, pues corremos el riesgo de que sea pasajero, sino porque es una herramienta muy valiosa para entendernos a nosotras(os) mismas(os) y a los demás. Esto plantea la necesidad de que hombres y mujeres tengan acceso a estas perspectivas con el propósito de promover la equidad con justicia. Al mismo tiempo, es evidente que siempre habrá un sesgo hacia la problemática de la mujer, porque es la más sentida, la más histórica y sobretodo, la más presente en nuestra sociedad y al interior de nuestras iglesias. El principal reto reside precisamente en cambiar las mentalidades de hombres y mujeres ante esta nueva perspectiva de ver el mundo.

4.2 Amar nuestros cuerpos

Es muy importante que desde lo religioso – desde la fe - se retrabajen los textos bíblicos que han causado heridas en la mujer. Dios nos ha dado nuestros cuerpos para sentir, vivir, asumir el riesgo de la vida en todos sus aspectos, para el placer mismo, para el dolor, para compartirlos, para decidir sobre ellos mismos, para cuidarlos y también, claro está, para asumir las responsabilidades de nuestras decisiones. Valorar nuestros cuerpos es un primer paso y por supuesto esto nos remite a la sexualidad, a esa manera de ser mujer en el mundo, de ser hombre en el mundo, de ser humano en el mundo, a conocer mis ciclos, a humanizar mi cuerpo y a luchar para que otros y otras sepan que también hay que participar en el proceso de humanización.

El eslogan de una campaña que se realizó en Nicaragua hace algunos años - *Mi cuerpo es Mío* - despertó y provocó muchas reacciones. Reconocer que mi cuerpo es mío es reconocer mi derecho a ser sujeto de mi propia historia, de mis acciones. Pero se es sujeto con relación a las otras y los(as) otros, pues es en ese espacio que ejerzo mi palabra, mi actuar, mis decisiones y mis contribuciones. Yo no entiendo esta afirmación – mi cuerpo es mío - desde la postura del neoliberalismo, donde se apunta exclusivamente al individualismo. Amar nuestros cuerpos

implica también un proceso de reconocimiento del cuerpo, de mis experiencias, de mi subjetividad. Amar nuestros cuerpos es reconocer a Dios en nosotras y nosotros mismos.

4.3 El sentido de interdependencia desde la fe y desde la cultura

Todo acto de interpretación es un compromiso con las luchas por la equidad con justicia. Un elemento fundamental para continuar la lucha es el principio de “interdependencia”, enfocado por algunas como la reciprocidad.

El principio de interdependencia es reconocernos los unos a los otros, aceptar nuestras similitudes y diferencias y compartir los anhelos comunes. La interdependencia debe vivirse entre las relaciones entre géneros, intragénero y con la naturaleza. En este sentido los procesos de democratización de la estructura de la sociedad son tierra fértil para crear y fortalecer esta interdependencia, de tal manera que se reformulen los roles, se equilibren las fuerzas y las relaciones de poder.

Hoy en día vivimos un neoliberalismo que refuerza el individualismo. El valor social de una persona está en la capacidad de adquirir, de consumir, de comprar lo que el sistema ofrece. Esto ha generado la exclusión de mujeres y hombres a tal punto que no importa si sufren, mueren o son invisibilizados los cuerpos de las personas. Asimismo, esta interdependencia tiene que darse como una necesidad humana para la convivencia. ¿Cuánto necesitamos aprender para vivir juntas(os)?

4.4 El desafío de cambiar los programas mentales de la cultura

Se dice que la cultura es la manera de volverse más “caché”, hoy se habla de que la cultura va más allá del conocimiento del arte, la literatura, etc. Cultura también son los programas mentales que compartimos con otros y otras de nuestro ambiente cultural. Estos programas

mentales se manifiestan de muchas maneras en la forma de pensar, sentir y actuar. Los problemas comunes que encontramos en diferentes culturas son:

- a) La desigualdad social.
- b) Las formas en que reaccionamos ante la incertidumbre, lo poco común.
- c) Cómo manejamos la agresión y cómo expresamos nuestros sentimientos.
- d) La forma de ser mujer u hombre (relaciones de género).
- e) Cómo contemplamos la vida, a corto, o largo plazo.

Estos problemas, que son comunes en diferentes culturas, ponen de manifiesto la necesidad de invertir las cosas, de hacer cambios fundamentales, de reflexionar sobre la manera en que pensamos, sentimos y actuamos. ¿Pero, esto es posible?

La sexualidad juega un rol muy importante en esta perspectiva de la cultura. Si asumimos que es posible vivir la sexualidad de una manera plena, necesitamos hablar de derechos reproductivos, de la satisfacción de las necesidades básicas como vivienda, trabajo y educación. Necesitamos también hablar de lo que nos gusta y de lo que no nos gusta. Es necesario hablar de aquellos y aquellas que han optado por vivir de una manera diferente. Este repensar de la sexualidad está muy ligado también a las concepciones de familia que existen hoy; a las nuevas formas de participar a ese tejido social diverso y complejo.

Creo que tenemos una deuda con las nuevas generaciones. Contribuir a esa nueva sociedad posible sigue siendo una utopía y un deseo grande. Uniendo las fuerzas de voluntades y de sueños podemos lograrlo.

Es desde este sueño que valoramos el trabajo de Irene Foulkes. Tal como dice el Evangelio, este camino que ella

ha empezado se ha ido ampliando, bifurcando y muchas(os) caminantes se han sumado. El trabajo de Irene en el campo de Género y Biblia es como ese granito de mostaza que se ha convertido en una hortaliza, donde las ramas acogen nidos y proveen sombra para muchos y muchas.

Jorge Pixley

¿Nos ayuda la Biblia en el diálogo interreligioso?

1. El diálogo interreligioso en América Latina

Un continente donde cristianos y cristianas se han visto forzadas a explorar el diálogo interreligioso es Asia. La iglesia cristiana es muy minoritaria entre las enormes poblaciones de la China, la India, Indonesia y otros países. El resto de la población practica su fe humana dentro de las grandes tradiciones religiosas de ese continente, el budismo, el islam y el hinduismo, principalmente. Al no gozar de los privilegios que tuvo en el período de expansión imperial europea, la iglesia no tiene más remedio que encontrarse con sus vecinos que disfrutaban de sus propias experiencias religiosas con ricas tradiciones e imponentes monumentos. No extraña que en este contexto importantes teólogos y teólogas se dediquen a la reflexión de una teología de las religiones y que muchos cristianos y cristiana practiquen a nivel de sus vidas el diálogo con sus vecinos que cultivan su humanidad dentro de otras corrientes religiosas.

Este no es el caso en América Latina. En el siglo 16 los europeos encontraron poblaciones sin defensas militares ni culturales e impusieron la fe cristiana por la fuerza de las armas. El encuentro típico se hizo bajo la consigna del Requerimiento en el cual el jefe militar requería de la población que se rindiera a los reyes españoles y aceptara los postulados del cristianismo so pena de muerte bajo las armas superiores de los europeos. En este continente el cristianismo se encontró con tradiciones religiosas menos institucionalizadas que las asiáticas y, en consecuencia, los nativos tuvieron que aceptar la fe cristiana que se les imponía y preservar en lo posible su propia espiritualidad bajo apariencias de cristianismo. El "otro" religioso para la iglesia cristiana en este continente ha sido el indígena cuyas tradiciones religiosas -a falta de libros sagrados- se preservaron oralmente y contaminadas por el cristianismo. Los africanos que fueron traídos a América tuvieron una peor suerte pues fueron arrancados de sus lugares sagrados y distribuidos sin respetar sus comunidades de vida, sus idiomas, ni siquiera sus familias.

Como resultado, en este continente el "otro" religioso ha sido quebrantado en su tradición espiritual. Es frente a este "otro" que el cristianismo debe entablar diálogo, con el fin de dejar a un lado de imposición del cristianismo. Pero no tenemos que empezar desde cero. Ya en el siglo 16, Bartolomé de Las Casas y algunos otros tomaron en serio las tradiciones de los indígenas. No llegaron a pensar que habría algo en las religiones nativas que contribuiría a su propia fe como cristianos españoles, pero pensaron -algunos pocos- que la fe de los nativos era digna de estudiarse y que debía respetarse. Confiado en la superioridad del cristianismo, Bartolomé nunca dudó que cuando la conocieran los nativos la abrazarían sin necesidad de la fuerza que se estaba usando contra ellos y que Bartolomé condenaba. Fue sin duda un comienzo de diálogo interreligioso que no tuvo, sin embargo, seguimiento en siglos futuros.

Fue en torno del aniversario de la llegada de los europeos en 1992 que se comenzó en serio el diálogo con las

tradiciones de los pueblos autóctonos. Elsa Tamez ha escrito sobre la fe de los mexicanos, y Jorge Pixley en Nicaragua ha abierto la teología de las religiones, como lo han hecho en Brasil Leonardo Boff y Marcelo Barros.¹ Especialmente en el Brasil se ha desarrollado un diálogo con el candomblé, una práctica religiosa afrobrasileña. No estamos, pues, empezando de cero.

2. Requisitos teológicos para el diálogo

Antes de explorar el testimonio bíblico en favor del diálogo interreligioso es preciso brevemente examinar los obstáculos y los supuestos de un diálogo interreligioso fructífero. Veamos algunos puntos:

2.1 Mientras se conciba la revelación como algo fijo, independiente del devenir de la historia, no tendremos ni podremos tener una verdadera apertura ante las revelaciones de otras tradiciones religiosas. De otra manera, no dejaremos de afirmar que la única revelación verdadera es la que nos ha correspondido en nuestra historia, es decir, a través de la Biblia. No podemos sino confesar que Dios nos ha hablado en el éxodo del pueblo esclavo de Egipto y en el ministerio, la crucifixión y la resurrección de Jesucristo. Nunca serán nuestras las iluminaciones del Buda que sirven de orientación para millones de humanos; ni Qumran que para tantos es la palabra dictada por el ángel Gabriel al profeta Mahoma. Por un “accidente” de la historia, *nuestra* revelación es la revelación bíblica.²

¹ Elsa Tamez, “Quetzalcoatl y el Dios Cristiano: alianza y lucha de Dioses”, Pasos 35; Elsa Tamez, “Los indígenas nos evangelizan”, Pasos 42; Jorge Pixley, “La teología indígena nos cuestiona”, Xilotl 16 (1996), 97-114; Leonardo Boff, *Paixão do Cristo, paixão do mundo* (Petrópolis: Vozes, 1977); Marcelo Barros, “Cristología afro-amerindia, discusión con Dios”, Alternativas 27 (2004), 187-200.

² Este asunto de la historicidad de la revelación fue explorado hace muchos años por H. Richard Niebuhr en su libro *The Meaning of Revelation*.

2.2 Esto implica la relativización de Jesucristo como Dios-hombre. Interlocutores budistas pueden entender a Jesús de Nazaret como maestro que manifestó a sus seguidores la iluminación y pueden entender a Cristo aquel redentor que, como expresión de Dios, está dispuesto a tomar la parte de los humanos. Lo que no llegan a afirmar es que Jesús de Nazaret sea, en virtud de su resurrección, Cristo mismo. Esta es una revelación que históricamente se nos ha dado a nosotros. Tendremos, por esto, que entender que la expresión bíblica que “nadie llega al padre sino por mí” (Jn 14.6), es una verdad relativa para quienes dependemos de esta tradición histórica cristiana. Otros verán en el Qumran la encarnación de la voluntad de Dios de redimir, condescendiendo a los humanos. Y otros en las diversas formas que toma el Buda.³

2.3 Implícito en lo anterior encontramos otro requisito para el diálogo interreligioso: una apertura radical a otras culturas. Esta apertura exige que estemos abiertos a ser enseñados por elementos de otras culturas que no encontramos en la nuestra.⁴ También significa que cuando en otras culturas se entiende la creación o la redención o la familia de una manera desconocida para nosotros, no presumimos tener la única verdad. Dios está más allá de lo que podemos imaginar, y ninguna imagen que tengamos de Dios ES Dios. Lo mismo tenemos que decir de la verdad. Tenemos una verdad pero perfectamente podemos descubrir que compañeros/as de otra cultura tienen una verdad incompatible con la nuestra. En ese caso tenemos que reconocer que esa otra verdad tiene pleno derecho, sin abandonar nuestra verdad.

³ Este asunto ha sido explorado por el teólogo español Juan José Tamayo Acosta, “Hacia un nuevo paradigma teológico intercultural e interreligioso”, en *Alternativas* 27 (2004), págs. 57-88.

⁴ Esto lo viene explorando exhaustivamente Raúl Fonet Betancourt. Ver *Interculturalidad y globalización: Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal* (San José, C.R.: DEI, 2000).

Con estos elementos básicos podemos entender el diálogo interreligioso lo suficiente para preguntar inteligentemente si nuestra Biblia dice algo respecto y si nos apoya en este diálogo.

3. El movimiento "sólo Yahvé"

La Biblia hebrea en su conjunto presenta una historia de Israel como el pueblo (único) de Yavé y a Yavé como el dios (único) de Israel. Esto lo tenemos consagrado en textos tan importantes como el primero de los diez mandamientos, "No tendrás otros dioses ante mí" (Ex 20:3; Dt 5:7). En el quinto libro de Moisés, este libro está vinculado a la orden de extirpar los objetos de culto de todos los otros dioses (Dt 12:2-3 y muchos textos más en Dt). Sin embargo, esta lectura del primer mandamiento no es evidente. Lo que prohíbe el mandamiento citado es más bien la coexistencia de otros dioses en el santuario de Yavé, exigiendo del pueblo que Yavé rescató de la esclavitud egipcia (el tú de Ex 20:3 y Dt 5.7), una lealtad primaria a Yavé. No afirma nada de la fuerza o debilidad de los otros Dioses.

A pesar de la labor redaccional deuteronomista que busca imponer su criterio respecto a las exigencias de Yavé para su pueblo, encontramos evidencia de la existencia de diversos cultos en las tribus de Israel y en la monarquía temprana. Es conocido el relato de Gedeón, hijo de Joás, del clan de Ofrá de la tribu de Manasés. Aunque Joás era un israelita leal, tenía en su propiedad un santuario de Baal (Jue 6:25), objeto que Gedeón, representante de la interpretación "solo Yavé" de la fe, destruyó. Leemos cómo los reyes de Israel y de Judá, en diferentes momentos de la historia, destruyeron imágenes de "otros" dioses, aún dentro del templo que Salomón había dedicado a Yavé en Jerusalén (así Jehú en Samaria, II R 10:18-27; Josías en Jerusalén, II R 23:4-7, y otros). Estos reyes son los representantes del partido "solo Yavé", el único legítimo para los deuteronomistas, pero el hecho de que tuvieran que extirpar tantos santuarios e imágenes de otros dioses

y diosas, aún en las capitales de Israel y de Judá, indica la importancia que tuvieron estos cultos en la vida diaria de los israelitas.

Entre las pocas inscripciones que se han encontrado del siglo 8 a.e.c., está la importante inscripción de Kuntillet-Ajrud en el Neguev que dice “a Yavé y su Aserá”, indicando que en ese lugar Yavé tenía un consorte que era la diosa Aserá.⁵ En el siglo 7, Josías tuvo que sacar del templo en Jerusalén la imagen de esta misma Aserá (II R 23:4).

Del rey Salomón, quien construyó el templo de Yavé en Jerusalén, se nos cuenta que erigió santuarios para los dioses de sus mujeres extranjeras (I R 11:1-8). Es indiscutible que su padre David era un fiel adepto de Yavé, cuyo arca trajo a la ciudad yebusea que conquistó e hizo su capital (II Sam 6). Pero su gran amigo Jonatán tenía un hijo cuyo nombre refleja la adhesión a Baal, Merib-Baal (I Cr 8:34). Y durante su reinado mantuvo un gran templo en Gabaón, donde su hijo Salomón fue a adorar en ocasión de su coronación (I R 3). David retuvo al personal sacerdotal de la familia de Sadoq en la ciudad yebusea que conquistó para hacerla su capital, probablemente sacerdotes de un culto a una de las manifestaciones de El, gran dios del panteón cananeo.

En la época antigua de la historia de Israel, antes del siglo 8, prevalece El entre los nombres teofóricos (Eleazar, Samuel, Elías, Eliseo), aunque también aparecen nombres con Yavé (Josué, Jonatán). Esto es clara indicación del lugar importante que tenía El en la vida de los israelitas. Posteriormente los nombres con Yavé vendrán a predominar (Isaías, Jeremías, Miqueas, Josías, Joaquín, Joel), sin que desaparezcan los nombres con El (Daniel, Ezequiel). Es evidente que las tribus de Israel —obsérvese el nombre del pueblo— tuvieron, además de su dios propio Yavé, devoción a El, Aserá, y Baal, dioses del panteón

⁵ Z. Meshel, “Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscriptions from Sinai”, *Biblical Archaeologist Review* 5 (1979), 24-34.

común en la tierra de Canaán. En este primer período, aunque se dice que destruyeron algunas ciudades del lugar, notablemente Hazor y Ay, otras ciudades fueron integradas a Israel junto con sus habitantes (Gabaón, Siquem, Betel, Jerusalén), muy probablemente también con los santuarios a sus dioses locales.

El grupo que impuso el culto a “sólo Yavé” parece tener sus inicios con el profeta Elías en el siglo 8, de quien se cuenta que hizo una matanza de los profetas de Baal (I R 18:40). Su discípulo Eliseo ungió a un rey Jehú para exterminar a los fieles de Baal (II R 9:1-10), lo cual hizo con un río de sangre (II R 10:1-11, 18-27). Así, los reyes de Samaria se volvieron defensores de la religión de “sólo Yavé”. En esa misma generación hubo una revolución similar en Jerusalén contra la reina Atalía encabezada por el sacerdote de Yavé, Yehoyadá (II R 11:1-20), en la que se destruyeron imágenes de Baal y corrió la sangre de sus sacerdotes (II R 11:18). Un siglo después (640 a.e.c.), Josías llegó a ser rey en Jerusalén. De éste los historiadores deuteronomistas dicen que “hizo lo recto a los ojos de Yavé y anduvo enteramente por el camino de David su padre” (II R 23:2). Con él y su publicación del libro de la alianza (Dt), queda consagrado como el único partido político-religioso legítimo el partido de “sólo Yavé”.⁶

Si esta es la interpretación correcta del contexto histórico de los textos de la Biblia, significa que en sus primeros siglos Israel aprendió mucho de la religión de los habitantes de la tierra prometida donde prevalecían los cultos a El, Baal, y Aserá. Si suponemos que en el culto a Yavé el liberador prevalecía la idea de la redención histórica como obra de Dios, parece que lo que aprendieron fueron dos elementos básicos: Dios creador y dios dador de la lluvia y la fertilidad. Sin un Dios creador, el orden del mundo carece de un ancla firme. Y sin un dios dador de la fertilidad el sustento de

⁶ Quien planteó con claridad esta interpretación de la historia de Israel fue el investigador Morton Smith, en *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. Nueva York: Columbia University Press, 1971.

la vida carecería de apoyo de la divinidad. Por supuesto, el Dios creador y el Dios de la fertilidad se conciben ahora como un sólo Dios, Yavé el redentor. El resultado de este diálogo inter-religioso, si podemos usar este anacronismo, es una tradición religiosa enormemente enriquecida.

3. Los mitos de la creación

La Biblia contiene tres versiones de la creación del mundo: a) creación por la palabra (Gn 1), b) creación del humano del suelo cultivable (Gn 2) y c) creación como coronación del dios supremo como premio a su victoria sobre el enemigo de los dioses (alusiones en diversos salmos). Es decir, contiene dos relatos y una versión ampliamente documentada y celebrada pero sin un relato propiamente dicho. La primera y la tercera son adaptaciones israelitas de mitos de pueblos vecinos. Es probable que la segunda lo sea también, pero es más difícil demostrarlo.

Comenzamos con la tercera. Los salmos que celebran a Yavé como rey, con su característico grito “Yavé *malak*,” en muchos de sus casos celebran su victoria y dominio sobre el mar (*yam*) y el río (*nahar*) (cf. Sal 29, 93, 96). El salmo 74 personifica el mar como un monstruo marino llamado Leviatán:

*Oh Dios, mi rey desde el principio,
Autor de salvación en medio de la tierra,
Tu hendiste el mar con tu poder,
Quebraste las cabezas de los monstruos de las aguas;*

*tu machacaste las cabezas de Leviatán
y los hiciste pasto de las fieras;
tu abriste manantiales y torrentes,
y secaste ríos inagotables;*

*tuyo es el día, tuya también la noche,
tu la luna y el sol estableciste,
tu trazaste todos los confines de la tierra,
el verano y el invierno tu formaste.*

Sal 74:12-17 (B)

En este salmo vemos la vinculación entre una victoria cósmica contra los mares y el dominio (reinado) de Yavé. Porque Yavé derrotó a Leviatán es digno de tomar el poder y capaz de poner en orden la luna y el sol, el invierno y el verano.

En el libro de Isaías encontramos un texto interesantísimo que vincula la victoria sobre el mar, aquí *Rahab*, con la creación característica de la teología israelita, la creación de un pueblo mediante la liberación de Egipto. Dice Is 51:9-10:

*Despierta, despierta, revístete de poderío,
oh brazo de Yavé!
Despierta como en los días de antaño,
en las generaciones pasadas!
¿No eres tu el que partió a Rahab,
el que atravesó al Dragón?
¿No eres tu el que secó la Mar,
las aguas del gran Océano (tejom);
el que trocó las honduras del mar en camino
para que pasasen los rescatados?*

Con este texto de Isaías estamos listos para hacer una comparación con el mito de creación que se encuentra en las tablillas ugaríticas del siglo 14 a.e.c. Uno de los grandes mitos que encontramos en estas tablillas trata la victoria de Baal sobre Yam y Najar, el Mar y el Río, después de lo cual puede reinar como Rey de los Dioses.⁷ Este mito de conflicto contra la fuerza del agua no tiene base topográfica en la tierra de Canaán, pero sí la tiene para un pueblo de navegantes como la que residía en Ugarit sobre la costa del Mediterráneo. Esta constatación y la fecha mucho más antigua del texto ugarítico nos permiten asegurar que Israel tomó este mito de los cananeos de quienes los ugaríticos eran una expresión. Con ello reconocen un hecho evidente:

⁷ La mejor versión de estos mitos se encuentra en Gregorio del Olmo Lete. *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid: Cristiandad, 1981. Una versión menos crítica es la de James B. Pritchard, *La sabiduría del antiguo Oriente*. Barcelona, Garriga, 1966.

la creación es imposición de orden contra una fuerza del caos que fue y sigue siendo amenazante. Para que Dios siga siendo rey tiene que mantener en jaque las fuerzas que amenazan el orden. En los salmos se celebra este poder y esta voluntad de Yavé creador y vencedor del Mar.

El mito más conocido de creación en la Biblia es el que afirma que Dios creó el mundo, incluyendo el mar y sus monstruos, por medio de su palabra. Esta obra la realizó en siete días y culminó con la creación de los humanos, a quienes Dios ordenó someter a las otras criaturas, es decir, hacerse cargo de mantener el orden de este mundo peligroso. Este mito tiene su analogía en el famoso *Enuma Elish*, mito del cual existen varias copias encontradas en Mesopotamia. En este mito Marduk, un Dios joven, recibe la promesa de los dioses de que si es capaz de someter a Tiamat, monstruo de los mares, será coronado como su rey. Marduk cumple la hazaña y luego parte el cuerpo de Tiamat horizontalmente, haciendo de su espalda los cielos y de su barriga la tierra. De la sangre de Tiamat crea los "cabezas negras" (humanos) para que hagan las obras y así alivien la vida de los Dioses.⁸

Gn 1 revela mucha reflexión y considerable modificación de este relato. Tiamat está presente en el *tejom* de Gn 1:1, un vacío que parece existir con Dios antes de la obra de creación. Probablemente también los *tanninim* de los mares creados el sexto día son otra referencia a Tiamat. La creación de los humanos este mismo sexto día tiene una función parecida a la creación de los "cabezas negras" por Marduk: ellos deben someter las criaturas que Dios creó, participando de esa forma en un grado menor en la creación-ordenamiento que es la obra de Dios. En este relato no se asoma el carácter redentor de Dios que es lo más característico de Dios en Israel. Ha sido desplazado por el Dios ordenador del mito babilónico, el *Enuma Elish*. En el mito babilónico, Dios es un creador solitario, sin un contrincante digno. Puede con sólo su palabra domar las

⁸El libro citado de Pritchard contiene una traducción del *Enuma Elish*.

fuerzas de la oscuridad y las aguas. Esta soledad del creador refleja la lucha de los israelitas en la dispersión contra los Dioses de las naciones, de lo que terminaron diciendo que no eran nada más que la imaginación de sus pueblos. Tienen ojos y no ven, pies y no caminan, oídos y no oyen, etc. (Jr 10, Is 44:18-19), y, por supuesto, no pueden redimir como lo hace Yavé (Is 46:1-13).

Con este leve vistazo a los mitos de creación en la Biblia vemos de nuevo un campo en el que la teología bíblica es el resultado del diálogo entre la teología de redención característica del relato fundante de Israel y las teologías de sus vecinos.

4. La teología real

Según los libros de Samuel, una vez consolidado el apoyo de los ancianos de todo Israel hacia David como rey, y ya no solamente como rey de Judá en Hebrón, éste buscó para sí una ciudad capital. Este hecho significó unir a Israel, un reino fundado por Saúl de Benjamín, que David heredaba de la familia de Saúl (en su mayoría asesinados), con un grupo de clanes que David había reunido en la tribu de Judá. Este reino necesitaba una capital que no fuera judía ni israelita. Y para ello David escogió la ciudad de Jerusalén, una ciudad cananea yebusea que tenía su propio rey y sus propias tradiciones reales. Estaba idealmente situada al norte de Hebrón de Judá y al sur de las ciudades israelitas de Betel y de Siquem. David conquistó la ciudad a fuerza de armas, las armas de su propio ejército, creado de soldados judaítas huidos de sus pueblos y montado en el exilio filisteo de David en la ciudad de Gat.

En II Sm 5:6-10 tenemos un relato muy breve y escueto de la toma de la ciudad. Parece que los yebuseos no opusieron mucha resistencia. Contrario a las costumbres de los reyes, David no edificó un templo para celebrar al Dios que le autorizaba su reinado. Trajo más bien el arca de Yavé y lo

puso en un lugar provisional, quizás la era de Arauna que compró para ser la sede de un templo que él mismo no erigiría, sino su hijo. En Jerusalén, David nombró no uno sino dos sumos sacerdotes, Abiatar y Sadoq (II Sm 8:15-17). Abiatar tenía una larga trayectoria como sacerdote de David desde los días de su clandestinidad. David tomó a Abiatar del santuario de Yavé en Nob, único sacerdote que sobrevivió la matanza de Saúl en ese lugar (I Sm 22:20-23). De Sadoq no hay genealogía ni origen en los libros de Samuel, aunque en las genealogías de Crónicas viene a ser un descendiente de Aarón (I Cr 5:27-41). Estos dos hechos, su irrupción sin genealogía en Samuel y su genealogía "ortodoxa" en Crónicas sugieren que en el tiempo de David no tenía una genealogía israelita ni judaíta. En tiempos de David es probable que haya sido un sacerdote de los cultos yebuseos de Jerusalén, a quien David nombra con el fin de ganarse el apoyo de dicha población.

Al incorporar un sacerdote y una religión yebusea, David e Israel asumieron una teología real que reflejaba las teologías de los reyes de toda la región. Vemos esta teología en los salmos reales que vienen del templo de Yavé que Salomón erigió en Jerusalén después de la muerte de su padre David. Dice el nuevo rey en la liturgia de coronación: "Voy a anunciar el decreto de Yavé. El me ha dicho: Tu eres mi hijo, yo te he engendrado hoy" (Sl 2:7). Desde Egipto hasta Babilonia los reyes eran Dioses o hijos de Dioses, usualmente por nacimiento. En la adaptación israelita el rey es un hijo adoptado como tal en el momento de su instalación como rey. La idea de la divinidad del rey está presente en el salmo 45, un salmo para las bodas del rey: "Tu trono de Dios por siempre jamás... Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con óleo de alegría..." (Sal 45:7).

La celebración de una alianza (*berit*) entre Yavé y el rey es aparentemente una versión israelita de esta teología, que adecúa la posición del rey a la del pueblo que pacta una alianza con Yavé en el monte Sinaí (Ex 24:3-8). Dice el salmo 89:4-5:

*Una alianza pacté con mi elegido,
Un juramento hice a mi siervo David:
Para siempre jamás he fundado tu estirpe,
De edad en edad he erigido tu trono.*

Resulta que la alianza con David es en realidad una alianza con la casa de David, con David y toda su descendencia. De ahí en adelante cualquier pretendiente al trono viene *ipso facto* a ser un rebelde contra Yavé, el Yavé redentor que redimió a su pueblo de la servidumbre y el Yavé padre que instala y defiende a su hijo el rey en Jerusalén.

Otro elemento de la teología real es la doctrina de la elección de Sión como morada de Yavé. Jerusalén tenía menos credenciales israelitas que ciudades como Hebrón donde Abraham y su mujer Sara estaban sepultados, o Betel donde Yavé se manifestó al patriarca Jacob. Pero su elección queda ahora consagrada en la teología oficial y justificada por la leyenda de cómo David se esforzó por encontrarle un “reposo” al arca de Yavé. Véase el salmo 132, que dice en parte:

*Acuérdate, Yavé, en favor de David,
De todos sus desvelos,
Del juramento que hizo a Yavé,
De su voto al Fuerte de Jacob:*

*No he de entrar bajo el techo de mi casa,
No he de subir al lecho en que reposo,
Sueño a mis ojos no he de conceder
Ni quietud a mis párpados,
Mientras no encuentre un lugar para Yavé,
Una morada para el Fuerte de Jacob.*

.....

*Porque Yavé a escogido a Sión,
La ha querido como sede para sí;
Aquí está mi reposo para siempre,
En él me sentaré, pues lo he querido.*

Sal 132:1-5 y 13-14.

La vinculación de estas dos ideas - de que Yavé “escogió” a David para ser el rey de su pueblo y que “escogió” a Sión como su reposo - entran en la Tora en la legislación de Deuteronomio que los estudiosos identifican con la reforma del rey Josías (641-609). El tema dominante de esta revisión de la legislación sinaítica es la unidad de Israel y de su fe en Yavé, anclada, a su vez, en el culto exclusivo en la ciudad de Jerusalén. A partir de Deuteronomio (véase Dt 12:1-28) hay un lugar único lugar donde se pueden ofrecer sacrificios aceptables. Según la teología oficial ese lugar era Jerusalén. Los salmos revelan una teología en torno al rey que estaba bien desarrollada en Israel y que es una expresión de las teologías reales de todos los reinados de esa esfera cultural afroasiática. El libro de Deuteronomio en su ley sobre reyes (Dt 17:14-29) impone ya cuatro siglos después de David unos límites “constitucionales” a los reyes: deberán leer y cumplir las leyes de Moisés en sus gestiones de gobierno. El Dios del rey es un Dios que asegura la autoridad en la nación. Esto subsistió, como hemos visto, por varios siglos en Jerusalén, aunque menos en Israel, el reino del Norte.

El esfuerzo por imponer límites de ley en Deuteronomio es probablemente debido en parte a la presencia en Jerusalén de sacerdotes y profetas que se refugiaron allí de la destrucción de Samaria por Senaquerib, rey de Asiria, en el año 722. Jerusalén no tuvo tiempo para demostrar si había aprendido la lección del encuentro entre el Dios autoritario y el Dios redentor. En 598, solamente once años después de la muerte de Josías, la ciudad fue invadida y su población deportada por Nabucodonosor, rey de Babilonia.

Podríamos examinar otras áreas de “diálogo interreligioso” en la Biblia, pero sería abusar de la tolerancia de la lectora o el lector. Podríamos hablar de cómo los sabios de Israel entraron en diálogo con los sabios egipcios o del importante encuentro de los sabios bajo los Tolomeos con la sabios griegos. Pero saltaremos sobre estos interesantes intercambios para llegar a Jesús, nuestro profeta y maestro por excelencia.

5. Jesús y los samaritanos

En tiempos de Jesús, los judíos y los samaritanos tenían siglos de un profundo desencuentro. Ambos confesaban su fe en Moisés y en los cinco libros de Moisés, y ambos creían descender de Abraham y los patriarcas del Génesis. Pero, como a veces sucede, este parentesco en tantas cosas llevó a que ambos lados sintieran que la otra parte había traicionado su tradición común. Los samaritanos leían en Dt 11:29 que Moisés había mandado que se erigiera un santuario en el monte Garizim frente a la ciudad de Siquem. Y, siendo que éste es el único lugar específico mencionado por Moisés en la en la tierra prometida, se sentían seguros al interpretar que Garizim era el único lugar donde la ley de Moisés permitía ofrecer sacrificios (Dt 12:1-28). No podían aceptar la pretensión de los judíos de que Dios había escogido a David como rey y a Jerusalén como lugar de descanso. Ni podían aceptar como sagrados los libros proféticos, comenzando con los profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) que narraban la elección de David y de Jerusalén. Su Biblia era la Tora y nada más.

Los judíos, en cambio, se consideraban a sí mismos descendientes directos de la tribu de Judá y del reino del Sur que los davididas habían regido durante cuatro siglos. No dudaban que el lugar único de culto que Moisés había prescrito era el templo que Salomón levantó en Jerusalén, como también que los profetas escritores era auténticos enviados de Dios. Cuando en los libros escritos se comenzaron a registrar las tradiciones de los padres, los judíos aceptaron no solamente los libros de Moisés sino también los de los profetas. Los israelitas del norte, según II Reyes, habían sido deportados en su totalidad y que sus tierras pobladas por gentes traídas por los asirios de otros lugares con otros cultos, los samaritanos de la época de Jesús. Se dudaba entonces, de la descendencia abrahámica de los samaritanos. Curiosamente, los galileos que habitaban las tierras que pertenecían a las tribus de Neftalí, Zabulón, Aser e Issacar eran considerados judíos y no samaritanos. Esto se debe a que Judas “el macabeo” conquistó estos lugares y los incorporó a Judá asmonea en el siglo 2 a.e.c.

Con este breve trasfondo podemos examinar la postura de Jesús ante los samaritanos. El primer texto a considerar es Lc 10:25-37. Este texto recuenta una conversación entre Jesús y un *nomikós*, maestro de la ley, uno de los precursores de los rabinos. Este maestro de la ley le hizo una pregunta una pregunta capciosa a Jesús: "Maestro, ¿haciendo qué podré heredar la vida eterna?" Lucas no dice dónde ocurrió este encuentro, pero Jesús ya había comenzado su viaje de Capernaúm a Jerusalén (Lc 9:51), de modo que era camino hacia Jerusalén. La respuesta de Jesús era más o menos convencional, cita los mandamientos del amor a Dios y amor al prójimo. No satisfecho, el maestro de la ley preguntó, "¿Quién es mi prójimo?". Y esto le dio a Jesús la oportunidad de contar una de las parábolas que caracterizan su mensaje.

El hombre de la parábola iba de Jerusalén a Jericó; probablemente era, por lo tanto, un judío. Tuvo la mala fortuna de caer en manos de una banda de *lestáís*, bandidos, quizás rebeldes políticos. En todo caso, despojaron al viajero de su ropa, dejándolo en el camino medio muerto (*hemithané*). Después de que dos hombres de fe – un sacerdote y un levita - pasaron de largo, el que se detiene para curar sus heridas fue un samaritano que por casualidad andaba en ese camino. Después de darle los primeros auxilios posibles, lo montó en su bestia y lo llevó a una posada en Jericó. Al partir la mañana siguiente dejó con el hotelero dos denarios para el hospedaje del herido y prometió cubrir los gastos al volver si los dos denarios no eran suficientes. Y ahora viene la respuesta a la pregunta del *nomikós* en forma de otra pregunta, ¿cuál de los tres le parece prójimo al hombre que cayó entre bandidos? No había más respuesta que el samaritano, y así Jesús relativizó la interpretación legal judía que condenaba a los samaritanos por sus "herejías".

Ahora, si es lícito interpretar este episodio a la luz de la visión de Jesús sobre el juicio final en Mt 25:31-46, quiere decir que para Jesús un samaritano que atiende a un judío en necesidad tiene la salvación eterna sin que sus creencias

sean obstáculo. Esta es la respuesta a la pregunta del *nomikós*: ¿haciendo qué heredaré la vida eterna?

Hay un episodio narrado en Jn 4 que igualmente tiene que ver con la postura de Jesús frente a los samaritanos: el encuentro de Jesús con una samaritana en el pozo de Jacob. Nos limitamos al intercambio pertinente para nuestro tema, Jn 4:19-24. La samaritana le pregunta a Jesús sobre, el lugar indicado por Dios para encontrarse con Dios, un punto fundamental de los debates teológicos entre samaritanos y judíos. La respuesta de Jesús relativiza el debate, “Créeme, mujer, que viene la hora cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis. Nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos. Sin embargo, la hora viene y ya es, cuando los verdaderos fieles adorarán al padre en espíritu y en verdad... Dios es espíritu y los que le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad”. Desearíamos que hubiera dicho lo último sin la afirmación de que la salvación viene de los judíos; Jesús era judío y no trascendió sus limitaciones aquí. Pero al decir que ni aquí ni allá era el lugar correcto de adorar a Dios, permite un intercambio teológico que no presupone que los judíos tienen la verdad. Más bien parece invitar a una búsqueda común de esa verdad. En esto y en su enseñanza al *nomikós* que la vida, Jesús está poniendo bases para un diálogo interreligioso entre judíos y samaritanos.

Conclusión

Es necesario confesarlo: la Biblia, en su mensaje central, no promueve el diálogo o la teología interreligiosa. Está dominada por la victoria del partido “sólo Yavé” que surge de la reforma de Josías. Esta reforma, aunque no logró imponerse en Judá, logró inspirar los libros que vinieron a formar nuestra Biblia. El “No tendrás otros dioses ante mí”, se interpreta como un rechazo de la verdad de otras religiones y otros dioses. En las palabras de Jr 10 esos dioses son nada, *hével*, vanidad. El único Dios verdadero es el nuestro.

Sin embargo, sobreviven en la Biblia evidencias de una práctica generalizada mucho más tolerante. Hasta Josías, los israelitas acostumbraban frecuentar santuarios de Yavé y a la vez los santuarios de Baal u otros dioses. Si Yavé redimía de los enemigos, Baal y/o Aserá aseguraban la fertilidad. Y esto era legítimo para los sacerdotes del templo de Salomón y los otros templos de Yavé hasta la imposición de la ley de Dt por Josías. Esta ley tuvo un éxito no tan asombroso entre los exilados en Babilonia que eran los mismos funcionarios que administraron la ley desde Jerusalén. Más asombroso es que también logró dominar en el resto de la diáspora, incluso en lugares como Egipto y Siria.

Pero de la época anterior encontramos preservada en la Biblia suficiente evidencia de que aquello que podemos llamar "la doctrina Bíblica" no está consciente de los importantes elementos que son producto de largos diálogos con otras tradiciones religiosas no israelitas. Y Jesús parece haber estado dispuesto a considerar una postura más abierta de la que se solía tener entre judíos de su época.

Hoy, en el siglo 21, en una época cuando las religiones se encuentran en cualquier vecindario del mundo, no podemos ignorar la urgencia de abrir ese diálogo necesario con las otras religiones fuera de la nuestra.

Publicaciones y conferencias

Irene Foulkes

1. Ciencias bíblicas

1.1 Lengua griega, exégesis, teología bíblica

1981 "El reino de Dios y Pablo", *Vida y Pensamiento*, Vol. 1, #2 (1981), págs. 9-25.

1984 Coautora con Elsa Tamez. *Pastoral de la mujer*. (Módulo de estudio, Programa Diversificado a Distancia) San José: SEBILA, 1984. 80 págs.

1984 *Traducción bíblica y comunicación popular*. (Módulo de estudio, Programa Diversificado a Distancia) San José: SEBILA, 1984. 80 págs.

1986 "Justificación y justicia en parábola: Un sermón sobre Mt. 18.12-34", *Vida y Pensamiento*, Vol. 6, #1 (1986), págs. 39-42.

1989 "A course that turned into a book: Theology from the perspective of Central American women", *Ministerial Formation* (Suiza), (1989).

1994 "Población y desarrollo: Una visión teológica", conferencia presentada en la Consulta de Costa Rica, 1994, previa a la Consulta de las Naciones Unidas sobre Población y Desarrollo, en El Cairo. En Contexto y compromiso en el estudio bíblico. Antología de artículos y conferencias de Irene Foulkes. Publicado en disco compacto, San José, 2004.

1994 "Religión y violencia contra la mujer. El caso de las iglesias evangélicas", conferencia presentada en un taller para integrantes de comités comunitarios contra la violencia doméstica, San José, 1994, en Contexto y compromiso en el estudio bíblico. Antología de artículos y conferencias de Irene Foulkes. Publicado en disco compacto, San José, 2004.

1995 "La ley solo cuela los bichos pequeños: Pablo y los pobres contra las cortes de Corinto", *Vida y Pensamiento*, Vol. 15, #1 (1995), págs. 107-115.

1996 *Problemas pastorales en Corinto: Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. San José: DEI/SEBILA, 1996. 2ª impresión, SEBILA, 1999. 432 págs.

1997 "En Corinto, voces de mujeres", "El cuerpo y la sexualidad: ¿Tema tabú?" "Pablo y los excluidos", conferencias presentadas como la Catedra Enrique Strachan, Lima, Perú, 1997. Publicadas como *Una vida de correspondencias. Relectura a las cartas paulinas, con visión de género*. Lima: Proceso Kairós, 1997.

1997 "Corinto", y "Corintios, Epístolas a los"; en *Nuevo Diccionario ilustrado de la Biblia*, W. M. Nelson y Juan Rojas, eds. Miami: Caribe, 1997.

1999 "La Biblia nos habla de liberación", conferencia presentada en Munich, Alemania, 1999. Inédita.

1999 *El griego del Nuevo Testamento: Texto programado*. San José: SEBILA, 6ª ed. 614 págs.

2003 "Primera carta a los Corintios", en Comentario Bíblico Latinoamericano, Armando J. Levoratti, director. Estella (España): Verbo Divino, 2003, págs. 817-858.

2003 "¿Cómo resistir el mal en el mundo? La lucha contra "principados y potestades" según Efesios 6.10-17", en Vida y Pensamiento, Vol. 23, #2 (2003), págs. 59-81.

2004 "El reino de Dios - Buenas nuevas de transformación", conferencia presentada en CLADE IV - Perú, 2002, en Contexto y compromiso en el estudio bíblico. Antología de artículos y conferencias de Irene Foulkes. Publicado en disco compacto, San José, 2004.

1.2 Estudio bíblico con perspectiva de género

1974 40 artículos sobre mujeres de la Biblia, en *Diccionario ilustrado de la Biblia*, W. M. Nelson, ed. Miami: Ed. Caribe, 1974.

1981 "La Biblia y la tradición", en *Comunidad de mujeres y hombres en la iglesia. Encuentro latino-americano de mujeres*. San José: SEBILA, 1981, págs. 55-71.

1986 "Mujer de Magdala, mujer de comunidad cristiana", *Vida y Pensamiento*, Vol. 6, #2 (1986), págs. 58-63.

1988 "La mujer frente a la teología bíblica", conferencia presentada en el Encuentro teológico de mujeres latinoamericanas, auspiciado por la Unión Nacional Presbiteriana de Sociedades Femeniles, México, 1988. Inédita.

1988 "De Galilea a Roma: el camino de las mujeres en el Nuevo Testamento", *Senderos. Revista de ciencias religiosas y pastorales*, #32 (1988), págs. 21-28.

1989 "Desde la mujer en Centroamérica, hacia una teología de la paz", en I. Foulkes, ed, *Teología desde la mujer en*

Centroamérica. Republicado en *Vida y Pensamiento*, Vol.9, #1 (1989), págs. 31-37. Una versión popular del mismo, "No es cualquier paz, la que queremos nosotras", apareció en *Mujeres* (Alfalit Latinoamericana), abril, 1988, págs. 3-4. Publicado en inglés como "Central American Women – Constructing a Theology of Peace". *Pastoralia*, Vol. IV, #2 (1987), págs. 8-17.

1993 "Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* #15 (1993), págs. 107-122.

1995 "Hermenéutica bíblica y óptica de género", *Boletín Teológico* #58 (1995), págs. 73-78.

1995 "Pablo: ¿un militante misógino?", *RIBLA* #20 (1995), págs. 149-164.

1997 "Cabeza" y "Mujer", en *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia*, W. M. Nelson y Juan Rojas, eds. Miami: Caribe, 1997.

1997 "En Corinto, voces de mujeres", en Irene Foulkes, *Una vida de correspondencias. Relectura a las cartas paulinas, con visión de género*. Lima: Proceso Kairós, 1997, págs. 11-26.

1997 "Invisibles y desaparecidas: rescatar la historia de las anónimas", *RIBLA* #25 (1997), págs. 42-51.

1997 "¿Quién fue Jesús?", en *Con-spirando*, # 22 (dic., 1997), págs. 31-32.

1997 Primeros pasos en la relectura bíblica desde la perspectiva de género. Quito: CLAI, 1997. Publicado también en I. Foulkes y C. Ferro, *Iniciando caminos. Primero pasos en teoría sexo-género*. Quito: CLAI, 1997. Págs. 21-34. Republicado en N. Fonseca y C. Ferro, comps., *Mujer, sexualidad y religión*. Quito: CLAI, 1998, págs. 55-77.

1998 "Cuando un texto bíblico se dirige a varones, ¿qué sentido puede tener para una mujer? 1 Cor. 6,12-20", en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* (Nicaragua), Año 5, #11-12 (1998), págs. 155-168.

1998 "Der erste Brief des Petrus", "Der zweite Brief des Petrus" (1ª y 2ª Pedro), en *Kompendium feministische Bibelauslegung* (Compendio de interpretación bíblica feminista), L. Schottroff y M. T. Wacker, eds. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, págs. 701-708. El Compendio aparecerá en traducción al inglés. Grand Rapids: Eerdmans.

2000 "Las mujeres frente al Jubileo", en *Mujer Jubileo. Una perspectiva de género*. Quito: CLAI, 2000. Cuaderno 3, págs. 5-25.

2002 "Cómo leer la Biblia desde la perspectiva de género", en *Quaestiones* (Colombia), No. 4 (dic., 2002), págs. 101-115.

2003 "The book of Ruth and a group of prostitutes in Costa Rica", en *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation.*, ed. por Silvia Schroer y Sophia Bietenhard. Londres: Sheffield, 2003, págs. 86-87.

2004 "El rol de las mujeres en la iglesia: el caso de las iglesias del Nuevo Testamento", conferencia dada en el Congreso: mujeres de fuerza y honor, San José, 2004. Inédita.

2. Educación teológica

1978 "PRODIADIS: A New Way of Doing Theological Education in Latin America", *Ministerial Formation* (Suiza) # (1978).

1986 "Educación teológica popular y educación teológica popular de la mujer", *Pastoralia* #16 (1986), págs. 73-83.

1992 "Educación teológica y poder político. ¿Qué aporta la óptica de la mujer?" *Boletín de la Asociación Latinoamericana de Instituciones de Educación Teológica*, 1992.

1993 "Popular and academic interpretations: What meeting ground and whose terms? A case study from Latin America", (Interpretaciones populares e interpretaciones académicas: conferencia presentada en la sección The Bible in Asia, Africa and Latin America, de la Convención anual de la Society of Biblical Literature, 1993. Inédita.

1998 Coautora con José Duque, "El quehacer teológico en la UBL: herencia, desafíos, horizontes", *Vida y Pensamiento*, Vol. 18, #1 (1998), págs. 34-70.

1999 "Pedagogía desde la praxis de Jesús", en *Educando como cristianos en el siglo XXI. Encuentro latinoamericano de la Asociación interamericana para la promoción de la educación cristiana superior*, 1999. San José: AIPECS, 1999, págs. 13-25.

2000 "Pedagogía teológica y género. II Encuentro-Taller de Profesoras de Teología de América Latina y el Caribe", *Vida y Pensamiento*, Vol. 20, #2 (2000), págs. 31-41. Publicado también en *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica (Nicaragua)*, Año 7, #16/17 (2000), págs. 297-306. Publicado en inglés como "Theological Teaching and Gender Perspective. II Conference of Latin American Women Theology Professors, *Ministerial Formation* (Suiza) #91 (Oct., 2000).

2002 "Feminist Perspectives in Theology Transforming Curriculum: A Regional Update – Latin America", en *Engendering Theological Education for Transformation*. Ginebra: Federación Luterana Mundial, 2002, págs. 51-55.

2003 "Educación teológica para la paz". Conferencia presentada en la celebración del 80 aniversario de la UBL, 2003. Inédita.

3. Iglesia y misión

1987 "Algunos fenómenos lingüísticos en los sermones de un evangelista norteamericano difundidos en América Latina", *Pastoralia. El evangelio y la religión electrónica*, #18 (1987), págs. 39-54.

1989 "Desde la mujer en Centroamérica, hacia una teología de la paz", en I. Foulkes, ed, *Teología desde la mujer en Centroamérica*. Republicado en *Vida y Pensamiento*, Vol.9, #1 (1989), págs. 31-37. Una versión popular del mismo, "No es cualquier paz, la que queremos nosotras", apareció en *Mujeres* (Alfalit Latinoamericana) , abril, 1988, págs. 3-4.

1990 "¿Qué significa "Pastoral de la mujer?"", en Nueva Visión (México), Año 3, #4 (1990), págs. 6-8.

1996 "El costo del apostolado", en Xilotl (Nicaragua), # 18 (1996), págs. 129-134.

2001 "Reconciliación y misión: Aportes a la paz con justicia", en *El camino de la paz en América Latina*. Quito: CLAI, 2001, págs. 1-10.

4. Antología

2004 Contexto y compromiso en el estudio bíblico. Antología de artículos y conferencias de Irene Foulkes. Publicada en disco compacto, San José, 2004.



Esta obra es un reconocimiento de la Universidad Bíblica Latinoamericana a la labor docente de la Dra. Irene Foulkes, quien a lo largo de cinco décadas logró combinar en forma admirable el rigor académico con la sensibilidad espiritual. Un aspecto sobresaliente de su ministerio fue su incansable esfuerzo por la promoción de la mujer en nuestro continente. Irene ha sido docente, pastora y amiga de generaciones de teólogas, biblistas, pastoras y pastores de todos los países de América Latina y el Caribe. Esta es una palabra colectiva de gratitud a la maestra y la amiga.

*"Estamos comprometidas con la vida
de las mujeres.*

*Vemos que nuestra sociedad, por medio de
mecanismos sutiles o por prácticas burdas,
margina y menosprecia a las mujeres, sobre
todo a las que son de las clases más
desventajadas.*

*Estamos comprometidas con el mensaje
bíblico de liberación y vida plena para todas
las personas y todo el pueblo.*

*Por eso nos entristece cuando vemos que,
muy a menudo, las doctrinas y prácticas de
las iglesias apoyan el menosprecio y la
exclusión de las mujeres.*

*Sentimos una necesidad urgente de trabajar
más con el estudio y la interpretación de la
Biblia. Queremos ayudar a que su mensaje
contribuya no al sometimiento de la mujer
sino a su promoción.*

*¿Qué es lo que queremos?...
¡Que las mujeres florezcan!
Y con ellas, todo su entorno."*

*Irene Foulkes.
Iniciando Caminos. CLAI, 1997.*