

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 70

Biblia e Integridad



QUITO, ECUADOR

2011/3



Contenido

MERCEDES LOPES. <i>Presentación</i>	5
JORGE ALEXANDRE OLIVEIRA ALVES. <i>Los significados de la corrupción</i>	7
ELSA TAMEZ. <i>La integridad reflejada en una espiritualidad liberadora. Un aporte de la Carta de Santiago</i>	13
CARLOS MESTERS. <i>La humildad nos hace más semejantes a Jesús</i>	24
ZOILA MELANIA CUETO VILLAMÁN. <i>Rispá, mujer ignorada. Memoria viva que clama justicia</i>	33
JUAN ESTEBAN LONDOÑO. <i>La lengua en ambos testamentos</i>	45
ESTEBAN ARIAS ARDILA. <i>¿Oposición al proyecto de Dios? Una lectura crítica del libro de Nehemías desde los artífices opositores</i>	53
MARIBEL PERTUZ GÜETTE. <i>Seguidoras coherentes, desde Galilea hasta Jerusalén</i>	63
AGENOR GUTIÉRREZ MAIRENA. <i>El milagro de la solidaridad. Construcciones comunitarias para vivir la experiencia de la integridad (1 Reyes 17,1-18,2)</i>	72
MERCEDES LOPES, MJC. <i>Una hospitalidad abierta y recreadora (Prov 9,1-6)</i>	77

Presentación

La idea de organizar un número de RIBLA sobre “*Biblia e Integridad*” surgió en la última Asamblea realizada en Bogotá-Colombia, en mayo del 2012. Una inspiración que nació del deseo de continuar el estudio de la Carta de Santiago que fue conducido por Elsa Tamez durante aquel encuentro. Este fue un estudio que encontró resonancia en nuestros cuerpos, heridos por situaciones de violencia y de corrupción, de impunidad y de falta de posturas éticas en la sociedad en la que vivimos, tanto en las relaciones sociales, eclesiales y familiares como en la política, economía y derechos humanos. En la macro y micro realidad de nuestros países.

El vínculo del texto bíblico con la realidad nos desafía a hacer un análisis más profundo de la ausencia de integridad humana en la cultura actual. Deseamos verificar las causas de la ausencia de valores fundamentales en las buenas relaciones entre personas y pueblos de nuestro tiempo. En seguida queremos iluminar este aspecto de la coyuntura actual con textos bíblicos, buscando caminos alternativos para la gestación de una nueva humanidad. Los textos bíblicos escogidos para este número están relacionados con la integridad administrativa, financiera, relacionados con la justicia, la probidad, la honestidad, la humanidad, sin dejar de lado dos temas transversales muy importantes en la historia de esta Revista: el plan de Dios y la opción por los pobres.

El primer artículo es del sociólogo Jorge Alexandre Oliveira Alves que nos ofrece un marco coyuntural para el tema específico de este número, afirmando que la corrupción es una negación del otro, sea el otro un individuo o una sociedad. Esta negación tiene como raíz la pérdida del sentido moral, factor importante para que se desarrolle la conciencia ética. Tomando el caso brasileño como ejemplo, el autor parte de la teoría del comportamiento socialmente construido, para afirmar que éste necesita ser relacionado con un análisis de coyuntura de las relaciones de poder que la componen y de los intereses que motivan las acciones corruptas en las sociedades latinoamericanas, hoy.

Elsa Tamez presenta un estudio de la Carta de Santiago como contribución importante para la vivencia de la integridad ética. A partir del término griego *τελειος*, la autora explica el sentido de la palabra ‘integridad’ como aquello que es completo, maduro, y hace la diferencia entre los cristianos y las cristianas. Teniendo la integridad como telón de fondo, el artículo tiene como foco la espiritualidad cristiana coherente, superando el antiguo dualismo entre el discurso religioso y la vivencia cotidiana, para ser verdaderos seguidores de Jesús, a partir del compartir solidario y de la ética de las relaciones, sobre todo en el control de la lengua. Para alcanzar estos objetivos y visualizar más claramente esta propuesta en la Carta de Santiago, Elsa hace un análisis del texto, a través de su manifiesta estructura.

En su artículo, Carlos Mesters ofrece una ayuda con dirección a la nueva humanidad. Muestra la humildad como un paso importante en este caminar, puesto que nos hace más semejantes a Jesús. Pero como nuestra comprensión de la humildad muchas veces fue distorsionada con una visión moralizante, el autor empieza su artículo esclareciendo el sentido de la humildad: es la capacidad de ser verdaderamente humano. Así fue Jesús, que gustaba llamarse a sí mismo “Hijo del hombre”, término que tiene sus raíces en Daniel 7 con un sentido colectivo, no individual. *Hijo del hombre* es el pueblo de Dios que no se deja deshumanizar. Mesters concluye su artículo desafiándonos a enfrentar la creciente deshumanización que oferta el sistema neoliberal, con una humildad que nos aproxime a todas las personas, en un diálogo abierto, sin preconcepciones, reconstruida con base a la vida comunitaria: hospitalidad, compartir. Comunión de mesa y acogida a los excluidos.

El artículo de Zoila Melania Cueto Villamán pone de relieve la figura de Rispá, presentada en 2Sam 21,1-14. Con determinación y osadía, esta mujer clama por justicia para sus hijos asesinados y tirados a un monte, en medio de las piedras, para que las aves de rapiña se los coman y no queden rastros de tamaña atrocidad. El texto bíblico manipula la imagen del Dios de Israel para justificar las acciones interesadas y deshonestas de David, que entregó a estos jóvenes en manos de los gabaonitas, para ser ejecutados. La autora muestra cómo el poder dominante utiliza el nombre de Dios para justificar esclavitudes, asesinatos, abusos sexuales, robos, maniobras políticas e imposiciones culturales.

Juan Esteban Londoño nos ofrece un estudio sobre el uso de la lengua en el Primero y Segundo Testamento. Empieza su trabajo con una provocante metáfora que evidencia la gravedad del tema: la lengua puede dar vida o puede quitarla. El uso de la lengua es un asunto reiterativo en la Carta de Santiago, indicando la necesidad de sabiduría en el uso de la palabra. Sin sabiduría, el lenguaje puede destruir a las personas y a los proyectos de vida. Para comprobar esta enseñanza bíblica, el autor recurre a muchos textos que muestran la importancia de la intertextualidad en la interpretación bíblica, y recuerda la necesidad de coherencia entre el discurso y la vida, entre la disertación y la acción.

Esteban Arias Ardila hace un estudio literario del libro de Nehemías e investiga su contexto histórico, identificando sus protagonistas y los diferentes intereses que representan. Esclarece la identidad de los opositores al proyecto oficial y desvela sus motivaciones. Expone el proyecto alternativo que ofrecen los opositores y exhibe las alianzas que establecen para alcanzar sus objetivos. Al concluir su artículo, el autor sugiere que el estudio popular y comunitario de la Biblia puede contribuir a la búsqueda de salidas pacíficas para el conflicto colombiano.

El tema desarrollado por Maribel Pertuz expresa un sentido abordaje al evangelio de Marcos, a partir de la experiencia de las mujeres. La autora muestra la coherente y determinada adhesión de las seguidoras de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén. Incluye en esta audaz e inédita aventura espiritual también a aquellas mujeres que se encontraron con Jesús en momentos puntuales, como aquella que sufría de hemorragia, la sirofenicia, la viuda que puso en el cofre del templo de Jerusalén dos moneditas, esto es, todo lo que tenía para vivir...

El poético artículo de Agenor Gutiérrez Mairena propone el tema de la integridad y la solidaridad como una construcción social, cultural y política, en un proceso de interacciones, relaciones e interdependencia. Fundamenta su reflexión en el texto de 1Re 17,1-18,2, donde las interrelaciones se amplían y se realizan entre seres humanos y naturaleza, en tiempos y espacios diferentes. Convida, así, a una mirada englobante, no fragmentada, en busca de sobrevivencia de todos los seres. Con este nuevo mirar, se teje la solidaridad, a partir de las experiencias cotidianas.

El artículo de Mercedes Lopes ejemplariza la postura abierta e incluyente, necesaria para transformar la realidad, generando una sociedad más humana. Para ello, ofrece un estudio de Proverbios 9,1-6, donde la sabiduría es presentada con trazos de una mujer competente, que construye su casa y prepara con esmero un banquete. Actitud que expresa una espiritualidad de la casa, de los clanes, que se va tejiendo con hombres y mujeres que reflexionan sobre Dios y sobre la vida, con los pies en la tierra. El texto de la sabiduría personificada ilumina un nuevo paso que se necesita dar en el periodo del pos-exilio, para la construcción de un futuro mejor para todos.

Mercedes Lopes
lopesmercedes@live.com
Brasil

Los significados de la corrupción

Resumen

Mucha gente defiende la tesis según la cual la corrupción es una falla de carácter nacional, un trazo de identidad cultural de la sociedad brasileña. O, por analogía, y dadas las semejanzas históricas y culturales, de toda América Latina. El presente artículo busca hacer una crítica a la llamada corrupción política, vista como un fenómeno universal, presente en todos los rincones del planeta. Muchas sociedades distintas a las nuestras, y algunas milenarias como China, la India o la misma Italia (a pesar de ser latina), poseen niveles endémicos de corrupción. Según datos de "Transparencia Internacional", Haití y Venezuela figuran entre los veinte países más corruptos del mundo. ¡Y Uruguay está entre los veinte países menos corruptos! Brasil está en el puesto número 69 en niveles de corrupción, dentro de un grupo de 176 países.

Abstract

Many people advocate the view that corruption is a national character flaw, a trace of cultural identity of Brazilian society, and by analogy, due to the historical and cultural similarities, throughout Latin America. This article offers a critique of the so-called political corruption, seen as a universal phenomenon, present in all corners of the globe. Many societies different from ours, and some ancient as China, India or Italy itself (despite being Latina), have endemic levels of corruption. According to "Transparency International", Haiti and Venezuela are among the twenty most corrupt countries in the world. And Uruguay is among the twenty least corrupt countries! Brazil is ranked 69th in corruption levels, within a group of 176 countries.

La temática de la corrupción moviliza a todos en la sociedad. Por lo menos a nivel del discurso y de la razón, todos la condenan vehementemente, y esto aunque no siempre se sepa lo que se quiere decir con ello. Sin embargo, al mismo tiempo que muchos se quedan escandalizados por los desvíos de conducta de nuestra clase política, de nuestros policías o de los modismos que violentan a aquellos que defienden la moral y las buenas costumbres, son pocas las personas que saben lo que realmente significa el término en cuestión.

La etimología de la palabra nos remite al latín *corruptus*, que significa podrido, algo putrefacto. En los textos religiosos pre-conciliares se hablaba de la *corrupción de la carne* en referencia, unas veces a la muerte y descomposición biológica del cuerpo sin vida, y otras veces a la inmoralidad, en oposición a la elevación del alma espiritual, de la conciencia. Tales significados, por diversas razones, fueron dejados de usar en la vida cotidiana de las personas, quedando cada vez más restringido al campo de la literatura o a los discursos moralistas de carácter medieval.

Actualmente, cuando las personas se remiten a la corrupción, sin duda que ellas están haciendo referencia a otras cosas. Normalmente usamos esta palabra para referirnos al conjunto de prácticas (en su mayoría ilegales) por las cuales una persona o un grupo

¹ Jorge Alexandre Oliveira Alves, 40 años, licenciado en Ciencias Sociales por la UERJ, con especialización en Sociología por la Facultad de Educación de la UFRJ. Es profesor de Sociología en el IFRJ (Instituto Federal de Rio de Janeiro). Jorge es miembro del equipo de organización del Curso de Rio y de los encuentros ecuménicos de formación pastoral.

obtienen algún tipo de ventaja financiera o material, al mismo tiempo que viola el Derecho. Ciertamente, ese comportamiento tiene dañinas implicaciones para la sociedad, toda vez que la Ley y el Derecho son burlados y debilitados en función de intereses particulares, a despecho de potenciales prejuicios para la colectividad. Tal cual vemos en las prácticas de nuestros agentes públicos, sean funcionarios del Estado o dirigentes políticos, desde la “cervecita” o el “café” ofrecidos al guardia de tránsito brasileño o al “regalo” pedido por el policía federal en México.

También, aunque con menos frecuencia, se oye hablar de la corrupción moral. Es decir, de las actitudes individuales reveladoras de una moralidad fuera de los patrones aceptados sociales, reflejando una teoría ética que se vacía por completo del concepto de bien común. Es por ello que, si escogemos desarrollar una reflexión acerca de la corrupción a partir de esta clave de lectura, corremos el grande riesgo de caer en la negligencia de aspectos socio-colectivos que permean la corrupción, reduciéndola apenas a una cuestión de comportamiento individual, como si el problema se resumiera en una falta personal de carácter. Por lo tanto, si deseamos entender este fenómeno en la esfera de las relaciones humanas, debemos partir de sus contenidos socio-antropológicos.

La corrupción como fenómeno social

Mucha gente defiende la tesis según la cual la corrupción es una falla de carácter nacional, un trazo de identidad cultural de la sociedad brasileña. O, por analogía, y dadas las semejanzas históricas y culturales, de toda América Latina. Por el bien de la verdad, la llamada corrupción política es un fenómeno universal, presente en todos los rincones del planeta. Desgraciadamente, se trata de un dato de la condición humana. Más allá de esto, muchas sociedades distintas a las nuestras, y algunas milenarias como China, la India o la misma Italia (a pesar de ser latina), poseen niveles endémicos de corrupción. Según datos de la ONG “Transparencia Internacional”, Haití y Venezuela figuran entre los veinte países más corruptos del mundo. ¡Y Uruguay está entre los veinte países menos corruptos! Brasil está en el puesto número 69 en niveles de corrupción, dentro de un grupo de 176 países.

Estadísticas aparte, lo que diferencia una sociedad de otra es la forma como cada una reacciona frente a este fenómeno. Tal reacción varía de acuerdo al mirar que cada cultura hace de la corrupción, puesto que esa lectura social implica una acción política que puede tanto tolerar como imponer actitudes entendidas como corruptas. Eso depende de la manera como cada sociedad lea el universo de las leyes y de cómo ésta se haya ido desarrollando históricamente. Más aún, la corrupción política –aquella que se desarrolla involucrando al Estado– no es más que un reflejo de aquello que ocurre regularmente en la vida social. A fin de cuentas, los políticos y demás agentes públicos no vienen del espacio... Ellos también hacen parte de la sociedad.

Luego, si deseamos entender lo que ocurre en la colectividad, debemos mirar nuestra historia social. Así, si la corrupción es un fenómeno universal, la forma como ella ocurre en Brasil, y en el proceso histórico de toda América Latina, es inherente a nuestra formación social como pueblo. Es decir, el proceso de construcción de nuestra identidad cultural y de formación política debe ser la clave de lectura que se debe utilizar si queremos no solamente entender el problema de la corrupción en nuestra sociedad, sino también combatirlo.



El caso brasileño

Si deseamos entender el impacto causado por la corrupción en la cultura y en la sociedad brasileña, debemos mirar el proceso de formación de nuestra identidad social a lo largo del tiempo. En otras palabras, tenemos que descifrar la constitución de nuestra carácter nacional, aquello que los antropólogos llaman la "brasileñidad", volviéndonos capaces de entender la manera cómo lidiamos con la cuestión de la corrupción en la actualidad.

La cuestión clave en la discusión de la identidad nacional brasileña para entender el problema de la corrupción está en aquello que Roberto DaMatta llama el "dilema brasileño". La elección política por un aparato legal de base republicana, basado en la ciudadanía y en el presupuesto de la igualdad básica de todo brasileño es traspasada por una mentalidad aristocrática, de relaciones sociales fundamentadas en la amistad y en el favor. Eso hace que vivamos una dualidad entre la igualdad y la ley, por un lado, y el prestigio derivado del *estatus* social y el compadrazgo, por el otro. Así, al mismo tiempo que el imperativo legal de la igualdad es propuesto, los intereses privados y las relaciones de amistad, posición social y poder económico hacen que en la práctica aquellos que tienen mayor poder económico y/o mayor prestigio social, sean "más iguales" que el resto de la sociedad.

Así, las relaciones sociales entre la esfera privada –los intereses familiares basados en la informalidad y en la proximidad personal– y la esfera pública, impersonal –los intereses colectivos– ocurren dentro de una dinámica que es muy particular en nuestra sociedad. Sin embargo, como América Latina es heredera de una colonización cuyos elementos son muy semejantes, es posible afirmar que algunos aspectos de la historia social brasileña y de la construcción de su identidad social pueden ser encontrados en otras sociedades del continente.

De otra forma, podríamos decir que en la sociedad brasileña conviven dos mundos distintos, pero complementarios, que podrían ser asociados a dos espacios físicos cargados de simbolismos: la casa y la calle. El mundo de la casa representaría la esfera privada de la sociedad, donde prevalece la lógica de las relaciones familiares, con una jerarquía que se define por la edad y por el género, en el cual cada uno sabe cuál es su lugar, donde todos son, de alguna manera, "alguien". En la casa, todos somos ciudadanos y ciudadanas.

En contrapartida, el mundo de la calle sería la representación del espacio público, de la impersonalidad y del universalismo de la ley, el lugar de la indiferencia y de la inseguridad, pues el individuo deja de ser "alguien" para volverse más una multitud impersonal. Sin la red de relaciones de patrón familiar perdemos nuestra identidad para volvernos "nadie". Aquí, la disolución de la jerarquía de la casa puede representar la pérdida del lugar, una vez que los papeles sociales quedan indefinidos. De esta manera, lo que en otras sociedades, sobre todo las de patrón anglosajón, significó conquista, aquí se vuelve pérdida de privilegios. Consecuentemente, en la calle somos reducidos a la condición de sub-ciudadanos, sin *estatus*, ni privilegios, exactamente porque nos volvemos iguales a todo el mundo.

Ahora bien, esos espacios físicos y las esferas de lo privado y de lo público existen en cualquier sociedad, sea compleja o de base industrial. Lo que en Brasil es peculiar. Aquí está el drama que se materializa en el dilema, en la ambigüedad brasileña: la forma por la cual la casa y la calle se relacionan. En la sociedad brasileña hay una subordinación de la esfera pública por la lógica personalista de los intereses privados. Dicho de otra manera, la casa subordina y se apropia de la calle. La esfera colectiva es incesantemente reducida a



las demandas de grupos y de individuos que ven en lo público un lugar para la satisfacción de sus necesidades personales.

Al mismo tiempo, adoptamos formalmente un sistema legal basado en presupuestos igualitarios, a los cuales muchas veces apelamos cuando nos sentimos perjudicados dentro de la jerarquía social. Pero, cuando somos beneficiados nos gusta exhibir nuestro prestigio, volviendo explícitas nuestras relaciones de amistad que nos favorecen, y así caminamos paradójicamente bajo dos éticas: una particularista y otra personalista. Esto ocurre porque a los latinoamericanos, desde muy pequeños, les enseñan a ser “alguien” en la vida y por su país. Al final de cuentas, ¿a quién les gustaría cambiar y ser visto por los demás como un “don nadie”?

Tal mentalidad es llamada patrimonialismo por los científicos políticos, y tiene sus raíces históricas en las monarquías absolutistas de la península ibérica. Portugal y España formaron sus proyectos coloniales de forma muy parecida, cuyos principales beneficiados era la realeza y sus aliados, los nobles. Las instituciones legales del período colonial existían para hacer valer los intereses de los reyes ibéricos y sus colaboradores más próximos. Las rupturas que resultaron de la independencia de las colonias, apenas significaron la sustitución de una élite patrimonialista por otra –excepto en Haití². En el caso brasileño, se mantuvo la forma monárquica de gobierno, con la misma familia real de la metrópoli portuguesa.

En esto reside tal vez uno de los elementos comunes más poderosos que aproxima culturalmente a todas las sociedades latinoamericanas. La mentalidad patrimonialista que ve a la esfera pública como mera extensión de los intereses privados. La “calle” no pertenece a nadie en concreto, pertenece al Estado –como si ese ente no tuviese nada que ver con nosotros–. Por lo tanto, podemos tener dos actitudes frente a él: o no cuidamos de lo que es público, pues es del Estado y él debe cuidarlo o, como no es de nadie, nos apropiamos de las parcelas de la esfera pública en la misma lógica patrimonial que está a la raíz de nuestra formación histórica. Y esto ocurre en todos los estratos sociales, desde el morador del conjunto popular que se apropia del área colectiva, para aumentar el tamaño de su cocina o para abrir un mercadito. Esto ocurre también con los moradores de las áreas ricas que se asocian para colocar muros y restringir el acceso a calles que son públicas, haciendo uso del a seguridad privada para hacer valer sus intentos.

Es a partir de ahí que podemos explicar el fenómeno de corrupción. Este no es más que uno de los desdoblamientos perversos del patrimonialismo que permea nuestra vida social. Si prevalecen intereses privados en la esfera colectiva, si en la esfera pública no conseguimos ser impersonales, sino que somos personalistas, ¿cómo establecer una sociabilidad pautada en la igualdad, en la democracia y en el mérito? Más fácil es el favor, la “componenda”, el compadrazgo, la amistad, en detrimento de la ley. Y todo ello redundando en la corrupción política, la propina, el soborno, los negociados, la sobrefacturación, las milicias... En eso radica nuestro dilema.

Por otro lado, esa misma lógica nos volvió capaces de desarrollar soluciones creativas para impases que no estaban previstos en la ley o en la impersonalidad necesaria en la esfera colectiva. Así, el olvido de un documento importante para la contratación de un trabajador podía solucionarse trayéndolo después, se puede dar un estímulo a desconocidos, en la puerta de una facultad o en los encuentros pastorales, se puede pedir al chofer de un

² El proceso de independencia haitiano fue consecuencia de una revolución liderada por esclavos y ex-esclavos, contra el poder colonial francés.



autobús que pare justo frente a la señal de tránsito, se puede preferir la conciliación al conflicto abierto... Estas también son formas de redimensionar la esfera pública, a partir de un patrón de relaciones sociales basado en la dinámica de las relaciones familiares, íntimas.

Tales elementos, en la sociedad brasileña son vistos de forma positiva, de la misma forma que cuando recomendamos a un amigo para un empleo, y él es contratado gracias a nuestra recomendación. O cuando usamos equipos de trabajo, de la escuela o de la parroquia para fines personales, y nadie ve eso como algo ruin. En fin, estos también son efectos, aunque positivos de esa relación entre lo público y lo privado. La ambivalencia del patrón de sociabilidad típico de la cultura brasileña también ocurre en esa perspectiva de las relaciones interpersonales.

Construimos una cordialidad que nos permite llamar a cualquiera por su primer nombre (y no el sobrenombre, como en Europa o en la América Anglosajona), besamos, abrazamos, tocamos a cualquier persona que acabamos de conocer. Una persona, cuando es invitada a una fiesta puede llevar a un invitado extra, sin que eso sea visto de manera negativa. Cuando recibimos una crítica impersonal, lo tomamos del lado personal... Aquí también reside un modelo de vida social donde lo que importa no es el individuo en sí mismo, como lo defiende el ideario liberal iluminista, sino las relaciones que somos capaces de construir. Ellas, más allá de los bienes y el poder adquisitivo que poseemos, establecen jerarquías en la sociedad.

Pero, de cualquier forma, en nuestro caso la corrupción que encontramos en la política, termina siendo una reflexión de nuestra mentalidad y de nuestra organización social. Guardadas las debidas proporciones, operan en la misma lógica (patrimonialista) de las pequeñas fragilidades cotidianas, como usar una vacante del deficiente transporte público y del estacionamiento de un centro comercial, hacer "doble contabilidad" en las empresas, evadir impuestos justificando la acción debido a la corrupción política, apropiarse de la calzada que es pública, como si fuera propia. Hacer conexiones clandestinas de agua y de electricidad, pagar al chofer menos de lo que cuesta el pasaje del autobús y no pasar el trinquete... la lista es enorme...

Quien acumuló poder económico y obtuvo poder político promueve un gerenciamiento del Estado de forma tal que pueda perpetuar su propio poder, beneficiándose del aparato gubernamental. El capitalismo brasileño adquirió una forma patrimonialista, se puso a favor de una mercadería valiosísima, pero que como en todo el mundo, produce desigualdades y concentra ingresos. Mientras tanto, por aquí la jerarquía económica es potencializada por las jerarquías constituidas por la relación entre el mundo de la casa y el mundo de la calle.

¿Y el futuro?

El desafío es saber si es posible conciliar tales aspectos positivos con una efectiva implementación de la ciudadanía y de la democracia. En este sentido, soy bastante optimista con relación a nuestro futuro. Nuestro poder de realización reside en la enorme resiliencia de los que forma parte nuestra Patria Grande, cuyos pueblos resistirán con gallardía el peso de la colonización europea y del patrimonialismo que permeó nuestra formación social. De la misma forma que el capitalismo en Brasil asumió contornos particulares, es posible superarlo con una nueva ciudadanía, capaz de delinear la igualdad plena, sin perder esa capacidad de improvisar, que soluciona cualquier impase.



Somos capaces de remodelar prácticas en la esfera pública, garantizando derechos universales para todos, pero sin perder aquella solidaridad que tenemos con los amigos, extendiéndola a toda la vida social. Sin perder de vista aquel espíritu de acogida creativa que hace que cuando llega alguien no previsto para el almuerzo, pongamos “más agua en la sopa”. Nuestra versión *tupiniquim* de cierta multiplicación de panes y de peces ocurrida hace mucho tiempo en los alrededores de Nazaret de Galilea.

Bibliografía

- DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2004. – (coleção cidadania)
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3. ed. Porto Alegre: Globo, 1976.
- _____. *A aventura liberal numa ordem patrimonialista*. Revista USP, n. 17, p. 14-29, 1993.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994. (Documentos brasileiros, v. nº, 1)
- QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L.; OLIVEIRA, M. G. M. *Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber*. 2. ed. ver. amp. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 (Aprender)
- Transparency International (ONG). *Global corruption barometer 2013*. Disponível em <<http://www.transparency.org/gcb2013>>. Acesso em 05 ago. 2014
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. 2. v. Brasília: UnB, 1999.

Jorge Alexandre Oliveira Alves
Instituto Federal de Rio de Janeiro

La integridad reflejada en una espiritualidad liberadora¹

Un aporte a la Carta de Santiago

Resumen

La autora analiza la espiritualidad en la carta de Santiago. Se centra especialmente en los textos 1,26-27; 2,1-26 y 3,1-12. En su análisis constata que para Santiago no debe haber ninguna división entre la ética y la fe. La vida espiritual del verdadero seguidor de Jesús se muestra en sus obras y en su modo de ser íntegro. La integridad se da tanto en el control de las palabras, como en la solidaridad con los más necesitados. La integridad muestra la verdadera fe. Santiago es radical en este punto, al grado de cuestionar la salvación de aquellos que dicen que tienen fe, pero que en su decir y hacer no muestran esa fe auténtica. En conclusión, para Santiago la fe no salva a las personas que no son solidarias y/o no controlan su lengua. Esto es porque su fe es falsa.

Abstract

The author analyses spirituality in the letter of St. James. It is centered specially on the texts 1.26-27, 2.1-26, and 3.1-12. In her analysis she finds that for St. James there should be no division between ethics and faith. The spiritual life of the true believer of Jesus is shown in his doings and in his way of being righteous. Integrity is proved both in the control of the words, as in the solidarity towards the neediest. Integrity shows the true faith. St. James is radical at this point, to the extent of questioning the salvation of those who say they have faith, but their saying and doing does not show authentic faith. In conclusion, to St. James faith does not save those who are not solidary and/or do not control their tongue. This is because their faith is false.

Palabras clave: espiritualidad, fe, obras, solidaridad, control de la lengua.

Santiago es un libro en el cual la integridad, es decir lo completo, maduro (τελειος) es algo distintivo de los cristianos y cristianas. De manera incisiva, de principio a fin, el autor insiste e invita a sus destinatarios, migrantes del Asia Menor², a ser coherentes en lo que dicen y en lo que hacen.

En este artículo me voy a centrar en el tema de la espiritualidad, teniendo como trasfondo la integridad. La espiritualidad a la que estamos acostumbrados es aquella que separa el comportamiento o la vivencia cotidiana de la experiencia de Dios. Es común ver la acción como algo diferente a la oración. Esto es así porque hemos introyectado la cultura occidental, y ésta es dicotómica. En Santiago no es así; sus planteamientos son tan radicales que él llega a afirmar que quienes no son solidarios con los necesitados, discriminan y no refrenan su lengua no son genuinos seguidores de Jesús, y no son salvos. Para probar

¹ El grueso de este artículo ha sido publicado en un libro preparado en honor a Néstor Míguez.

² "Las doce tribus de la diáspora" es una metáfora para referirse a sus destinatarios judeo-cristianos que viven en distintos lugares del Asia Menor. Cp. TAMEZ Elsa, *No discriminen a los pobres. Lectura latinoamericana de la Carta de Santiago*, Navarra: Verbo Divino, 2008.

esta afirmación rotunda de Santiago, me voy a ayudar de la estructura manifiesta del biblista argentino René Krüger³.

La espiritualidad en la estructura manifiesta

Krüger, en su tesis doctoral sobre Santiago, propone una estructura de la carta bastante coherente⁴. Esto es interesante porque muchos comentaristas han desistido de proponer una estructura, debido a que es fácil encontrarla por la forma en la que el discurso está construido. La estructura que propone Krüger me parece iluminadora, observamos un tejido y con una sola mirada percibimos la intencionalidad primera del autor. La coherencia temática de la carta se pierde cuando se lee sin un hilo como este, por la aparente infinidad de temas. El primer capítulo, por ejemplo, presenta una serie de aforismos, es decir sentencias o máximas (en modo indicativo) que encapsulan temas generales (ej. 1,6: “el que duda es semejante a la onda del mar que es arrastrada por el viento y echada de una parte a otra”, o 1,9: “El hermano que es de humilde condición, glórese en su exaltación, pero el rico... etc.). Esta ha sido tradicionalmente la traba para encontrar la estructura. Sin embargo, parece que hay cierto consenso en que todo el primer capítulo es una introducción a la carta, donde se anuncian los temas que serán tratados posteriormente, así lo plantea Richard Bauckham⁵. Luke Timothy Johnson, por su parte, lo ve como un epítome, es decir un compendio en el cual se resumen los temas que se van a desarrollar después⁶. Según él, esta era una práctica de la retórica antigua. Krüger basándose en una buena cantidad de autores afirma también que se trata de la introducción de la carta. Por eso en su estructura concéntrica el capítulo primero abarca la mitad del recorrido temático. En este artículo vamos a seguir la estructura concéntrica de toda la carta propuesta por Krüger⁷, ya que nos permite verificar el concepto de espiritualidad en Santiago. Las estructuras concéntricas de textos particulares las hemos variado, sobre todo en cuanto a los títulos.

Encabezamiento de la carta 1,1

A 1,2-8 Perseverancia (paciencia). Pedido de sabiduría

B 1,9-11 Exaltación del hermano humilde - humillación del rico

C 1,12 Probado en la tentación

D 1,13-15 Origen de la tentación

E 1,16-18 El don de lo alto

F 1,19-25 Hacedores de la Palabra

G 1,26 Refrenar la lengua

H 1,27 culto puro e inmaculado

X 2,1-13 Contra la acepción de personas

H' 2,14-26 Fe y obras de amor

G' 3,1-12 El poder de la lengua

F' 3,13-16 Buena conducta

E' 3,17-18 La sabiduría de lo alto

³ *Pobres y ricos en la epístola de Santiago. El desafío de un cristianismo profético*, Buenos Aires: LUMEN/ISEDET, 2005, pp. 130-136.

⁴ *Ibidem*, pp. 130-136.

⁵ *James. Wisdom of James, disciple of Jesus the sage*, New York: Routledge, 1999, p. 63.

⁶ *The Letter of James: a new translation with introduction and commentary* (The Anchor Yale Bible), New Haven & London: Yale University Press, 2005.

⁷ *Ibid.*, p. 131-132.

- D' 4,1-3 Origen del mal
 C' 4,4-12 Entre el mundo (pecados) y Dios (prueba)
 B' 4,13-5,6 Humillación de los ricos
 A'5,7-20 Paciencia, Ruego por salud. Responsabilidad por el extraviado.

En este tipo de estructuras concéntricas, el **centro** generalmente cobra mayor importancia. Observemos que el centro está en 2,1-13, el cual habla contra la acepción de personas. Aquí, en el centro, marcado con la letra X, la enseñanza central es la integridad o coherencia que debe haber entre el llamarse cristiano y su comportamiento. El autor ofrece un ejemplo de discriminación a los pobres (2,4), y da la fundamentación teológica para que su práctica se oriente a la no discriminación (2,5-11). Este tópico está enmarcado con exhortaciones que apuntan a la coherencia entre la fe y la práctica. 2,1: Sea en la afirmación: *que la fe no se mezcle con la acepción de personas* o en la variante con pregunta (*¿son cristianos y hacen acepción de personas?*). El otro marco lo constituye el cierre de esa sección: 2,12-13: *Así hablad y así haced...*

Podemos visualizar el centro de esta manera:

- A. 2,1: El creyente no discrimina.
 B. 2,5-11: Ejemplo práctico de acepción de personas en detrimento de los pobres.
 B'. 2,12-13: Fundamentación teológica (Dios no discrimina, Dios elige a los pobres).
 A'. 2,12-13: El creyente es coherente con lo que habla y lo que hace (esta es la ley de la libertad).

Si el centro es, por lo general, algo para subrayar, la enseñanza fundamental apunta a la fe o religiosidad genuina: la coherencia entre el llamarse cristiano y el demostrarlo en la práctica cotidiana.

Ahora veamos los puntos de la estructura más cercanos al centro, de manera ascendente y descendente. Vamos a ver cómo estos temas están en sintonía y reiteran la importancia de una espiritualidad íntegra e integral.

Espiritualidad y solidaridad

En el centro de la estructura vimos que el cristiano ha de distinguirse por su integridad o coherencia entre lo que dice y lo que hace. Si vamos hacia los temas cercanos que están arriba y abajo notamos que hay una saturación de sentido en cuanto a la vida espiritual del creyente, marcada por el centro de la estructura. Recordemos que los enunciados de arriba anuncian los temas, mientras que los de abajo, es decir las letras primas, los desarrollan.

El tema inmediatamente anterior es el culto puro e inmaculado H (1,27). A primera vista, por la terminología, un lector moderno pensará en la perfección del culto, la alabanza correcta a Dios por medio del canto y la sinceridad de corazón al dedicar el culto a Dios, y podemos añadir la ausencia de malos pensamientos, especialmente a nivel moral, etc. Sin embargo, el autor ve esta parte como un lado de la moneda, como una parte incompleta que pierde su sentido si no se da la otra parte: la muestra concreta del amor al prójimo más necesitado. A este tema del culto, anunciado aquí, corresponde la sección H' (2,14-26), donde el autor lo desarrolla ampliamente, con ejemplo y fundamentación de la Escritura.

Veamos H (1,27) con más detalle. La forma quiástica visibiliza mejor el contenido:

- A. La religión pura y sin mácula delante de Dios el Padre es ésta:
- B. Visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y
- A'. guardarse sin mancha del mundo.

La religión pura y sin mancha (A) y el guardarse sin mancha del mundo (A') forman el marco del mensaje central, que es B: *socorrer a los huérfanos y viudas*. Como se puede ver, no se trata de la pureza ritual judía, ni de la perfección de la piedad a través de los ritos de la religión oficial romana de aquel tiempo, sino de una pureza ética⁸, que se aparta de los valores corruptos del mundo⁹.

Huérfanos y viudas eran los representantes de los más necesitados. Dios aparece como el Padre de los huérfanos y, por inferencia, como esposo de las viudas. El sentido es que Dios es quien vela por ellos a través de los que practican la religión pura. Para el autor, la religiosidad o espiritualidad auténtica es aquella en la cual la pureza de corazón y la honestidad se muestran en la práctica del amor al prójimo.

Obviamente, en el texto encontramos ecos del profeta Isaías cuando habla del verdadero ayuno (Is 58,5-8). Vale la pena citar el poema:

¿Creen que el ayuno que me agrada
consiste en afligirse,
en agachar la cabeza como un junco
y en acostarse con ásperas ropas sobre la ceniza?
¿Eso es lo que ustedes llaman "ayuno",
y "día agradable al Señor"?
Pues no lo es.
El ayuno que a mí me agrada consiste en esto:
en que rompas las cadenas de la injusticia
y desates los nudos que aprietan el yugo;
en que dejes libres a los oprimidos
y acabes, en fin, con toda tiranía;
en que compartas tu pan con el hambriento
y recibas en tu casa al pobre sin techo;
en que vistas al que no tiene ropa
y no dejes de socorrer a tus semejantes (DHH)

Para el profeta, uno está lleno de Dios cuando lo muestra en su relación con la comunidad. El profeta termina la sección con una hermosa afirmación: "Entonces brillará tu luz como el amanecer y tus heridas sanarán muy pronto. Tu rectitud irá delante de ti y mi gloria te seguirá" (58,8 - DHH). Lo que expresa el profeta alude a una profunda experiencia espiritual: hacer justicia por el camino donde andamos y sentir la gloria de Dios como retaguardia; irradiar la luz de Dios como el alba y sentir cerca la salvación, o todo tipo de sanidad.

Sigamos con Santiago. En H' (2,14-26), el autor se expande y aclara con ejemplos concretos y fundamentos bíblicos lo que aquí apenas ha anunciado. La pregunta que hace el autor a sus destinatarios es la siguiente: ¿puede salvar la fe o aquella vida espiritual que no se muestra a través de las buenas obras? Como la pregunta es retórica, requiere una res-

⁸ James, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids: Baker Academic, 2009, p. 128.

⁹ Bauckman, p. 146.

puesta negativa: “Esa fe no salva”. Después de dar un ejemplo de la vida diaria, y dos ejemplos de personajes modelo de la Escritura, concluye otra vez afirmando que no puede salvar una fe de ese tipo, porque está muerta. Veamos ahora los detalles.

El argumento es elaborado en tres etapas; al igual que en la sección X del centro de la estructura, **la primera etapa** (2,14-17) parte de un ejemplo de la vida diaria entre los cristianos: si en la congregación hay hermanos o hermanas que no tienen abrigo ni comida, y se les desea el bien pero no se les da lo que necesitan, de nada sirve la fe o su vida espiritual. La afirmación contundente de que no salva aparece enmarcada al inicio, en el 2,14 y al final del ejemplo (v. 17): se trata de una fe muerta. Ocurre lo mismo en la exhortación contra la discriminación a los pobres (sección X): creen en Jesús y no lo muestran a través de sus obras (2,1-13). Otra vez el ejemplo nos lleva a H (1,27), que habla sobre la religiosidad genuina, pura y sin mancha, enfocada en la solidaridad con los huérfanos y las viudas.

La segunda etapa (2,18-19) del razonamiento del discurso la introduce el autor por medio de un diálogo con un oponente imaginado (v. 18). Este es un recurso literario muy común en la diatriba grecorromana. El versículo 18 presenta ciertos problemas exegéticos, pero lo importante aquí es comprender el movimiento y razonamiento del discurso. En esta etapa, el punto de Santiago es mostrar dos tipos equivocados de fe o de espiritualidad: uno, la fe separada de las obras. Es imposible mostrar la fe genuina si de por medio no hay obras que la hagan ver; mientras que lo contrario sí es posible, pues a través de las obras se puede mostrar la fe, porque las obras buenas son fruto de la fe. La otra clase de fe, equivocada, es aquella que consiste sólo en aceptar un credo o un dogma de manera intelectual¹⁰. El autor, utilizando nuevamente la ironía, le hace ver al oponente que los demonios también creen en un solo Dios y tiemblan (v. 19). Este tipo de fe es improductiva.

La tercera etapa (2,20-25) presenta la base teológica o escriturística sobre la relación inseparable entre fe y obras. El autor sigue dialogando con su oponente imaginario hasta el v. 24, donde cambia de 2ª persona singular a 2ª persona plural para dirigirse directamente a su audiencia. El respaldo de las Escrituras lo hace a través de dos personajes de la fe, muy conocidos dentro de la tradición judía rabínica: Abraham y Rahab. Él y ella son presentados como los modelos que la congregación debe seguir. A propósito de género masculino y femenino, es interesante la observación que hace Krüger en cuanto a la simetría en el uso de los géneros. Por ejemplo, en 1,27 se habla de huérfanos y viudas, en 2,15, de hermano o hermana y en 2,25 de Abraham y Rahab¹¹.

Obsérvese cómo cuatro preguntas retóricas marcan el movimiento de esta etapa (vv. 20, 21, 22 y 25). Todas las preguntas requieren de una respuesta afirmativa, lo cual da a entender que la audiencia conoce bien la tradición sobre Abraham y Rahab con respecto a su fe. Aquí, fe hay que entenderla como confianza total en Dios. El autor recalca que la fe de Abraham no estaba aislada de sus obras, más bien para el autor las obras de Abraham eran las que fortalecían y perfeccionaban su vida de fe (v. 22). En el centro de esta última parte de la sección, versículos 23 y 24 (si consideramos el v. 21 como introducción), el autor se dirige directamente a su audiencia, dejando atrás al oponente imaginario. Aquí aparece la famosa declaración de Santiago de que el ser humano es justificado por las obras y no sólo por la fe (v. 24), declaración basada en el ejemplo de Abraham, quien creyó a Dios

¹⁰ McCartney, p. 155.

¹¹ Krüger, p. 253.

y le fue contado por justicia (v. 23), y fue llamado amigo de Dios. En el caso de Rahab, el otro personaje que sirve como modelo de fe, su buena obra alude a su hospitalidad ofrecida a los mensajeros de Josué. Ella, arriesgando su vida, los salvó de ser destruidos (Jos 2,1.5). Por esa acción Rahab, al igual que Abraham, fue justificada por Dios. Obsérvese como el centro de esta última etapa (vv. 23 y 24) divide los dos personajes radicalmente distintos, un hombre y una mujer, un hebreo y una cananea, un hombre de buena reputación y una mujer prostituta de oficio. Ambos, sin discriminación, son acogidos por Dios gracias a sus obras buenas, las cuales muestran una fe genuina en Dios.

La sección cierra el discurso con una analogía entre un cuerpo sin espíritu y una fe sin obras (2,26). Para Santiago, ambos están muertos. Toda la sección corresponde a la explicación de porqué la religión pura y sin mancha es la solidaridad con los más desfavorecidos. Las personas que actúan de esta forma se mantienen apartadas o incontaminadas de los valores de la sociedad, la cual con sus parámetros basados en el patronazgo¹² y el código de honor y vergüenza, discriminaban a los menos importantes.

Visualicemos la estructura de la sección:

Primer bloque: ejemplo de la vida diaria:

A. 2,14: La fe sin obras no salva.

B, 2,15-16: Ejemplo de falsa espiritualidad (desear el bien al necesitado sin ayudar).

A'. 2,17: La fe sin obras está muerta.

Segundo bloque: Discusión con un interlocutor imaginario:

A. 2,18: Discusión sobre fe separada de las obras.

B. 2,19: Ejemplo de falsa espiritualidad (los demonios también creen y tiemblan).

A'. 2,20: La fe sin obras está muerta.

Tercer bloque: Respaldo de las Escrituras, ejemplos de la tradición bíblica:

A. 2,21: Abraham fue justificado por las obras.

B. 2,22: Las obras cooperaron y perfeccionaron la fe.

C'. 2,23: Abraham creyó y fue justificado y fue llamado amigo de Dios.

B'. 2,24: Las personas son justificadas por las obras y no solamente por la fe.

A'. 2,25: Rahab fue justificada por las obras.

Conclusión 2,26: Así como el cuerpo está muerto, así también la fe sin obras está muerta.

Encontramos dos tipos de falsa espiritualidad: el desear el bien y no hacerlo, y el creer en Dios y no demostrarlo a través del amor al prójimo. El caso de Abraham es clarificador, su total confianza en Dios es decir su fe, la demostró en un acto de entrega de lo que más ama, su obra perfeccionó su fe. ¿Qué significa eso? Que creyó y lo demostró con sus actos. Su fe, evidenciada en sus actos le fue contado como justicia, y se convirtió en amigo de Dios. Uno es verdadero amigo o amiga de Dios cuando la vida espiritual es completa, íntegra, y genuina. A esto Santiago llama perfección cristiana.

Vayamos ahora a los temas que preceden y siguen a las secciones marcadas con la letra H. Es decir estudiemos las secciones G y G', que tratan el tema del control de las palabras o de la lengua. Para Santiago el control de la lengua y la solidaridad están al mismo nivel, ambas prácticas muestran la verdadera vida espiritual.

¹² Cp. Néstor Míguez, "Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago" en *RIBLA* 31(1998) pp. 86-89; Krüger, p. 222.



Espiritualidad y control de la lengua

En la vida cotidiana no es común que liguemos el uso de las palabras con la espiritualidad. Generalmente lo reducimos al hecho de no decir malas palabras o groserías, o a mencionar el nombre de Dios en vano. Para Santiago, el control de la lengua es fundamental en la espiritualidad. Es como un termómetro que indica el grado de la presencia o ausencia de Dios en la vida de las personas y de la comunidad. Anuncia el tema en 1,26 y lo amplía en 3,1-12. En 1,19 también alude al cuidado de la lengua: hay que ser “prontos para oír y tardos para hablar”. Llama la atención el hecho de que en un libro tan pequeño el autor le haya dedicado 14 versículos a un tópico que para muchos no es fundamental. Esto significa que el autor quiere llamar la atención a una cuestión que no se le da la importancia debida. Lo pone, además, como criterio fundamental para indicar si la vida espiritual que llevamos es falsa o verdadera. Es verdad que el tema del control de la lengua es propio de la literatura sapiencial, tanto hebrea como helenística. Sin embargo, la reiteración y amplitud del tema revela que las comunidades cristianas y las personas deben tomar muy en serio el cuidado de las palabras.

Santiago 1,26 presenta una estructura parecida a la 1,27 que acabamos de ver.

- A. Si alguno se cree religioso entre vosotros,
- B. y no refrena su lengua, sino que engaña su corazón,
- A'. la religión del tal es vana.

Este versículo, dijimos, es el anuncio de lo que desarrollará en G' (3,1-12). Desde ya queda claro que el refrenar la lengua es el criterio que indica si la religiosidad de la persona es una espiritualidad vacía o genuina. De nada vale o de nada sirve toda la devoción que alguien cree tener hacia Dios si no tiene control de sus palabras y se engaña (*ἀπατάω*), o mejor se complace sólo a sí mismo. En la Septuaginta a veces aparece el verbo *ἀπατάω* como “divertir”, “entretener”, “dar placer”¹³. El versículo orienta la interpretación que se debe dar al tema desarrollado ampliamente en 3,1-12.

En la sección G' (3,1-12), el autor explica la importancia, el poder y el peligro de la lengua. La introducción del v. 1 parece extraña y sin conexión con los versículos siguientes. Habla de la gran responsabilidad de ser maestro, porque será juzgado más severamente que los demás; por eso recomienda pensarlo bien si se quiere ser maestro. La única conexión que encontramos con la lengua es que los maestros para enseñar necesitan usarla, es decir ellos enseñan con sus palabras. Pero esa no es la única razón del v. 1. En realidad podría ser la introducción a todo el capítulo, ya que la segunda parte de éste será dedicada a los sabios y a la sabiduría. En todo caso, lo que nos interesa aquí son los versículos que aluden al uso de las palabras. La estructura del discurso es la siguiente.

El autor comienza afirmando que la persona perfecta (*τέλειος*), madura, íntegra, completa, es aquella que no ofende de palabra, porque si logra refrenar su lengua, puede refrenar todo su cuerpo, tiene dominio de sí misma. Pero la realidad, él mismo señala, es que de alguna forma, todos fallamos. Después pasa a hablar del poder de la lengua usando tres ilustraciones, dos positivas y una negativa. El caballo es gobernado por medio del freno o cabestral que se le pone en la boca; sólo con eso el caballo obedece al jinete. Los grandes barcos también son gobernados con un pequeño aparato, el timón; no importan las tormentas y los vientos, por más grande que éstos sean, el timón dirige la nave hacia donde se quiere.

¹³ Johnson, p. 211



La ilustración negativa introduce el poder destructivo de la lengua. Una chispa, una cola de cigarrillo, puede producir un gran incendio y acabar con un bosque. La lengua, dice el autor, es igual. Por un lado se jacta de grandes cosas, como el timón de un barco. Diríamos que con un buen discurso retórico se pueden mover masas y llevarlas al punto de vista de quien usa su lengua. Pero, por otro, ese pequeño miembro puede acabar con muchas vidas, como la chispa con el bosque.

El v. 6 continúa con el poder destructivo de la lengua. El autor describe la perversidad máxima a la cual puede llegar el mal uso de las palabras. En estas circunstancias la lengua es manejada por el principio del mal, es decir el infierno: destruye la existencia de todo lo creado, empezando por la vida de la persona y de los que le rodean. Cuerpo puede referirse a la vida de la persona o al cuerpo eclesial¹⁴. Con el v. 7 se responde a las ilustraciones: el ser humano ha podido domar todo tipo de animales, terrestres, acuáticos y del aire. Así como también a los caballos con el cabestro o el barco con el timón. Pero no ha sido capaz de controlar un pequeño órgano que está en su cuerpo. El autor radicaliza el poder maligno de la lengua, que como las serpientes, inyecta veneno mortal (3,8). Santiago es pesimista en cuanto al dominio o control de la lengua. He aquí por qué la persona que lo logra es perfecta.

El autor termina su discurso sobre la lengua (vv. 9-12) aludiendo al tema de la falta de integridad en el uso de las palabras. Y aquí toca explícitamente la espiritualidad, pero no a la verdadera, sino a la falsa, aquella que por un lado bendice a Dios y por otro maldice a las personas. Las personas son como imágenes de Dios aquí en la tierra, por lo tanto, al maldecir a las personas se maldice a Dios. Para el autor es imperfección bendecir y maldecir, pues se utiliza el mismo vehículo de comunicación. Por lo tanto, no hay personas perfectas en la realidad, pero con esta exhortación es posible corregirse permanentemente, meditar en lo que se va hablar. La meta es ser coherente e íntegros. El autor da tres ilustraciones de la naturaleza: la fuente, la higuera y la vid. La fuente salada siempre da agua salada, la higuera siempre da higos y la vid siempre da uvas. Hacia esa perfección invita el autor a caminar.

En los evangelios, Jesús firma que de la abundancia del corazón habla la boca. La persona que habla mal de otra persona, en el sentido de chisme, en realidad no habla de esa persona, habla de sí misma, de su corazón. Dice: *soy chismosa, soy calumniadora*. Por eso, sabiendo el poder destructor de la lengua siempre hay que reflexionar antes de hablar, es bueno preguntarse: esto que voy a decir sobre tal persona, va ayudar o va a perjudicar. Esa evaluación previa al hablar ayudará a controlar la lengua, aquello que parece incontrolable.

Visualicemos la estructura de la sección:

3,1: Introducción a todo el capítulo.

A. 3,2: Todos ofendemos en palabra. Quien no lo hace es perfecto.

B. 3,3-4: Ilustraciones: el caballo y los grandes barcos son gobernados por algo pequeño.

C. 3,5: La lengua, miembro pequeño se jacta de grandes cosas, como una llama pequeña, incendia un bosque entero.

C'. 3,6. La lengua tiene un gran poder destructor, puede acabar con toda la creación.

B'. 3,7-8: Se ha podido dominar todo animal salvaje; pero no a la lengua.

La lengua es un mal mortal que domina el cuerpo.

A'. 3,9-12: Llamado a ser íntegro, perfecto, a bendecir a Dios y a los seres humanos.

¹⁴ Ibid., p. 259.



La oración

Santiago no le dedica un capítulo a la oración como lo hace con el tema de la lengua y de la solidaridad, sin embargo es claro que la oración es algo que da por sentado. Ocurre con frecuencia en distintas partes de la carta. El autor no concibe una comunidad que no ore. La oración sincera es connatural a la vida del cristiano. De hecho uno piensa en espiritualidad y lo primero que se le viene a la mente es la oración. Lo que Santiago no concibe es que la oración sea la única actividad del seguidor de Jesús y de la comunidad cristiana. Para él, esta sería una oración hueca.

Es interesante que en el pasaje que leímos del profeta Isaías sobre el ayuno verdadero manifestado en la solidaridad con el prójimo, también se alude al mal uso de las palabras. Estos dos temas (solidaridad-lengua) aparecen enlazados en el mismo momento que se ora a Dios. De manera que en la tradición hebrea aparecen juntas estas tres acciones como marcas centrales de la espiritualidad. La versión DHH la traduce con más claridad (Is 58,9-11):

Entonces, **si me llamas**, yo te responderé;
si gritas pidiendo ayuda, yo te diré: "Aquí estoy."
 Si haces desaparecer toda **opresión**,
 si **no insultas** a otros
ni les levantas calumnias,
 si te das a ti mismo en **servicio del hambriento**,
si ayudas al afligido en su necesidad,
 tu luz brillará en la oscuridad,
 tus sombras se convertirán en luz de mediodía

Obsérvese cómo estos dos versículos resumen lo que para Santiago es espiritualidad genuina. La alabanza, las ofrendas, el estudio de la Palabra, la oración, forman parte del culto, por supuesto, pero resultan inservibles si no se da la manifestación concreta de la solidaridad y el control de la lengua. Hasta la oración queda condicionada a estas dos formas de expresar la fe.

Es sorprendente el número de veces que aparece el tema de la oración. Aquí sólo voy a mencionar los contextos:

La oración en Santiago se puede subdividir en los siguientes temas

Saber qué pedir, saber qué no pedir. Dos son las peticiones específicas que Santiago recomienda. La primera es sabiduría (σοφία). Recordemos que la carta presenta un género sapiencial. Para el autor, la sabiduría es fundamental para alcanzar la madurez, perfección o integridad. Se trata de una sabiduría diferente a la griega. No consiste en acumular conocimiento, sino en saber cómo conducirse en la vida. Para alcanzar la espiritualidad genuina esta sabiduría que Santiago llama "de lo alto" (ἄνωθεν σοφία, 3,17) es la que la hace posible. Es la sabiduría que ayuda a soportar las pruebas en el sufrimiento (1,2-5) y las tentaciones (1,12-15). Es contraria a la envidia, a la rivalidad y a la mentira (3,14). Santiago exhorta a que se pida a Dios sabiduría, porque ella conduce a una vida espiritual sana e íntegra. Aquí usa Santiago el adjetivo "pura" (ἄγνη). Es importante considerar que todo lo que tiene que ver con pureza, Santiago lo asocia con comportamiento en relación con los demás. Usa tres adjetivos distintos en griego, pero que apuntan a lo mismo: puro, sin mancha: ἄγνη (3,17), καθαρὰ (1,27), ἀμίαντος (1,27). Hoy día el término 'pureza' se relaciona casi siempre con moralidad sexual. Santiago en ninguna parte alude a lo sexual, seguramente lo da por sentado. Lo que el autor sí recalca es la buena relación comunita-



ria, cargada de solidaridad, compasión, bondad, honestidad paz, justicia. Y rechaza lo opuesto: envidia, celos, rivalidades, maldad, parcialidad, hipocresía, etc. (3,14-17). Para Santiago, pues, primero que todo, si uno va a pedirle algo a Dios, eso debe ser sabiduría.

También la carta indica claramente lo que no se debe pedir. En el capítulo 4 el autor hace una arremetida contra aquellos que sólo piensan en sí mismos, les llama personas adúlteras *-μοιχαλίδες-*, porque desean cosas para sus propios placeres (4,3). Son las personas divididas que quieren ser amigas de Dios y también amigas de las riquezas. A esas personas les hace un llamado a la conversión, a que se limpien las manos por sus negocios sucios, a que sean humildes y puros de corazón (4,8-9). El texto habla por sí solo.

Saber cómo pedir. La oración debe hacerse con fe, es decir con la total confianza de que lo que se pide va a ser respondido por Dios. Esto aparece en dos ocasiones: 1,6-8 y 5,15. La confianza en que Dios va a escuchar es porque se está pidiendo algo que está dentro de los parámetros de la amistad con Dios. La oración que se hace con fe o confianza es aquella que surge del corazón sencillo y puro. En 1,8 habla de la persona de dos pensamientos, dos corazones, dos caras. El Señor rechaza la oración que viene de este tipo de persona, llamada en griego *δίψυχος*, de dos vidas. Estas son las mismas personas que aparecen en 4,8, aquellas que deben lavarse las manos y purificarse los corazones, aquellas que piden sólo para sus intereses egoístas. En 5,15 habla de la oración que salva y sana, es esa que se hace con fe o confianza en el poder de Dios.

Saber cuándo pedir. En la carta lo encontramos en tres ocasiones: cuando falta sabiduría, hay que pedirla (1,5), en tiempos difíciles, cuando se está triste, hay que orar (5,3) y cuando alguno de los hermanos o hermanas está enfermo (5,14). En este último caso es mejor la oración comunitaria, llamar a los líderes de la congregación para que oren por él y le unjan con aceite en el nombre del Señor. En aquel entonces ungir con aceite tenía propósitos medicinales, balsámicos y de limpieza, sin embargo aquí también observamos un rito simbólico ya que se hace en el nombre del Señor. Esta es la oración que se debe hacer con fe. Dice el texto que el Señor le levantará y sanará, y si cometió pecados también le serán perdonados.

La oración por medio del grito de dolor. En 5,4 encontramos una oración hecha sin palabras, a través de gritos desgarradores. Se trata de la oración del campesino, cuyo jornal le ha sido retenido por el rico terrateniente. La oración aparece en un discurso de género profético-apocalíptico en el cual Santiago anuncia la desgracia de los latifundistas por oprimir, no pagar el jornal al trabajador y por dedicarse egoístamente al derroche para deleite egoísta (5,1-6). En 5,4 aparecen dos oraciones provenientes de distintos sujetos, uno es el salario y el otro es el de los trabajadores. La RV-60 traduce los dos términos, el verbo y el sustantivo, con la misma palabra: “clama” y “clamor”. En griego, sin embargo, aparecen dos términos diferentes. El salario retenido en la bolsa del terrateniente grita (*ἰσχυρίζεται*) y los clamores de los trabajadores llegan a los oídos de Dios. Aquí la palabra para clamores en griego es *βοή*, de acuerdo a James Adamson¹⁵; en la literatura griega clásica se usa el término *βοή* para los aullidos de los animales salvajes y en la Septuaginta aparece a menudo como grito de protesta contra las injusticias por falta de pago (Dt 24,15). Este pasaje nos hace recordar, por un lado, el grito de la sangre de Abel por el asesinato cometido y, por otro, los clamores (Ex 2,23) del pueblo de Israel esclavizados en Egipto. Para Santiago, Dios escucha también este tipo de oración sin palabras, porque sale del corazón, en situaciones extremas de sufrimiento.

¹⁵ *The Epistle of James*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1976, p.186.



Oración comunitaria. Debido a nuestra tradición occidental individualista, a menudo se olvida que Santiago no está escribiendo a personas individuales sino a comunidades que viven fuera de Palestina, concretamente migrantes. Sabemos que en los tiempos bíblicos la categoría 'persona' no existía, el marco categorial siempre fue comunitario, de relacionamiento y parentesco. Por supuesto que la comunidad está formada por miembros, y cada uno de ellos asume a nivel personal los consejos de la carta. El autor invita a que la comunidad ore unos por otros por los pecados cometidos (5,16); exhorta a que confiesen los pecados entre sí para orar comunitariamente y sanarse comunitariamente. Santiago tiene en mente una comunidad íntegra en su vida espiritual. Si invita a que confiesen sus pecados entre sí es porque confía que no habrá chismes, malas intenciones, sino transparencia, honestidad y sinceridad entre los miembros de la congregación. Es muy difícil confesar un pecado delante de otro porque no se tiene confianza. Se tiene miedo que el hermano o hermana hunda al que confiesa por la falta de control de la lengua. Es por eso que dice que la oración de la persona justa, o sea recta y honesta, puede mucho (5,16). El autor espera que todos los miembros sean así.

El poder de la oración. Finalmente, Santiago abunda en el poder de la oración. A esta le dedica 3 versículos seguidos (5,16b-18). El contexto es el de la confesión mutua de pecados. Santiago califica de eficaz a esta oración hecha por la persona justa, aquella que muestra una espiritualidad genuina. La base escriturística que utiliza para hablar del poder de la oración la encuentra en el profeta Elías (1Re 17,1; 18,1.42-45). Se refiere al gran profeta como a una persona común y corriente, sujeto a todas las pasiones humanas (5,17), cuya oración hecha con fervor logró cosas imposibles, como hacer llover en tiempos de sequía o hacer cesar la lluvia. Santiago cree que las personas de la congregación también pueden orar como Elías, y su oración puede ser eficaz si se pide como Dios quiere, lo que Dios quiere y cuando se necesite.

Conclusión

La espiritualidad en Santiago no es aquella que sólo se refiere a la alabanza, los ritos, la oración, el ayuno, la asistencia constante a la iglesia, el creer en dogmas, doctrinas e incluso en Dios. Esta es apenas una parte de la moneda, la cual queda totalmente relativizada e inservible si no va acompañada de la otra cara de la moneda: la solidaridad y el control de la lengua. La unión inseparable de los dos aspectos es la integridad o coherencia del creyente en cuanto al hablar y hacer, creer y hacer, leer la palabra y cumplirla. A eso llama Santiago perfección cristiana, madurez, pureza de corazón, vida de oración. Esta es la religión pura y sin mancha, que salva del pecado. Las personas que viven esta espiritualidad son llamadas amigas de Dios, como Abraham.

Elsa Tamez
elsa.tamez@gmail.com





La humildad nos hace más semejantes a Jesús

Resumen

Las palabras *humildad* y *humanidad*, ambas vienen de *humus*, tierra. Ser *humilde* significa ser *humano*, tener *humanidad*. Jesús recibe muchos títulos. El más frecuente es *Hijo del Hombre*. Ocurre 83 veces sólo en los cuatro evangelios. Esto viene de la visión de Daniel (Dn 7,1-28), en la cual los grandes imperios son presentados bajo la figura de animales: león, oso, leopardo y fiera (Dn 7,4-7). Los imperios son animalescos; deshumanizan la vida, “animalizan” a las personas. El Reino de Dios aparece bajo la figura de un ser humano, *Hijo del Hombre* (Dn 7,13). El pueblo de Dios no se deja deshumanizar ni engañar por la ideología dominante de los reinos animalescos. Su misión consiste en realizar el Reino de Dios como un reino *humano*, ¡reino que no persigue la vida, sino que la promueve! Humaniza a las personas. ¡Cuánto más humano, tanto más divino! ¡Cuánto más hijo del Hombre, tanto más hijo de Dios! Fue lo que Jesús vivió y anunció. Es *humanizando* como Él se revela como Hijo de Dios. Es lo que este artículo pretende demostrar.

Abstract

The words *humility* and *humanity*, both comes from *humus*, ground. Being *humble* means to be *human*, to have *humanity*. Jesús receives many titles. The most common is *the Son of Man*. Occurs 83 times only in the four gospels. It comes from the vision of Daniel (Dan. 7.1 to 28), in which the great empires are presented under the figure of animals: lion, bear, leopard and beast (Dan. 7.4 to 7). Empires are animalistic; dehumanize life, “animalize” people. The Kingdom of God appears under the figure of a human being, *the Son of Man* (Dan 7:13). God’s people does not allow themselves to be dehumanized or to be deceive by the dominant ideology of bestial kingdoms. Their mission is to realize the Kingdom of God as a *human* kingdom, a kingdom that does not pursue life, but promotes it! Humanizes people. The more human, much more divine! The more Son of Man, the more a child of God! That’s what Jesús lived and announced. It’s by *humanizing* that he reveals himself to be the Son of God. This is what the article aims to show.

Me gustó el título que me fue propuesto. *La humildad nos hace más semejantes a Jesús*. Este título nos suscita tres preguntas: ¿Qué significa la humildad? ¿Cómo era humilde Jesús? ¿Cuál es el proceso para que la humildad nos lleve a ser semejantes a Jesús? Poniéndolo dentro del tema más amplio de este número de la revista (*Biblia e Integridad: abrir un camino para la nueva humanidad*), el título suscita una cuarta pregunta: ¿Cómo todo esto puede abrir un camino para la nueva humanidad?

1. ¿Qué significa la humildad?

Hay varias maneras de entender la práctica de la humildad. Hubo un tiempo en que se imaginaba *humilde* a aquella persona que era callada y tranquila, tímida y retraída, que nunca se manifestaba y se anulaba a sí misma. En realidad, esta es una falsa humildad; es más una falta de autoestima que impide a la persona luchar por una nueva humanidad. No tiene semejanza con Jesús.





La palabra *humildad* viene de *humus*. *Humus* significa suelo, tierra. La palabra *humus* da origen a la palabra *humano*. Ser humilde significa ser humano, ser suelo, tierra, ser terreno. Significa tener humanidad.

Es una coincidencia sorprendente constatar que la misma conexión entre *humus* (tierra) y *humano* se encuentra también en la Biblia. El primer ser humano se llamaba *Adam* (Adán), porque fue tomado de la *adamah* (tierra). El soplo divino que nos fue dado (Gen 2,7) es para que podamos ser plenamente aquello que debemos ser, a saber: *adamah*, tierra, terrenos, suelo, *humus*, humanos, humildes.

2. ¿Cómo era humilde Jesús?

Jesús recibe muchos nombres, títulos y atributos en los escritos del Nuevo Testamento. ¡En total son más de cien! En cada uno de estos títulos se expresa algo de aquello que Jesús significaba para la vida de los primeros cristianos. Algunos títulos vienen de la vida diaria y de las tareas que Jesús ejercía: vid, pastor, pan, camino, vida, carpintero, maestro, hijo de María, etc. Otros vienen del contexto político y social de la época: rey de reyes, alfa y omega, juez de los pueblos, abogado, defensor, etc. Otros también viene del Antiguo Testamento: mesías, profeta, rey, sacerdote, siervo, hijo del altísimo, etc.

No todos estos títulos son de la misma época. Es como las fotos del álbum familiar. Algunas son bien antiguas, casi amarillentas de tanto uso. Otras son recientes, coloridas. Algunos títulos fueron dados a Jesús después de la resurrección. Otros, más bien los más antiguos, a Él mismo le gustaba usarlos. Entre los títulos más antiguos están estos tres: Hijo del Hombre, Siervo y Redentor (rescatador, *goel*). Los tres se encuentran en una única frase atribuida a Jesús: “*El hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate para muchos*” (Mc 10,45). A pesar de ser distintos, hay una semejanza muy grande entre los tres, como se observa en los anuncios de la pasión, donde el *hijo del hombre* es el *siervo* que será crucificado para nuestro *rescate* (Cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33-34).

El título *Hijo del Hombre* es el más frecuente de todos los títulos de Jesús. Sólo en los cuatro evangelios se repite 83 veces (30 en Mateo, 28 en Lucas, 13 en Marcos y 12 en Juan). A Jesús le gustaba identificarse como Hijo del Hombre. Cuando el sumo sacerdote le preguntó: “¿Eres tú el Mesías, el hijo de Dios bendito?”, Jesús le respondió: “*Yo soy, y verás al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Todopoderoso, y viniendo sobre las nubes del cielo*” (Mc 14,61-62). Preguntado si era Hijo de Dios, él dice que es el Hijo del Hombre. ¿Cuál es el sentido de Hijo del Hombre?

El título *Hijo del Hombre* viene de los profetas Ezequiel y Daniel. En Ezequiel se repite 93 veces y acentúa la condición humana del profeta. Algunas Biblias traducen por *Criatura Humana*; otras, por *Hijo de Adán*.

En el libro de Daniel, la expresión *Hijo del Hombre* se da en la visión de los cuatro grandes imperios mundiales (Dn 7,1-28). Los imperios son presentados bajo la figura de animales: león, oso, leopardo y fiera (Dn 7,4-7). Es que los imperios son animalescos; deshumanizan la vida, “animalizan” a las personas. En seguida, el Reino de Dios es presentado, no bajo la figura de un animal, sino de un *Hijo del Hombre*, hijo de Adán, de un ser humano (Dn 7,13).

En esta visión de Daniel, la figura del Hijo del Hombre es un título colectivo. No indica a un individuo determinado, sino al mismo pueblo de Dios, “los santos del Altísimo” (Dn 7,18). Este Hijo del Hombre, a saber el pueblo de Dios, resiste y no se deja deshumanizar ni engañar por la ideología dominante de los reinos animalescos. Su misión consiste





en realizar el Reino de Dios como un reino *humano*, ¡reino que no persigue la vida, sino que a promueve! Humaniza a las personas.

Presentándose a los discípulos como *Hijo del Hombre*, Jesús asume como *suya* esta misión humanizadora. Es como si dijera: “¡Vengan conmigo! ¡Esta misión es de todos nosotros! ¡Vamos juntos a realizar esta misión que Dios nos entregó, y realizar el Reino humano y humanizador que Él soñó!”. Y fue lo que Jesús más hizo y vivió durante toda su vida, sobre todo en sus últimos tres años. ¡Cuánto más humano, tanto más divino! ¡Cuánto más hijo del Hombre, tanto más hijo de Dios! Todo lo que deshumaniza a las personas, aleja de Dios. *Es humanizando* que Él se vuelve Hijo de Dios

Así como la *humildad* indica la humanidad, del mismo modo el título *Hijo del Hombre* acentúa la humanidad. Aun siendo de condición divina, Jesús se hace humano, semejante en todo a nosotros (Flp 2,6-7), menos en el pecado (Heb 4,15). En Jesús, Dios se hizo cercano, se hizo humilde, se volvió humus, hijo de Adán, humano. El Papa León Magno (Siglo V) decía que Jesús era tan humano como sólo Dios puede ser humano. De este modo, la humildad sólo nos hará más semejantes a Jesús, si ella nos hace más humanos. Cuanto más humildes - humanos, más semejantes seremos a Jesús, más cerca de Dios llegaremos.

La segunda pregunta era: “¿Cómo fue Jesús humilde?”, equivale a preguntar “¿Cómo fue Jesús humano?”. La respuesta completa a esta pregunta no cabría en este breve artículo. Basta mirar de cerca los innumerables episodios narrados por los cuatro evangelios. Humanidad, bondad, ternura y simplicidad son características de la forma como Jesús acoge a las personas: al viejo Zaqueo (Lc 19,1-10); a las madres con hijos (Mt 19,13-14); al leproso que grita a la vera del camino (Mt 8,2; Mc 1,40-41); al paralítico de treinta y ocho años (Jn 5,5-9); a la joven del perfume en casa de Simón, el fariseo (Lc 7,36-50); al ciego de nacimiento en la plaza del templo (Jn 9,1-13); a la mujer encorvada en la sinagoga (Lc 13,10-13); a la viuda de Naim (Lc 7,11-17); a los niños que nada pueden (Mt 21,15-16), y tantas y tantas otras personas a las que Jesús defiende sus derechos de pequeños, y reconoce en ellos la sabiduría de Dios (Mt 11,25-26). Esta, su forma humana, era contraria a la actitud de muchos fariseos y escribas que trataban al pueblo de ignorante y maldito y que denunciaban a ese mismo pueblo no tenía nada para enseñarles a ellos (Jn 7,48-49; 9,34).

En su manera tan humana de convivir con el pueblo y con los discípulos y discípulas, Jesús aparece como una persona que inspira paz y reconciliación (Jn 20,19; Mt 10,26-33; Jn 20,23; Mt 16,19; Mt 18,18), persona libre y liberada, que despierta libertad y liberación (Mc 2,27; 2,18.23). Su cariño provoca respuestas fuertes de amor (Lc 7,37-38; 8,2-3; Jn 6,66-67; 11,16; 21,15-17; Mc 14,3-9). Siempre presente y servicial, Él acoge a los discípulos cuando vuelven de misión (Lc 10,7). Su misericordia, mansa y humilde, invita a los pobres: “Vengan todos a mí” (Mt 11,28). Persona observadora, Jesús llama la atención de los discípulos sobre las cosas de la vida (Lc 8,4-8). Servicial, Él se preocupa del descanso y de la alimentación de ellos (Jn 21,9; Mc 6,31). Cuando ve al pueblo que lo busca, Él renuncia a su propio cansancio y descanso y atiende al pueblo (Mt 9,36-38). Llama a los discípulos amigos y comparte con ellos todo, hasta el mismo secreto del Padre (Jn 15,15). Comprensivo, Él acepta a los discípulos de la forma como ellos son, incluso la fuga, la negación y la traición, sin romper con ellos (Mc 14,27-28; Jn 6,67). Comprometido con los amigos, Él los defiende cuando son criticados (Mc 2,18-19; 7,5-13). Persona sabia, Él conoce la fragilidad del ser humano, sabe lo que pasa por sus corazones y por eso insiste en la vigilancia y les enseña a rezar (Lc 11,1-13; Mt 6,5-15). Él mismo, persona orante, aparece rezando en todos





los momentos importantes de su vida, y despierta en los otros la voluntad de rezar (Lc 11,1-4; Jn 11,41-42; Mt 11,25; Jn 17,1-26; Lc 23,46; Mc 15,34). En una palabra, Jesús aparece como una persona muy humana, ¡tan humana como sólo Dios puede ser humano!

Siendo humano, Jesús acoge a todos como sus hermanos y sus hermanas, y reacciona con fuerza e indignación cuando estos hermanos y hermanas, con una falsa interpretación de la ley de Dios son excluidos de la convivencia humana. Jesús no excluye a nadie. Él anuncia el Reino de Dios para todos, pero lo anuncia a partir de los pobres y excluidos: las prostitutas son preferidas a los fariseos (Mt 21,31-32; Lc 7,37-50); los publicanos tiene preferencia sobre los escribas (Lc 18,9-14; 19,1-10); los leprosos son limpios (Mc 1,44; Mt 8,2-3; 11,5; Lc 17,12-14); los enfermos son curados en día sábado (Mc 3,1-5; Lc 14,1-6; 13,10-13); las mujeres hacen parte del grupo que acompaña a Jesús (Lc 8,1-3; 23,49.55; Mc 15,40-41); los niños y las viudas son presentados como profesores para los adultos (Mt 18,1-4; 19,13-15; Lc 9,47-48; Lc 21,1-4); los hambrientos son acogidos como rebaño sin pastor (Mc 6,34; Mt 9,36; 15,32; Jn 6,5-11); los ciegos reciben la vista (Mc 8,22-26; Mc 10,46-52; Jn 9,6-7); los poseídos son liberados (Lc 11,14-20); la mujer adúltera es defendida de los que la condenaban en nombre de la ley de Dios (Jn 8,2-11); los extranjeros son acogidos (Lc 7,2-10; Mc 7,24-30; Mt 15,22). El pueblo percibe la novedad y dice: “¡Una nueva enseñanza dada con autoridad!” (Mc 1,27), diferente a la de los escribas y de los fariseos (Mc 1,22).

La revelación plena de este amor tan humano y humanizador fue dada cuando en la cruz Jesús ofreció el perdón al soldado que lo torturaba y lo mataba. Confrontado con el dolor y el odio, Jesús no se cerró, ni se irritó. No se quedó con rabia, ni reaccionó con venganza, sino que se dirigió al Padre con esta petición: “¡Padre, perdónalos! ¡Ellos no saben lo que están haciendo!” (Lc 23,34) Era como si estuviese con miedo de que el mínimo de rabia pudiese apagar en el soldado el último vestigio de humanidad que todavía quedaba en él. Este gesto increíble de fe de Jesús en la recuperación de la humanidad fue la mayor revelación del amor de Dios que Él no dejó. Jesús practicó lo que Él mismo enseñó: ¡perdonó setenta veces siete! (Mt 18,22). En un gesto tan grande de amor humano, el veneno del odio no consigue penetrar. ¡Muere fulminado! Aquí, el sufrimiento causado por el orgullo prepotente de los poderosos agota sus últimos recursos, y la cruz romana, ese terrible instrumento de odio y deshumanización, es vaciada y transformada en remedio y fuente de esperanza. El centurión romano, viendo como Jesús acababa de morir, dice: “¡Verdaderamente, este Hombre era el Hijo de Dios!” (Mc 15,39).

Para completar la respuesta a la pregunta de cómo Jesús era humilde y humano, podemos añadir el significado de otros dos títulos: Siervo y Redentor, pues en la realidad los tres coinciden en el significado cuando son aplicados a Jesús:

Siervo de Dios. Este título viene de la profecía de Isaías, en la cual el futuro Mesías es presentado como Siervo de Dios (Is 42,1-9). En el tiempo de Jesús, algunos esperaban un Mesías Rey (Mc 15,9.32); otros, un Mesías Santo o *Sumo Sacerdote* (Mc 1,24); otros un Mesías *Guerrillero* (Lc 23,5; Mc 13,6-8), Mesías *Doctor* (Jn 4,25), Mesías *Juez* (Lc 3,5-9), Mesías *Profeta* (Mc 6,4; 14,65). A pesar de las diferencias, todos ellos esperaban un mesías glorioso que hiciese que el pueblo de Dios sea grandioso en medio de los pueblos. Sólo los pobres, los *anawim*, esperaban al Mesías *Servidor*, anunciado por el profeta Isaías (Is 42,1; 49,3; 52,13), y encaraban la misión del pueblo de Dios en este mundo, no como un dominio sobre los otros, sino como un servicio a la humanidad. María, la pobre de Yahvé, decía al ángel: “ ¡He aquí la esclava del Señor!”. Fue de ella y de los pobres que Jesús aprendió el camino del servicio.



Este pueblo-siervo es descrito como aquel que “no grita, ni levanta la voz, no lanza gritos por las calles, no quiebra la planta aplastada, ni apaga la mecha de una vela que aún suelta humo” (Is 42,2). Perseguido, no persigue; oprimido, no oprime. En Él, el virus de la violencia opresora de los imperios no consigue penetrarlo y deshumanizarlo. La actitud resistente del Siervo de Yahvé marcó la vida de Jesús. Jesús, el Hijo del Hombre, recorrió el camino del servicio hasta el fin, hasta las últimas consecuencias, y definió su misión: “No vine para ser servido, sino para servir” (Mc 10,45).

Redentor de los hermanos. Jesús inicia su predicación proclamando un nuevo jubileo, un “Año de Gracia de parte del Señor” (Lc 4,19). El objetivo del Año jubilar era reestablecer los derechos de los pobres, acoger a los excluidos, reintegrarlos a la convivencia y así volver al sentido profundo y original de la Ley de Dios. Uno de los medios para llevar a buen término el Año Jubilar era la ley del “rescate” (*Goel*, Redentor) (Lev 25,23-55). Jesús es el *Goel*, el redentor de los hermanos que vino a pagar el rescate, para que nosotros podamos ser liberados de la esclavitud, y recuperar la vida en comunidad. Mucha gente era marginada en nombre de la ley de Dios. Jesús, a partir de su experiencia de Dios, denunció esta situación que escondía el rostro de Dios a los pequeños (Mt 23,13-36). Como *redentor* (*goel*, hermano mayor), Él ofreció un lugar a los que no tenían lugar. Acogió a los que no eran acogidos, y recibió como hermanos a aquellos que la religión y el gobierno despreciaban y excluían (Mc 3,34). No teniendo dinero para pagar el rescate, Él se entregó a sí mismo, su cuerpo y su sangre, para que todos pudiesen vivir en fraternidad (1Cor 11,23-26; Mc 14,22-24; Lc 22,20). O, como dice la carta a los Colosenses: “Anuló el título de deuda que había contra nosotros, dejando de lado las exigencias legales; hizo desaparecer el título, colgándose en la cruz” (Col 2,14).

¡Jesús, Redentor de los hermanos! El término hebreo *goel* es tan rico que no tiene traducción unívoca en nuestra lengua: redentor, salvador, liberador, defensor, abogado, consolador, paráclito, pariente próximo, hermano mayor. El apóstol Pablo definió el significado de este título: “Yo vivo, pero no soy yo quien vivo, pues es Cristo quien vive en mí. Y esta vida que ahora vivo, yo la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20).

3. ¿Cuál es el proceso para que la humildad nos lleve a la semejanza con Jesús?

La gran esperanza del pueblo era aquella que el profeta Malaquías expresaba cuando decía: “¡Busquen! Les voy a mandar a ustedes al profeta Elías, antes de que venga el grandioso y terrible Día de Yahvé. Él hará que el corazón de sus padres vuelva a sus hijos, y el corazón de los hijos vuelva al de sus padres; y así, cuando yo venga, no condenaré al país a la destrucción total”. (Mal 3,23-24). El pueblo esperaba que el profeta volviese para reconstruir el pueblo y recomponer la armonía humana, a partir de su base que eran las relaciones de padres e hijos: en la casa, en la familia, en el clan, en la pequeña comunidad: marido y mujer, padres e hijos, hermanos y hermanas, parientes y vecinos. Así esperaban vencer la amenaza de la destrucción total, causada por la desintegración creciente de la convivencia humana.

Esta esperanza, verbalizada por Malaquías, reafirmada por el Eclesiástico (Eclo 48,10) y retomada por Juan Bautista (Lc 1,17), comienza a ser realizada por Jesús cuando llama a personas para que lo sigan y vayan con Él a la misión (Mc 1,16-20; 3,13-15). Es a partir del seguimiento de Jesús, que se inicia el proceso de humildad que nos llevará a la semejanza con Él, volviéndonos discípulo, discípula, nos hará entrar en el proceso de con-



versión, a hacer que el “hombre viejo”, es decir la vieja forma de ser humano dé lugar a la nueva forma de ser humano que Jesús nos trajo y nos reveló (Ef 2,15; Ef 4,17-24; Col 3,10).

Seguir a Jesús significaba

1. *Imitar el ejemplo del Maestro*: Jesús era el modelo a ser recreado en la vida del discípulo o de la discípula (Jn 13,13-15). La convivencia diaria permitía una confrontación constante. En la “Escuela de Jesús” sólo se enseñaba una única materia: ¡el Reino de Dios! Y este Reino se reconocía en la vida y en la práctica de Jesús. Jesús dejó que Dios entré dentro de sí y tomara cuenta de todo. Dios reinaba en Él: “¡quien me ve a mí, ve al Padre!” (Jn 14,9).

2. *Participar del destino del Maestro*. Tener el coraje de asumir el compromiso de seguir a Jesús en su manera de ser humano, aunque ello traiga consigo persecución y sufrimiento. Quien *seguía* a Jesús debía comprometerse con Él y “estar con él en las tentaciones” (Lc 22,28), inclusive en la persecución (Jn 15,20; Mt 10,24-25). Debía estar dispuesto a morir con Él (Jn 11,16).

3. *Tener la vida de Jesús dentro de sí*. A la luz de la resurrección, el seguimiento se profundiza. Ellos debían procurar identificarse con Jesús, vivo en la comunidad. Rehacen el camino de Jesús que había muerto en defensa de la vida y había sido resucitado por el poder de Dios (Flp 3,10-11). Se trata de la dimensión mística del seguimiento de Jesús: “Vivo, mas no soy yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20).

El seguimiento de Jesús es en verdad el proceso de humanización que Jesús, a través de su vida y de su práctica, irradiaba a sus discípulos y discípulas. Lentamente va tomando forma la esperanza formulada por el profeta Malaquías.

a. Jesús rehace la relación humana en la base¹

En una época en que la religión oficial insistía en el espacio sagrado del Templo y en las cosas ligadas al culto, Jesús recupera la dimensión doméstica de la fe. El ambiente de la *Casa* ejerce un papel central en la vida y en la actividad de Jesús. Cuando se habla de *casa*, no se trata sólo de la casa de ladrillos o de piedra, ni sólo de la familia pequeña, sino también, y sobre todo del clan, de la comunidad. Hasta la edad de treinta años, Jesús vivió en un ambiente comunitario y casero, allá en Nazaret. Durante los tres años que anduvo por Galilea, entraba y vivía en las casas del pueblo. Entró en la *casa* de Pedro (Mt 8,14), de Mateo (Mt 9,10), de Jairo (Mt 9,23), de Simón el fariseo (Lc 7,36), de Simón el leproso (Mc 14,3), de Zaqueo (Lc 19,5). El oficial reconoce: “No soy digno de que entres en mi *casa*” (Mt 8,8). Y el pueblo buscaba a Jesús en su *casa* (Mt 9,28; Mc 1,33; 2,1; 3,20). Cuando iba a Jerusalén, Jesús se quedaba en Betania, en la *casa* de Marta, María y Lázaro (Jn 11,3.5.45; 12,2). En el envío de los discípulos y discípulas, la misión de ellos es entrar en las *casas* del pueblo y ofrecer la paz (Mt 10,12-14; Mc 6,10; Lc 10,1-9).

b. Recupera la dimensión sagrada y festiva de la Casa

Jesús, su madre y todos los discípulos participan de una fiesta de casamiento en Caná (Jn 2,1-2). Jesús acepta la invitación para almorzar y cenar en las casas del pueblo: de Simón el leproso (Mc 14,3), de Simón el fariseo (Lc 7,36), de Marta y María (Jn 12,2), de otro

¹ En esta parte que sigue aprovecharé el texto que Francisco Orofino y yo tuvimos que hacer para el Primer Congreso Brasileño de Animación Bíblica de la Pastoral, en Goiânia, del 8 a 11 de Octubre de 2011: “Jesús, Palabra encarnada, Palabra anunciada”.





fariseo (Lc 11,37; 14,12). Es en la sala superior de la *casa* de un amigo donde Jesús celebró la última pascua con sus amigos (Mt 26,18-19). Envía a los discípulos y discípulas a reconstruir el clan en las aldeas de Galilea, desde las cuatro bases de la vida comunitaria: hospitalidad, compartir, comunión de mesa y acogida a los excluidos (Lc 10,1-9). Después de la resurrección, Jesús entró a la *casa* de los discípulos de Emaús, y fue reconocido por éstos en el gesto tan casero de la fracción del pan (Lc 24,29-30).

c. Reconstruye la vida comunitaria en los poblados de Galilea

¿Cómo explicar las palabras duras de Jesús, que literalmente dice: “*Si alguien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, hermanos, hermanas, y hasta su propia vida, ese no puede ser mi discípulo*” (Lc 14,26)? En el antiguo Israel, el clan, es decir la familia ampliada, la comunidad, era la base de la convivencia social. Era garantía de vida para una persona: garantía de tierra, de protección, de defensa, de relaciones, de tradiciones que daban identidad a una persona. Era la manera concreta del pueblo de aquel entonces de encarnar el amor a Dios y al prójimo. Defender el clan era lo mismo que defender la Alianza entre Dios y el pueblo. Pero en la época de Jesús, debido a la política de los romanos y al sistema de la religión oficial, la vida comunitaria estaba siendo desintegrada. Más de la mitad del presupuesto familiar era para pagar los impuestos, tasas, tributos, diezmos. Tales políticas excluyentes creaban enfermos, hambrientos, marginados, viudas, huérfanos, poseídos, pobres. Esta situación llevaba a las familias a cerrarse en sí mismas, imposibilitadas de ejercer su deber de goel, de ayuda desinteresada a los parientes del mismo clan o comunidad. La propia familia de Jesús quería impedir que Él se ocupase de los otros, más bien querían llevarlo de vuelta a Nazaret. Jesús reacciona y no quiere volver: “¿Quién es mi madre y mis hermanos? Son todos aquellos que hacen la voluntad del Padre que está en los cielos (Mc 3,34-35). Jesús alarga la familia, reconstruye el clan, la comunidad. Él quiere evitar que las familias se cierren en sí mismas y así desintegren la vida del clan, de la comunidad.

d. Cuida de los enfermos y acoge a los excluidos

El primer trabajo de Jesús fue cuidar a los enfermos (Mc 1,32). Los enfermos, a causa de sus dolencias consideradas castigo divino, eran apartados de la convivencia social, deambulaban por los caminos, esperando una limosna. Al ir hacia los enfermos, Jesús asumió un lado de la sociedad de su tiempo. Asumió conscientemente una marginación social, al punto de ya no poder entrar en las ciudades (Mc 1,45). ¡Jesús anuncia el Reino para todos! No excluye a nadie. Al anunciar el Reino a partir de los excluidos, Él ofrece un lugar a los que no tenían lugar en la convivencia humana. Con amor y cariño acoge a los que no eran acogidos. Recibe como hermano y hermana a los que la religión y el gobierno despreciaban y excluían: los *inmorales*: prostitutas y pecadores (Mt 21,31-32; Mc 2,15; Lc 7,37-50; Jn 8,2-11); los *herejes*: paganos y samaritanos (Lc 7,2-10; 17,16; Mc 7,24-30; Jn 4,7-42); los *impuros*: leprosos y poseídos (Mt 8,2-4; Lc 11,14-22; 17,12-14; Mc 1,25-26); los *marginados*: mujeres, niños y enfermos (Mc 1,32; Mt 8,17; 19,13-15; Lc 8,2s); los *colaboradores*: publicanos y soldados (Lc 18,9-14; 19,1-10); los *pobres*: el pueblo de la tierra y los pobres sin poder (Mt 5,3; Lc 6,20.24; Mt 11,25-26).





e. Recupera la igualdad del hombre y la mujer

Jesús supo acoger y dar continuidad a la resistencia de las mujeres contra su exclusión. La joven prostituta es acogida y defendida por Jesús, en contra del fariseo (Lc 7,36-50). La mujer encorvada es acogida por Jesús como hija de Abraham, en contra del dirigente de la sinagoga (Lc 13,10-17). La mujer *impura* es acogida sin censura y es curada (Mc 5,25-34). La Samaritana, despreciada como *herética*, es la primera persona que recibe el secreto de que Jesús es el Mesías (Jn 4,26). La mujer extranjera de Tiro y Sidón es atendida por Jesús (Mc 7, 24-30). Las *madres con hijos pequeños* que enfrentan los discípulos son acogidas y bendecidas por Jesús (Mt 19,13-15; Mc 10,13-16). Las mujeres que desafiaron el poder y se acercaron a la cruz de Jesús (Mt 27,55-56.61), fueron las primeras en experimentar la presencia de Jesús resucitado (Mt 28,9-10). María Magdalena, considerada *pose-sa*, pero curada por Jesús (Lc 8,2), recibió la *orden* de transmitir la Buena Noticia de la resurrección a los apóstoles (Jn 20,16-18). Las mujeres hacen parte de la comunidad de discípulos que se forma alrededor de Jesús (Lc 8,1-3; Mc 15,40-41).

f. Va al encuentro de las personas

En lugar de encerrarse en una sinagoga o en una escuela a ejercer el poder de un escriba, Jesús rompe este esquema, volviéndose un predicador ambulante. Donde encuentra gente para que lo escuche, Jesús habla y transmite la Buena Noticia de Dios. En cualquier lugar. En las sinagogas, durante la celebración de la Palabra los sábados (Mc 1, 21; 3,1; 6,2). En *reuniones* informales en casas de amigos (Mc 2,1.15; 7,17; 9,28; 10,10). Andando por el *camino* con los discípulos (Mc 2,23). A lo largo del mar, a la orilla de la *playa*, sentado en un barco (Mc 4,1). En el *desierto*, donde se refugió y donde el pueblo lo iba a ver (Mc 6,32-34). En la *montaña*, donde proclamó las bienaventuranzas (Mt 5,1). En las plazas de las aldeas y ciudades, donde el pueblo le llevaba sus enfermos (Mc 6,55-56). ¡Incluso en el *Templo* de Jerusalén, en las peregrinaciones, diariamente, sin miedo (Mc 14,49)! Él va al encuentro de las personas, estableciendo con ellas una relación directa, a través de la práctica de acogimiento. Antes de proponer o exponer un contenido básico doctrinario, Jesús propone un camino de vida. La respuesta es *seguir* Jesús en este camino: “*Vengan a mí todos ustedes que están cansados de cargar el peso de su fardo, y yo les daré descanso... aprendan de mí...*” (Mt 11,28-30).

g. Supera las barreras de género, religión, raza y clase

Jesús supera las barreras de género, de religión, de raza y de clase. Él acoge y conversa con Nicodemo (Jn 3,1), que era un miembro de la clase alta judía, con asiento en el Sanedrín. Acoge y conversa con una mujer samaritana (Jn 4,7). Con esta mujer, Jesús consigue establecer un diálogo constructivo, superando una de las más difíciles barreras, la religión. Para la samaritana, Jesús era un judío (Jn 4,9), o sea un enemigo religioso, opresor de los samaritanos. Pacientemente Jesús tuvo que desarmar a la samaritana y decirle: “¡Mujer, yo soy judío, pero no soy tu enemigo!”. Para establecer un diálogo con ella, Jesús comienza a conversar, revelándole una carencia que sólo podía ser saciada con el trabajo de aquella mujer: “¡Dame de beber!”. ¡Revelar una carencia es una buena manera de establecer un diálogo! El largo diálogo entre Jesús y la samaritana muestra cuánto Jesús estaba abierto a la presencia de mujeres en su grupo. Contrario a un gran número de rabinos que no aceptaban mujeres en sus grupos de estudio, sabemos que muchas mujeres seguían a Jesús (Mc 15,41; Lc 8,2-3). El texto de Juan muestra que los propios discípulos queda-





ron sorprendidos con el diálogo de Jesús con la samaritana (cf. Jn 4,27). Aceptar a las mujeres en igualdad dentro del grupo no debió ser fácil para los discípulos (Lc 24,11).

4. ¿Cómo todo esto abre un camino para la nueva humanidad?

Esta cuarta y última pregunta ya fue respondida con lo que acabamos de decir sobre el proceso de humanización anunciado por Malaquías, iniciado por Juan Bautista y continuado por Jesús. En la medida en que la convivencia se humaniza, va apareciendo el rostro de la nueva humanidad.

La comunidad que se forma alrededor de Jesús es un ensayo del Reino de Dios. Es el nuevo objeto de ser humano-humilde, revelado por Jesús. En él aparece lo que la Buena Noticia del Reino quiere significar para la vida humana. En la visión de Daniel, el Hijo del Hombre enfrenta la deshumanización animalesca de los imperios. En los evangelios Jesús, por su manera de ser y de convivir, ofrece una alternativa al objetivo deshumano de vivir del imperio romano y de la religión oficial de la época. El desafío que nos queda a nosotros: enfrentar la creciente deshumanización del sistema neoliberal.

Carlos Mesters, carmelita
cmesters@ocarm.org



Rispá, mujer ignorada

Memoria viva que clama justicia

Resumen

El acercamiento al relato de Mispá desde la sensibilidad y la perspectiva afrodescendiente reviste una manifiesta actualidad para los pueblos colombianos, latinoamericanos y caribeños. Se trata de conexiones y desconexiones que emergen de una diversidad de historias negadas y excluidas por los poderes de turno, como la de Mispá, que irrumpe con asombroso dinamismo en medio de una sociedad patriarcal, para reivindicar la memoria sagrada de las vidas y los cuerpos de sus hijos y parientes. Su espíritu y su fuerza liberadora se llegan hasta las calles y los barrios de Buenaventura (Colombia), víctimas de una de las más brutales y demenciales violencias que gozan de carta de legalidad y de impunidad, para influir alientos a tantas mujeres que solamente encuentran partes separadas de los cuerpos de sus hijos e hijas. Las Rispá bíblicas y actuales se topan en los contornos de tantos puertos y lugares cual si fueran aquellas aves pequeñas de nombre Sirirí, que luchan y resisten por la defensa de su territorio y de la vida.

Abstract

Approaching the story of Mispá from the Afro-descendant perspective and sensibility shows a clear current meaning for the Colombian, Latin American and Caribbean peoples. It's about connections and disconnects that emerge from a diversity of stories that were denied and excluded by those in power, such as the story of Mispá, who with surprising dynamism bursts into patriarchal society, in order to vindicate the sacred memory of the lives and bodies of her sons and relatives. Her spirit and liberating spirit even reach the streets and neighborhoods of Buenaventura (Colombia), victims of an extremely brutal and demented violence that is protected by legality and impunity, in order to give encouragement to so many women who only find the dismembered body parts of their sons or daughters. The biblical and current Rispás come together in the outskirts of so many ports and places as if they were those small birds called Sirirí, who fight and resist defending their territory and life.

A manera de introducción

El artículo quiere poner en relieve la presencia de una mujer que no permitió que la memoria de sus hijos se la comieran los animales y fuera borrada de la historia. Esta memoria está consignada en la literatura bíblica de 2Sam 21,1-14.

La actitud de Rispá desafía no sólo a las autoridades causantes de los hechos, sino a la inclemencia del tiempo, la oscuridad de la noche, los ardientes rayos del sol del día y las lluvias torrenciales. También al sistema criminal de su tiempo, por lo que hizo visible el crimen de sus hijos y demás personas que el sistema había asesinado y pretendía no permitir enterrarlos.

¹ Zoila Melania es de República Dominicana, lleva 27 años viviendo en Colombia, la mayoría de ellos trabajando en el acompañamiento a mujeres afro en situación de vulnerabilidad en el Pacífico colombiano. Perteneció al Colectivo Ecueménico de Bibliotecas de Colombia (CEDEBI) y hace lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer afro.

Ella denunció el hecho, despertó conciencia hasta en el mismo victimario, por lo que hoy podemos decir que este exterminio de lesa humanidad (en los términos del derecho de hoy) no se quedó en el olvido, ni silenciado, gracias a la actitud profética de una mujer que se plantó de pie y exigió sus derechos de madre, y el derecho de las otras víctimas de ser enterradas.

La protagonista del texto (2Sam 21,1-14), Rispá, una mujer sola, sin hombre que la protegiera y apoyara como exigía la sociedad patriarcal de su tiempo, asume su responsabilidad en su desafiante acción. El dolor de madre lesionada e indignada, lo sobreponía para asumir el riesgo de exigibilidad hasta las últimas consecuencias e impedir que los asesinos a sueldo borrarán la evidencia del crimen, dejando que las aves se comieran los cuerpos de las víctimas. Antes que desaparecieran así, ella permaneció vigilante, como una fiel centinela de la dignidad de los cuerpos hasta lograr justicia por parte del rey que permitió enterrarlos. No sólo los cuerpos de sus hijos, sino todos los cuerpos a los que les habían negado el derecho a ser enterrados dignamente. Asimismo, el presente texto es una herramienta de diálogo y reflexión con la realidad que viven los pueblos afro en el continente y en el Caribe.

Es imposible acercarse a un texto como 2Sam 21,1-14 sin que evoque la realidad social que viven los pueblos de América Latina y el Caribe y, a la vez, haga experimentar ánimo desafiante para enfrentar el flagelo de la lucha de poder existente a lo largo y ancho de este territorio, donde la violación de los derechos fundamentales prevalece como algo normal para mantener los sistemas políticos y económicos corruptos a precio de sangre inocente.

Mujeres y hombres afro del continente han sufrido y visto cómo la estrategia tenebrosa de los que detentan el poder opresor hace hasta lo imposible para menoscabar la dignidad humana. Son siglos de etnocidios, de discriminación estructural, de luchas, de resistencia, de esperanza, de sueños sin realizar; pero aquí estamos preñadas y preñados de ilusiones posibles. Seguimos tercamente confiadas y confiados en un nuevo amanecer, donde los arboles de la justicia nos anuncian la llegada de un nuevo día, aunque conscientes del peso del sistema estructural y de sus diferentes tentáculos, disfrazados de buenos para someter a todo un pueblo e impedir oposiciones al desarrollo de sus proyectos, para que éstos fluyan sin obstáculos, dejando estelas de dolor.

Su modo operandi de eliminación hecha con sevicia, como descuartizar personas vivas "*en la Casa de Pique*", para luego tirar sus restos al fondo del mar, para que sean alimento de los peces y borrar evidencias, borrar dignidad, y así ser parte del gran listado de desapariciones tan común en nuestro país; es la forma de operar por parte de los poderosos y violentos, con el fin de asegurar sus intereses económicos y políticos, sembrando terror y miedo para que la gente se conforme y se acostumbre a los atropellos, las injusticias, al silencio, impidiendo cualquier tentativa de denuncia, acciones que neutralizan cualquier reacción frente a los hechos.

El puerto de Buenaventura (Colombia) es un contexto de este tipo de crímenes; situación que la comunidad vive en silencio porque no hay interés ni voluntad de que se visibilice la problemática, ya que el puerto es muy importante para la economía nacional e internacional en la actualidad.

Esta triste y dolorosa realidad ha sido una estrategia maestra por parte de los que están detrás de los hechos, pues han quebrado el tejido social y han enfrentado a los propios habitantes de la zona, y así van ganando espacio y territorio.

Esta terrible realidad que viven en este momento de la historia las legítimas dueñas



y dueños del territorio de Buenaventura la había premonido Monseñor Gerardo Valencia Cano cuando decía que *“al pueblo negro había que educarlo en calidad y en política para que defendiera sus derechos colectivos e individuales”*. Él sospechaba esta guerra de poderes enfrentados, porque ya sabía claramente la posición geopolítica y económica que representaba el puerto de Buenaventura.

1. Exigibilidad de derecho

Rispá, al luchar por el derecho de que le entreguen sus hijos para darles digna sepultura, está exigiendo respeto a su propia dignidad y a la dignidad colectiva de los pueblos empobrecidos. Es una exigencia incluyente. Lo hace como madre y como miembro de una sociedad sufriendo a la que se niega el goce efectivo de los derechos. El libro de Tobías 2,2-8 revela la importancia que tiene para un israelita enterrar a los muertos.

La preservación del imperio y de la ley depende en gran medida de que los ciudadanos y ciudadanas acepten o se indignen frente a las injusticias. No aceptarla o combatirla, es la apuesta de Rispá, por lo que en su testimonio se afirma la convicción de combatir toda manifestación de violación de los derechos humanos, de manera particular los de las mujeres y los empobrecidos.

2. ¿Quién es Rispá?

En el segundo libro de Samuel, lleno de tragedias, intrigas, muertes, asesinatos, emboscadas, mentiras, complot, aparece Rispá con una nueva propuesta que hace que los victimarios, dueños del poder, en cabeza del rey, cambien su determinación. Es como un oasis en medio del desierto o una tabla salvavidas en medio del mar violento, en un naufragio.

Ella tiene una estrategia de confrontación para debilitar al poder opresor y asesino, tan sólo con su presencia arriesgada y combativa. La complicidad del poder de David con los contrarios de Saúl desvela la ironía del *“gran”* rey David. Rispá es memoria viva que clama justicia en los acantilados pedruscos donde llevaron a sus hijos y a los sobrinos de éstos; este hecho hace que el curso de la historia cambie, como los meandros de los ríos después de una fuerte lluvia. Sin armas, sin violencia, sin sangre, reta al imperio y todos sus partidarios, confiada en su fuerza generadora de vida y en el Dios amante de la vida que no clama sangre humana para calmar su furia, como lo quiso hacer creer el narrador del texto. Ella logra su objetivo y anuncia al Dios que constantemente está al lado de las personas que luchan por la justicia.

Rispá es una invitación a todas y todos a buscar la manera de entretrejer estrategias en defensa de la vida, en medio de la desolada violación de los derechos fundamentales de las personas en la actualidad, porque como afirma Contreras González: *“Monarquías, imperios y repúblicas han sentido el sensual poder, sugestivo, discreto, insinuante y casi mágico pero siempre tajante de la mujer”*². Ella no tenía otra arma, sino su cuerpo, que había sido vejado, utilizado, maltratado, violado. La rabia que ella contenía y los sufrimientos hizo que la copa de la dignidad se rebosara y, entonces, enfrentara con valentía el problema, pues ya lo había perdido todo. Solidariamente no podía permitir que esos abusos de poder siguieran diezmando al pueblo empobrecido.

² Mtra. Eva J. Contreras González, *El Poder de La Corporeidad Femenina*, manuscrito, Madrid, 1995.



3. La fidelidad y tenacidad de una mujer pone en jaque al dios de la monarquía

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

Es esa forma especial que tienen las mujeres de defender la vida la que hace que esta mujer saque fuerza para enfrentar a los monstruos de su tiempo, que muestran su cobardía escudándose en Dios, poniéndolo a su servicio y siendo testigo de la diferente forma de violación de los derechos legítimos y fundamentales de las personas.

Hay una autora que señala:

La mujer no es una entidad abstracta, ni vive de los demás, ni tiene una manera especial de relacionarse con los otros. El descubrimiento de su dimensión relacional, de su profunda vinculación a la vida, le confiere una capacidad especial de hacerse solidaria en la lucha por la transformación, por la justicia y por la paz³.

La fuerza y fidelidad de una mujer excede al mismo Dios. ¿Cuál es la intencionalidad del texto? ¿Será que quiere revelar un movimiento alternativo de mujeres afectadas por los atropellos de la monarquía? Definitivamente el Dios de Rispa es el Dios que hace alianza con los más empobrecidos, fortaleciéndoles la esperanza, que camina a su lado, que escucha su clamor, es el Dios de sentidos bien abiertos: ve, escucha el sufrimiento de su pueblo y se abaja para levantarlo (Ex 3,10). Esa fuerza, resistencia y confianza de Rispa viene de un Dios solidario. Es el Dios de las y los débiles, el Dios que transforma la debilidad en fuerza, que le devuelve la dignidad a los que el poder usa como desechados para mantenerse. Es el Dios amante y apasionado por la vida.

4. Estructura del texto

Al adentrarnos en el estudio del texto es importante señalar los rasgos de una estructura que posibilite ampliar los detalles. El texto está estructurado a partir de 6 apéndices divididos a su vez en tres relatos, que van desde 2Sam 21 hasta el capítulo 24, a saber:

- 1) El primer apéndice tiene aspecto de relato (2Sam 21,1-14) (*"En el reinado de David hubo hambre durante tres años consecutivos..."*). Durante tres días la peste siembra la muerte en Israel (2Sam 24,13-15).
- 2) El segundo apéndice se ha conservado en forma poética (2Sam 21,15-22) (lista de los filisteos derrotados por David). Lista de héroes de David (2Sam 23,8-39).
- 3) El tercer apéndice tiene estilo anecdótico (2Sam 22,1-51) (canto de David). Últimas palabras de David (2Sam 23,1-7).

El redactor utiliza el género narrativo y es, a su vez, un redactor omnisciente, pone en boca de Dios lo que le interesa que la lectora y el lector lean y crean. Se nota una clara manipulación de Dios para situarlo a favor de David y sus acciones, pues juzga que el rey David actúa por voluntad de Dios y así quedan justificadas sus acciones, por muy deshonestas y tenebrosas que sean. De modo que 2Sam 21,1-14 deja en evidencia cómo los intereses del poder dominante de los tiempos de la monarquía, y en toda la historia, han utilizado a Dios para justificar esclavitudes, asesinatos y desarraigos culturales.

³ Ibidem



En el capítulo 21,1 encontramos las palabras del narrador: “*En tiempos de David hubo un hambre que duró tres años seguidos. David consultó al Señor, y el Señor le respondió: ‘Es porque Saúl y su familia están manchados de sangre desde que mató a los gabaonitas’*”.

Es frecuente en el Antiguo Testamento encontrar textos que hablen de hambre (Gen 47,13; Rut 1,1; 1Re 18,3; 2Re 8,1; Neh 5,3). Lo que provocó el hambre no está claro en el texto antes referido. ¿Alguna quema? ¿Falta de lluvia? ¿Falta de fuentes de trabajo? No se sabe, pero lo que se ve es que el rey no tiene un plan alternativo que responda a la situación de hambre, y ésta no da espera.

David acude a Dios, quien no le da solución a la necesidad sentida de hambre, pero le dice qué es lo que ha provocado esa hambruna. Esto puede ser una estrategia de David para desviar la atención del problema. ¿Qué responsabilidad tienen los descendientes de Saúl con el pasado de su padre? ¿Por qué sus hijos y sus generaciones siguientes tienen que pagar esa deuda con su propia vida?

Pareciera que hay una intención de hacer desaparecer a todos los hombres descendientes de Saúl. Podríamos preguntarnos: ¿qué hay detrás de esta historia? ¿A qué le tiene miedo David? ¿A que los descendientes de Saúl le arrebaten el reino? Intuidas las cosas así, lo mejor es armar una estrategia para hacerlo desaparecer. Alicia Winters, en *La memoria subversiva de una mujer...* dice que no se conoce de esa masacre de los gabaonitas en ningún texto bíblico⁴.

Los gabaonitas no eran israelitas, sino descendientes de un resto de amorreos. Los israelitas estaban vinculados a ellos por juramento, pero Saúl, llevado por su celo por Israel y Judá, había intentado exterminarlos. David los convocó, habló con ellos y les dijo: “¿Qué puedo hacer por ustedes? ¿Cómo podría desagraviarlos para que puedan bendecir la heredad del Señor?” (2Sam 21,2-3). El rey David entra a dialogar con los gabaonitas, haciéndoles preguntas muy contundentes y comprometedoras; son preguntas inducidas, que permiten sospechar que el interlocutor esperaba una respuesta ya preconcebida. Veamos los siguientes versículos:

Los gabaonitas respondieron:

— *No queremos ni plata ni oro de Saúl y su familia, ni tampoco queremos que muera nadie en Israel.*

David les dijo:

— *Haré por ustedes lo que me digan.*

Ellos le contestaron:

— *Que se nos entreguen siete descendientes de quien quiso acabar con nosotros, haciendo planes para destruirnos y hacernos desaparecer de todo el territorio de Israel, y los colgaremos ante el Señor en Guibeá de Saúl, el elegido del Señor.*

El rey les dijo:

— *Yo se los entregaré (2Sam 21,4-6).*

El diálogo entre los gabaonitas y el rey David va a desencadenar la forma cómo se maquina el complot contra el linaje de Saúl. Acabar con ese linaje va a tener consecuencias dolorosas para Rispá, pues es dejarla sin posibilidades de protección, ya que van a asesinar a los hombres. Una mujer sin un hombre al lado, culturalmente se convierte en una desgracia.

⁴ Alicia Winters, “La memoria subversiva de una mujer, II Samuel 21:1-14”, en RIBLA, N° 13, 1992, p. 77.



Los gabaonitas son claros en sus decisiones, quieren indemnización, pero no quieren ni plata ni oro (*kafar* = indemnización)⁵. Los gabaonitas se conforman con el asesinato de siete personas; no indican que quieran acabar con la descendencia de Saúl⁶. Siguiendo en el análisis bíblico veamos el siguiente texto:

El rey perdonó la vida a Mefibóset, hijo de Jonatán, el hijo de Saúl, en virtud del juramento sagrado sellado entre David y Jonatán, el hijo de Saúl. Tomó, pues, el rey a Armoní y Mefibóset, los dos hijos que Rispá, hija de Ayá, había dado a Saúl; tomó también a los cinco hijos que Mical, la hija de Saúl, le había dado a Adriel, hijo de Barzilai, el de Mejolá y se los entregó a los gabaonitas y estos los colgaron en el monte ante el Señor. Cayeron los siete juntos y fueron ajusticiados en la época de la siega, al comienzo de la siega de la cebada (2Sam 21,7-9).

El rey toma una opción buena, a razón del pacto que había hecho con Jonatán (1Sam 18,2-4): quiere acabar con todo el linaje, pero quiere proteger al hijo de Jonatán, Meribaal (2Sam 9,1-11). Este joven no representaba peligro para el linaje de David, pues era minusválido y el rey, en lealtad a su amigo, no podía entregarlo para que lo asesinaran. Aunque esta afirmación no es del todo cierta.

Los dos hijos de Rispá y Saúl, y los 5 hijos de Mical, la hija de Saúl son ejecutados. En la perspectiva de los Derechos Humanos hoy, este crimen se enmarcaría dentro de los llamados crímenes de lesa humanidad, pues todavía no prescribiría, ya que quedaron en el tiempo gracias a las páginas de la Biblia; gracias a ella Rispá no se pudo borrar, ocultar y negar en la historia.

El proyecto monárquico encabezado por David quiere acabar con los posibles continuadores de la cadena de descendencia de Saúl, al ajusticiarlos con la práctica de colgamiento al aire libre. Colgar a una persona con fines de asesinato es el peor y mayor castigo que se le podía aplicar a un ser humano en esa época. Es mostrar al pueblo la superioridad de la monarquía davídica. Así el rey tiene total autonomía para gobernar, sin miedo a que surjan brotes de luchas y conquistas por parte del linaje de Saúl.

Esa práctica (1Sam 7,40-51) de dejar los cadáveres a la intemperie era común y, de alguna manera, significaba que la persona no valía, lo que equivalía a tirar su dignidad por el suelo. Esto se podía considerar como una muerte simbólica, llena de un mensaje intimidante. Con esta acción se da paso al exterminio radical de un linaje, mediante el más cruel e indigno castigo. Dios calma de ese modo su rabia, por lo que pone en relieve una teología al servicio del poder, como se afirmó más arriba.

Al asesinar a las siete personas que tenían el deber de cumplir con la ley del rescate (ser el *goel* de Rispá), la dejaban a ella sin posibilidad de seguir viviendo, protegida por un hombre como era la costumbre en la época. Pero, esa desprotección intencional no menguó su dignidad, todo lo contrario, precisamente por ello reacciona frente a la injusticia cometida, contra sus dos hijos, los nietos de Saúl y contra ella misma.

Hay textos consignados en la Biblia que muestran que el celo de Dios llega hasta la tercera y la cuarta generación. Pareciera que el castigo y el rescate van paralelamente juntos. El Dios bíblico es celoso y su ira se prolonga hasta la tercera y la cuarta generación. Ex 20,5; 34,7; Num 35,33; 2Sam 14,11 se refieren a los lazos familiares de consanguinidad. Por

⁵ Traducción literal de Esteban Arias, biblista colombiano, secretario ejecutivo del Colectivo Ecuménico de Biblista en Colombia (CEDEBI).

⁶ El número 7 que simboliza perfección, de alguna manera quiere mostrar que el fin es hacer desaparecer todo aquello que pueda reproducir el proyecto de Saúl. En la Biblia se encuentra este número con cierta frecuencia, por lo general con relación a los números 5 y 2. Jesús tomó 5 panes y 2 peces, siete pajarillos y dos monedas, invita a perdonar 7 veces 7. El libro del Apocalipsis es el que más referencia hace al número 7, lo encontramos 54 veces.

otro lado, encontramos textos que aluden al rescate de la mujer que, por algunas circunstancias, se queda viuda. En estas situaciones es deber del familiar más cercano rescatarla, lo cual va de generación en generación (Gen 38 y en el libro de Rut), dado que una mujer estéril es un problema, una desgracia para ella y para la comunidad.

De ahí que recuperar el linaje de un rey depuesto le corresponde a la primera, tercera y cuarta generación, por lo que, entonces, el contrincante debe asegurarse que esa generación desaparezca, y busca la forma de hacerlo.

Por otro lado, el rito mortuario es un elemento presente en todas las culturas. No hacerlo puede provocar un desequilibrio cultural y emocional. La importancia de hacerlo conlleva dos razones: por un lado los familiares viven el duelo y cierran las heridas que produce la separación de un ser querido (es una manera de vivir una catarsis) y, por otra parte (una razón más bien cultural-espiritual) la persona fallecida necesita de esa celebración para descansar en paz. No poder celebrarlo es un doble atentado al difunto, a sus familiares y a la comunidad.

5. El cuerpo de Rispá en disputa de poderes de los hombres

El sufrimiento de esta mujer no tiene límite: le asesinan al marido, ella hace parte del harén de mujeres que tiene Saúl, luego se la disputan entre el hijo de Saúl y el militar Abner (2Sam 3,7). Lo que se puede sospechar es que fue violada, obligada a permanecer con un hombre que no amaba, maltratada y utilizada como un trofeo por hombres que se están disputando el poder. Su cuerpo fue utilizado y violentado para mostrar poderío. Y como si fuera poco lo que está viviendo, le asesinan a sus dos hijos.

Podríamos preguntarnos: ¿Qué tenía Rispá que este hombre la escoge a ella y no a otra? ¿Acaso su fuerza, su porte desafiante? Si partimos de que el nombre devela personalidad de quien lo tiene, quizá era una de las mujeres más fuertes del harén, la más codiciada.

El término Rispá, en hebreo, significa *pedra caliente, brisa viva*⁷, literalmente es *Nayal*⁸, terminación femenina. Los nombres determinan muchas veces la personalidad de quien lo lleva; por eso es que Rispá no se deja neutralizar por la actitud del rey, sino que lo enfrenta de manera pacífica y retadora.

Como mujer, el sentimiento que pasa por su cuerpo y por su corazón es repugnante. No obstante, ella nos da la clave y nos invita a buscar en nuestro interior de mujer la fuerza, porque siempre hay una posibilidad de quebrar aquello que nos hace daño, que minimiza nuestro ser de mujer para liberarnos, y poder ayudar a otras que están en ese proceso de búsqueda.

El nombre de Rispá está dos veces en la Biblia (2Sam 3,7; 21,10-14), con relación a los hombres que la buscan para maltratarla y aprovecharse de ella. Al ser asesinado Saúl, Abner, sin duda queriendo obtener alguna ventaja y siguiendo las costumbres de los que ocupaban el trono de un rey, tomó a Rispá para sí (2Sam 3,7). Esta acción no fue acogida por Isbaal, el hijo del rey, pues él sabía lo que estaba en juego, aunque Abner justificó su acción, pues se había quedado a fin de prestarle apoyo, en lugar de desertar para unirse con David⁹.

⁷ Traducción literal de Esteban Arias, biblista colombiano, secretario ejecutivo del Colectivo Ecueménico de Biblistas en Colombia.

⁸ Traducción literal de Esteban Arias.

⁹ Alicia Winters, "La memoria subversiva de una mujer...".

A veces, el afán de dominio se extralimita en acciones y afecta a personas y comunidades. Se trata aquí del cuerpo de una mujer que es utilizada para dar un mensaje. Ni Abner ni Isbaal les interesa Rispa como esposa, simplemente es usada para sostener el poder. Isbaal se siente burlado por el general Abner, quien había peleado en contra de David. Abner es astuto, quiere ganarse la confianza de David para luego entregarle el reino sin ninguna resistencia. Pero esa pretensión de querer ser el lugarteniente del rey le duró poco, ya que David tenía un general infranqueable, que jamás permitiría un rival a su lado. Joab era el hombre de confianza de David, era su cómplice, quien le acolitaba sus fechorías. Éste general no dudó en asesinar a Abner (2Sam 3,27).

Rispa es víctima de un modelo patriarcal que manipula y utiliza el cuerpo de la mujer como objeto de su propiedad. Sin duda, ella fue violada, utilizada y dejada como inservible. Estas acciones no le rebajaron su dignidad, su capacidad de reaccionar. Cuando le tocan a los hijos de sus extrañas, se desborda, y de ahí su reacción tan incisiva, arriesgada y peligrosa. Ellos, los hombres, le podían tocar el cuerpo, pero jamás podrían tocarle su dignidad. Por eso pudo hacer lo que hizo.

Es de cuidado la respuesta que le da Abner al miedoso de Isbaal, a quien le correspondía gobernar el reino por derecho: *“¡Y ahora me echa en cara un asunto de mujeres!”* (2Sam 3,8b). Induce a creer que las mujeres no tienen ninguna significancia con relación al tema en cuestión. Es un argumento muy fútil frente a algo tan importante como la presencia de un ser humano, no importa que sea mujer u hombre; es el respeto que merece; y también está en juego la continuidad del reino. Rispa, por sí misma, tenía valor para ellos. Violarla le permitía hacerle saber a Isbaal que el reino le fue arrebatado por un gran concedor de la estrategia militar del reino.

Saúl quiere terminar con David, y una forma de lograrlo es la utilización de las mujeres. De manera particular quiere emparentarlas con él, utilizando a las hijas, como es el caso de Mical, al igual que Rispa. Ellas son importantes en el momento coyuntural por el que está pasando: *“Devuélveme a mi mujer Mical con quien me casé pagando 100 prepucios de filisteos”* (2Sam 3,14b).

La mujer se convierte en conquista de guerra, es la manera más fácil de negociar entre enemigos. Es imposible leer estos textos sin que ellos no te evoquen rabia, dolor e indignación contra estos hombres que pasan a la historia pisoteando la dignidad de las mujeres. Es claro que *“cuando el cuerpo de la mujer es utilizado como control social, está dejando entrever su debilidad”*¹⁰.

Saúl entrega a David a su hija mayor Merab (1Sam 18,17) para ponerlo a pelear contra los filisteos y hacer que éstos lo mataran. Es casi la misma estrategia que utiliza David con Urías (2Sam 11). Pero, al momento de recibir a Merab (1Sam 18,19) se la entregaron a Adriel, sin que ella pueda decidir, obligándola a aceptar las decisiones de su padre, quien luego va a sufrir la muerte de los hijos que David entrega para que los ahorquen.

Da la casualidad que la hija menor de Saúl gusta de David, y su padre aprovecha la situación, irrespetando los sentimientos de su propia hija. Acepta ese matrimonio, pero antes hace un macabro cálculo: *“Se la daré a él como una trampa, a ver si le matan los filisteos”* (1Sam 18,20-21). Micol, esposa de David, no tuvo hijos. En un momento el rey, su padre, manda asesinar a David y ella salva a su esposo con una estrategia burlesca (1Sam 19,11-17), al igual que Rahab en Josué 2,14-28.

¹⁰ Esperanza Bautista, *El cuerpo y la jerarquización de la comunidad*, Madrid, 1995, p. 8.

Merab y Rispá se unen en el dolor de ser hija y esposa del rey derrotado. Los textos no dicen nada de lo que hizo Merab frente a la masacre de sus hijos y hermanos, como dice Alicia Winters:

Efectivamente, la referencia a las dos mujeres, Rispá y Merab, como madres de los siete hombres ejecutados, es una alusión bastante explícita a las luchas por el poder en Israel y la fragilidad del consenso sobre el cual David inició su reino en el norte. Esos dos nombres dejan entrever que David no era un intermediario neutral en la venganza de los gabaonitas. Saúl e Isbaal estaban muertos y David ocupaba el trono, pero la posición del rey no era de ningún modo segura frente a las poderosas y tenazmente independientes tribus del norte. David debía su poder más a la intervención del ejército que al apoyo popular, y él sabía muy bien que un amplio sector del pueblo era leal a la casa de Saúl, sobre todo en Benjamín, donde probablemente muchos compartían el concepto de Semeí que David era «asesino y canalla» (2 Sam. 1:67). De hecho, buena parte del norte más tarde seguiría a Seba el benjaminita en rebelión abierta contra David (2Sam 20)¹¹.

De ahí se entiende que haya entregado de manera cobarde y servil a sus coterráneos; él tenía miedo a una revuelta del pueblo. Asesinando a sus posibles contrincantes, al pueblo no le quedaba otra alternativa que aceptar a David como rey, y él no tenía quién le quitara el sueño de una posible amenaza.

6. La Sirirí¹² bíblica que puso a temblar al rey

El presente apartado trata de la construcción del puente hermenéutico en referencia a la presentación de Rispá como la Sirirí bíblica. Veamos el siguiente fragmento bíblico:

Rispá, hija de Ayya, tomó un sayal y se lo tendía sobre la roca desde el comienzo de la siega hasta que cayeron sobre ellos las lluvias del cielo; no dejaba que se pararan junto a ellos las aves del cielo por el día, ni las bestias del campo por la noche. Avisaron a David lo que había hecho Rispá, hija de Ayyá, concubina de Saúl. Entonces David fue a recoger los huesos de Saúl y los huesos de su hijo Jonatán... y los reunió y con los huesos de los despeñados. Sepultaron los huesos de Saúl, los de su hijo Jonatán y los de los despeñados, en tierra de Benjamín, en Selá, en el sepulcro de Quis, padre de Saúl, y ejecutaron cuanto había ordenado el rey, después de lo cual Dios quedó aplacado con la tierra (cf. 2Sam 21,10-14).

La única arma que tenía Rispá era un sayal, un lienzo que le servía de protección en la dura roca donde se mantuvo por tres meses. Se trata de una propuesta que deja en ridículo a la monarquía. Se exige los derechos sin tener que llegar a usar las armas ni quitar la vida de personas.

Una mujer confronta a Dios, que pide castigo con sangre para aplacarse y aquellos que lo ejecutan en cabeza de David. Ella se planta en la roca, espantando los pájaros como fiel vigilante de algo que salió de sus entrañas, no permite que las aves de rapiña borren la memoria de sus hijos y que los hechos queden enterrados en el olvido. Devela, así, una teología subyacente en el texto en favor de los poderosos.

¹¹ Alicia Winters, "La memoria subversiva de una mujer. II Samuel 21: 1-14", en *RIBLA*, No. 13, p. 79.

¹² El sirirí puede ser descrito, sin muchos inconvenientes, como territorial y agresivo. Ataca sin miedo a las aves rapaces que pasan cerca de donde vive, especialmente cuando está anidando. Estos ataques se caracterizan por el gran escándalo que hacen los siriríes y por la intensidad con la que molestan a la gran ave que pasa. Debido a esta costumbre, propia de esta especie y otras parientes de ella, el lenguaje popular ha acuñado la expresión sirirí o sirilí para referirse a una cantaleta o a una persona insoportable. Por la misma razón, los ornitólogos clasifican a estas aves dentro del género *Tyrannus*, los tiranos del mundo de las aves. Cf http://www.opepa.org/index.php?option=com_content&task=view&id=599&Itemid=29

7. Pistas hermenéuticas

El texto de Rispa es de mucho aliento para las mujeres que *entretejiendo voces por las y los desaparecidos en Buenaventura*, enfrentan a los poderes establecidos. Ella les alienta y a la vez les tensa el alma para seguir de pie, aunque llueva y haga sol, ahí están, con las fotos de sus seres queridos que esta guerra les ha arrancado. Es como cuando el viento fuerte destroza árboles, dejándoles sin posibilidad de germinar. Ellas se plantan al frente del Centro Administrativo Municipal.

Este acto simbólico tiene dos motivos: visibilizar la problemática y exigir que se les diga dónde están sus hijos, cómo están y por qué se los llevaron. Se espera respuesta, pero nadie responde. Son voces de mujeres que claman frente a un gobierno sordo y ciego que no le importa el sufrimiento de sus conciudadanos.

En los rostros de estas mujeres mayores, con el peso de una historia dura de luchas y sufrimientos, se denota que no están derrotadas. Sus palabras son de aliento, para seguir reclamando hasta que las autoridades les den respuesta. Reclaman justicia, saben que no puede haber justicia sin verdad, sin reparación de los daños cometidos y sin el aseguramiento de que no se volverán a repetir estos hechos. En sus oraciones y diálogos compartidos piden por las otras mujeres que sufren en silencio, por miedo a venir a la plaza pública y gritar que a sus hijos e hijas los han desaparecido.

En Buenaventura cada día desaparecen dos personas; los hechos se repiten, las secuelas también. Como surcos de arado en tierra árida, tatuada en el corazón de las madres, dejan heridas indelebles en cada familia, en cada barrio, en cada comunidad. Las heridas de las y los desaparecidos desborda el círculo familiar, por lo que hay muchas víctimas que sufren por este flagelo.

Las afectaciones de estos hechos son a nivel psicológico, a nivel moral, a nivel económico y a nivel de salud. Estas mujeres, a pesar de mostrar cierta valentía, están enfermas, varias han sufrido cáncer, y una se fue al cielo con el dolor de no ver a su esposo desaparecido. Cómo reparar estos daños, si el gobierno les da unas migajas como reparación, lo que es más una ofensa que otra cosa. A ellas no les interesa la reparación económica, porque creen que recibir dinero es como aceptar que les paguen por sus hijos.

Otra práctica que han implementado los grupos paramilitares es descuartizar a las personas, echarlas en bolsa y tirarlas al fondo del mar. Por ello, de vez en cuando, se encuentran pedazos de esos cuerpos.

Las señoras no pierden la esperanza de encontrar respuestas por parte del Estado colombiano, ya que es él, en últimas, el garante de la seguridad de las y los habitantes del país.

Por otro lado, Rispa nos deja la invitación en pie de que es posible recuperar la dignidad y enfrentar los poderes que destruyen a las mujeres, que las desvalorizan y las ven como "cosas", propiedad de los hombres. La historia de Rispa es común en nuestra sociedad, donde las mujeres todavía creemos que estamos para eso, para complacer al hombre, aunque éste lesione nuestro ser más íntimo, lo que evidencia una dependencia afectiva que ha sido transmitida a través de la cultura y que aún permanece. Ella nos abre una puerta de resistencia, y como decía un gran político latinoamericano: "*es mejor morir de pie que estar toda la vida arrodillado*" (Ernesto Guevara - el Che).

Es desafiar el sistema dominante que sigue vivo con contenidos políticos y jurídicos. Es enfrentarlo desde nuestro ser de mujer, en compromiso con la realidad, con el fin de hacer nuestro aporte para transformarla. Se trata de vivir y compartir el goce pleno que nos ofrece la creación, como afirma María Salas:



*...recordar juntas el futuro, es una llamada que anima a las mujeres a descubrir en su memoria histórica la fuerza para continuar la lucha por un futuro diferente y más humano. Un mundo en el que las mujeres tienen que encontrar, ocupar y proteger su propio espacio*¹³.

Es la invitación más atrevida a construir un proyecto político desde la perspectiva de mujeres, a partir de las situaciones que viven y que les afectan, para que puedan hacer parte del goce efectivo de esta creación. Es un llamado a fortalecer la base social, pensando en las mujeres que vienen detrás, de manera que vivan en este planeta con más armonía y justicia. Es una invitación a romper el círculo de marginalidad y exclusión, con todas las consecuencias que todavía viven miles de mujeres en el mundo. Es apostar y creer que otro mundo es posible, diferente al actual, donde todas y todos nos miremos como hermanas y hermanos; un mundo de inclusión, de respeto, de misericordia, solidaridad y verdad.

Por otro lado, la realidad actual exige atención por parte de las mujeres. Es como una campanita que no deja de sonar, pues hay que seguir siendo fieles al legado que nuestras antepasadas y ancestros nos han dejado; ellas fueron construyendo y cambiando el curso de la historia a precio muy alto.

Así, por consiguiente, la historia se vuelve futuro y nos otorga el dinamismo capaz de promover un cambio real de liberación¹⁴, que solamente nosotras podemos hacerlo. Es caminar hacia un nuevo amanecer que implica dar un salto al vacío. Es arriesgar el todo por el todo, para lograr aquello que nos han quitado. Sólo por ser mujeres nos han negado identidad; sólo por ser mujeres nos han arrebatado la vida; sólo por ser mujeres nos han matado vivas; sólo por ser mujeres nos han dado muerte con sevicia; sólo por ser mujeres... Pero seguimos de pie, sonriendo, amando, queriendo y resistiendo para que los sueños sigan vivos y se conviertan en realidad.

Cambiar la mentalidad de una sociedad masculinizada como la actual, que esconde su impotencia y cobardía en el abuso de poder, que utiliza a la mujer como instrumento de placer, de trabajo y de reproducción, negándole su dimensión de persona creada por Dios en las mismas condiciones que los hombres. Por lo tanto, se convierte en un reto para las mujeres de hoy, de manera particular para aquellas que se acercan a la Biblia buscando fuerza propositiva para hacer frente a la situación que viven hoy las mujeres.

Gracias a muchas mujeres que han hecho su aporte sin medir consecuencias, a la transformación de la sociedad y han sido puntales en el cuidado delicado y firme del acervo cultural.

El reto está ahí, en esa memoria de mujeres que dejaron su vida en medio del camino histórico, con el fin de ir recreando la historia, para que la generación venidera se anime a continuar con esa responsabilidad delegatoria. Ello les exige estar atentas para no caer en el sometimiento, ni en la celada de caprichos mal intencionados de muchos hombres, que con desprecio minan el ser de la mujer, hasta trastocar su dignidad, creando en ellas un imaginario equivocado de sí mismas.

Rispá es un ejemplo de mujer, que pese de ser tan golpeada por los conflictos políticos, fue capaz de ver y sentir su dignidad pisoteada y menospreciada. Ella tiene la capacidad de enfrentar el problema, sin temor, confiando sólo en su fuerza de mujer dolida, y en el Dios de la vida.

¹³ María Salas, "Recordamos juntas el futuro: materiales para grupos de trabajo sobre mujer", en Juan Álvarez Mendizábal, 65, p.3.

¹⁴ *Ibidem*.



Hoy, además de creer en Dios, sentimos que ese Dios se identifica con las causas de las mujeres, legitima sus luchas y esfuerzos, les anima a desafiar todo aquello que suene a opresión y maltrato. De ningún modo podemos dar albergue a la teología del dios colonialista que se impuso para legitimar el proyecto esclavista, pues se trataba de un dios excluyente, porque era el dios de los hombres blancos. En esa concepción teológica, los pueblos indígenas y afros fueron despojados de su espiritualidad, de su relación con sus Dioses y Diosas. En muchos casos, el Dios cristiano se impuso a punta de grilletas, látigos y destrucción de la dignidad humana. En tanto el cuerpo de la mujer era visto como pecaminoso, sucio, provocador de pecado. Por lo tanto, la religión católica tiene una deuda histórica con estos pueblos ancestrales.

Aquí también se refleja un tipo de teología fatalista, donde el mal va de generación en generación. Se trata de un Dios que castiga a la generación venidera porque las y los antepasados han fallado y han cometido errores.

Es deber de nosotras confiar en nosotras mismas, y en los hombres que creen que es posible la apuesta por el cambio. Creer en nuestras fuerzas, generando algo nuevo, es lanzarse a construir estrategias de vida desde la perspectiva de las mujeres, especialmente de las mujeres que viven en condiciones indignantes.

Es abrir nuestras entrañas de mujeres y sentir el sufrimiento de las otras como nuestro, y buscar juntas alternativas de vida, de protección entre todas. Dejar los celos, mismidades que a veces nos ciegan y no nos dejan ver cuál es el verdadero proyecto al que se le debe apostar, y construirlo juntas. Las mujeres afrodescendientes están desafiadas a buscar mejores condiciones de vida para sus familias y comunidades; están desafiadas a fortalecer la organización y la resistencia por un mañana mejor.

8. Bibliografía

- BAUTISTA, Esperanza. "El cuerpo y la jerarquización de la comunidad", en *José Arana*. Madrid, 1995, en *M^a- José Arana* (Directora), Madrid, 1995.
- BROWN, Raymond y otros. *Comentario Bíblico "San Jerónimo". Antiguo Testamento*, Tomo I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977.
- CONTRERAS GOZÁLEZ, Mtra. Eva J. "El poder de la corporeidad femenina". Material fotocopiado.
- DOUGLAS, Nhillyer. *Nuevo Diccionario*. Ediciones Certeza. Buenos Aires, La Paz y Quito, 1982.
- NOVOA, Amparo. "Hermenéutica específica de la mujer". Especialización en estudios bíblicos, en *Fundación Universitaria Claretiana FUCLA*, p. 23.
- SALAS, María. "Recordamos juntas el futuro: materiales para grupos de trabajo sobre mujer", en *Juan Álvarez Mendizábal*, 65, p.3.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento*, Tomo I, Edición de estudio, Editorial Verbo Divino, Enero 1998.
- WINTERS, Alicia. "La memoria subversiva de una mujer. II Samuel 21:1-14", en *RIBLA*, No. 13, San José, Costa Rica, Rehue-DEI, 1992, pp. 77-86.
- Páginas web:
http://www.opepa.org/index.php?option=com_content&task=view&id=599&Itemid=29
Justiciapazcolombia.com/La-viva-memoria-del-hermano-Mayor, sacado del internet el 12 de septiembre 2012



https://www.google.com.co/?gfe_rd=cr&ei=_ncsU8iDJczd8ge_nYBA#q=de+gerardo+v+alencia+cano+para+al+pueblo+negro+hab%C3%ADa+que+educarlo+en+calid
Entrevista: CACHIMBO, Dorys. Señora que vivió en su adolescencia el desalojo en el barrio Cristo Rey. Entrevista en junio 2013.

Zoila Melania Cueto Villamán
zoila.cvil@yahoo.es



La lengua en ambos testamentos

Resumen

Este artículo explora el uso de las palabras *Lashon* y *Glossa* en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Se concentra en el uso ético de estas palabras, especialmente en la literatura sapiencial, y las relaciona con la realidad contemporánea a partir de las conexiones con la literatura y la filosofía.

Palabras clave: lengua, *Lashon*, *Glossa*, sabiduría, ética, racionalidad.

Abstract

This article explores the use of *Lashon* and *Glossa* in the Old and New Testament. It focuses in the ethical usage of these words, especially in wisdom literature. It establishes a relation with contemporary reality from philosophic and literary connections.

Keywords: tongue, *Lashon*, *Glossa*, wisdom, ethics, rationality.

Introducción

Cuenta el escritor colombiano Tomás Carrasquilla, en *El ánima sola*, la historia de un reino que fue destruido por el mal uso de la lengua. Un joven brillante, llamado Timbre de Gloria, va a casarse con la bella Flor de Lis. Pero su maestro, el Licenciado Reinaldo, con una sola palabra, interrumpe la promesa y echa abajo todas las esperanzas de los jóvenes y sus familias: “Hermosa como el sol es tu prometida, amigo mío. Rica-hembra más celebrada no conozco, pero...” (Carrasquilla, 2008-I: 501). Este “pero” provoca en el joven una angustia inconsolable, que lo hace renunciar al matrimonio, abdicar al trono de su padre y llevar con tristeza al foso a sus progenitores. Su prometida se hace religiosa y llora su pena durante largos años.

El Licenciado Reinaldo despierta la culpa. Sabe que ese “pero” ha destruido vidas, ha echado abajo un reino que podría llegar a ser justo. Por lo tanto, decide peregrinar por el mundo hasta llegar a Roma. Allí recibe su condena. Se le manda a que viaje siempre a Oriente, con un sustento mínimo y una calavera ceñida a su cuerpo, por debajo del manto. Su misión será bendecir a los muertos a donde llegue.

Un día, después de muchas décadas de peregrinaje, se encuentra con el funeral de una religiosa. Va a llorarla. Entonces el féretro se levanta y le habla, le muestra una bella utopía que está en la mente de Dios, un reinado sobre la tierra. Le hace ver que todo eso pudo haber sido si él no se hubiera interpuesto en el matrimonio de aquellos jóvenes. La religiosa que le habla es Flor de Lis, y le revela un gran castigo por haber hablado de más, valiéndose de su condición de maestro: “Baja del féretro la monja, acercase al licenciado y con la débil diestra le arranca la lengua de raíz” (2008-I: 507). El lugar queda maldecido por la lengua. Las aves huyen y en torno a la lengua se crea un espacio de vacío, sin agua

¹ Juan Esteban Londoño (1982), filósofo y teólogo colombiano, Magister en Ciencias Bíblicas. Ha realizado estudios de Teología en el Seminario Bíblico de Colombia; de Filosofía y Literatura en la Universidad de Antioquia; y de Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Ha publicado el libro *El nacimiento del liberador, un sueño mesiánico* (SEBILA), *Para comprender el Nuevo Testamento* (SEBILA) y diversos artículos, poemas y trabajos musicales.

y sin elemento alguno. El hombre muere, pero su lengua queda allí, “sangrienta, palpitante, indestructible como la calumnia” (2008-I: 507).

Este cuento nos acerca al problema de la lengua, órgano del cuerpo que transmite los pensamientos a través del habla. Sirve para dar vida y para quitarla, y es tratada en la Biblia con sumo cuidado. Por esto, como señala la carta de Santiago, la lengua es un instrumento de enseñanza que debe ser tratado con sabiduría. Pues, de lo contrario, puede destruir comunidades y proyectos de vida.

1. El Primer Testamento

En la Biblia Hebrea, la lengua se enmarca dentro del concepto de *palabra y lenguaje*. El término hebreo *Dabar* (rb;D') puede traducirse como “palabra” o “cosa”. Lo cual significa que entre el dicho y el hecho no hay trecho. Quien alcanza el *Dabar*, la palabra de una cosa, ha alcanzado a la cosa misma. Se crea el mundo a partir de la palabra, se construye la realidad a partir de lo que se dice. Por esto los rabinos previenen contra la charlatanería (Aboth 1,17), porque lleva al pecado de no hacer concordar lo que se dice con lo que se hace.

Palabra y lenguaje son medios por los cuales el ser humano se pone en contacto con su entorno. Dios entra en contacto con el ser humano a través de la palabra-acción. El ser humano le responde también con la palabra-acción. Y todo se relaciona entre sí a través de este inseparable binomio. La lengua es el órgano que enlaza a la palabra con la acción. No hay distinción entre lo que se dice y lo que se hace. Faltar a lo que se dice o se hace es mentir, y mentir es traicionarse a sí mismo y traicionar al Todo.

La palabra hebrea que corresponde a la lengua es *Lashon* (!Avl'). En el sentido literal se refiere al órgano del cuerpo, como el de los perros (Ex 11,7) las personas (Jos 10,21; Cant 4,11) o incluso los animales mitológicos como el Leviatán (Job 40,25). En el aspecto cultural se refiere al idioma y a la manera en que se separan unas tribus y naciones de otras (Gen 10,5,20; Est 3,12; Jer 5,15). También alude a la capacidad de hablar, como en el caso de Moisés (Ex 4,10).

En los libros poéticos y en los proféticos del AT, la lengua es un órgano del ser humano pecador, y puede funcionar como instrumento de mentira y maldad, soberbia e impiedad. Por eso se invita constantemente a preservar la lengua del mal y a tomar partido, con nuestra lengua, a favor de la razón y de la verdad (H. Haarbeck, III, 1990: 249).

En sentido positivo, la lengua puede ser un instrumento de profecía. Puede ser tocada por la palabra de Yahvé y devenir en un mensaje crítico y esperanzador (2Sam 23,2). La boca, sinónimo de lengua, es tocada para proferir palabra divina, como en el caso de Isaías 6,7. Tanto el profeta como el Siervo de Yahvé pueden recibir lengua y oídos de sabios, para hablar palabras al pueblo maltratado y escuchar como discípulos (Is 50,4).

En sentido negativo, la lengua puede convertirse en un instrumento de engaño y opresión. La mentira es percibida como un acto de desconocimiento de Yahvé (Jer 9,2). El engaño es injusticia contra el prójimo. Los falsos anuncios de paz por parte de los profetas, cuando en la realidad se cometen fraudes, son vistos como una perversión de la lengua (Jer 9,8). La lengua puede ser soberbia (Os 7,16), y ésta es mal vista por Dios. La maldad de un pueblo es medida por el uso desmedido que se da a la lengua (Miq 6,12).

En la literatura sapiencial se presta mucha atención al tema de la lengua. En estos libros, que recogen las tradiciones de la sabiduría, aparece con cuidado y detenimiento el uso que se le da a la palabra *Lashon*.

En el libro de Job, la lengua es un instrumento peligroso, cuyo mal uso puede traer consecuencias negativas, como el castigo divino (Job 5,21). Es un lugar donde se puede posar la iniquidad y revelarse mediante la palabra (6,30; 15,5). La lengua que habla cosas injustas, para la teología de los amigos de Job, se parece a la lengua de la serpiente que transporta veneno (20,16). Job sabe que la lengua pronuncia falsedades y se cuida de que esto no suceda en su lamentación (27,4).

Los Salmos atienden con cuidado el tema de la lengua. En este libro de cantos y poemas aparece la imagen del freno puesto en la boca humana, con el fin de no pecar con la lengua (39,1). La lengua parece que se desboca muy rápido, si se le da un poco de rienda. Por esto es necesario cuidarla. Las personas sabias se caracterizan no sólo por lo que hablan, sino por lo que callan. Cuando se habla, se usa la lengua para la justicia: "Y mi lengua anunciará tu justicia y tu alabanza todo el día" (35,28). ¿Cuál debe ser el contenido del uso de la lengua? Por un lado, en las relaciones humanas, la lengua debe ser instrumento de justicia (37,30). Por el otro, en la espiritualidad, la lengua deba alabar a Dios (Sal 126,2). En el Salmo 15,3 se presenta como requisito para la persona santa, que habita en el monte de Yahvé, el buen uso de la lengua. El mal uso se equipara a hacerle mal al prójimo, difamándolo, hablando cosas negativas.

El mal uso de la lengua aparece entre los injustos y los pecadores (Sal 5,10). Una de las características del malvado, según el Salmo 10,7 es que "en su lengua encubre maldad y opresión", y esto se da con la intención de maltratar a los inocentes y a los pobres. El malvado pone su confianza en su lengua. Se basta de sus influencias para emerger en la sociedad. Con ella se vuelve jactancioso (12,4). Las lenguas de los enemigos son vistas como espadas agudas, en situaciones en que la víctima ora clamando justicia (57,4). Pero, en tanto espada, la lengua tiene doble filo. Ella misma puede hacer caer a los que la usan mal (64,8). El pueblo ora por protección, porque sabe que la lengua mentirosa es peligrosa y puede llevar a los inocentes a la muerte, tanto en los tribunales como en las rencillas cotidianas (109,2). Por eso, la invitación constante en el libro de los Salmos para practicar la justicia y así disfrutar de la vida es ésta: "Guarda tu lengua del mal y tus labios de hablar engaño" (34,13).

En el libro de los Proverbios, los paralelismos antitéticos se concentran en gran parte en el uso de la lengua. Las personas buenas y malas se diferencian entre sí por el uso que dan a este órgano del habla: "Hay hombres cuyas palabras son como golpes de espada, pero la lengua de los sabios es medicina" (Prov 12,19 RV 95). Para este libro, tanto la necesidad como la sabiduría se identifican en lo que dicen las personas (15,2). La tranquilidad del alma está relacionada también con lo que se dice y lo que se calla. Hay que aprender a hablar lo adecuado y también a callar cuando es pertinente (21,23). El libro invita a un buen uso de la lengua, el cual ayuda a suavizar conflictos y llevarlos a buenas soluciones (25,15). Se usa bien mediante la reprensión crítica y constructiva. La lisonja al otro tan sólo lo lleva a la desgracia (28,23). En síntesis, el recopilador de esta sabiduría popular afirma categóricamente que de lo que se hable o se calle dependen la muerte y la vida: "La muerte y la vida están en poder de la lengua; el que la ama, comerá de sus frutos (18,21 RV 95).

Además de la palabra hebrea, aparece también la palabra griega *Glossa* (glw/ssa), particularmente en la literatura deuterocanónica. En el Eclesiástico, Ben Sirá invita al uso sabio de la lengua, para superar la timidez: "porque hablando se muestra la sabiduría, y la inteligencia en la respuesta de la lengua" (Sir 4,24 BNP). A la vez, insta a tener cuidado en los atrevimientos de la boca (4,29). El mucho callar es peligroso, pero más hablar en exceso. La lengua puede destruir pueblos y ciudades amuralladas (28,14). Es más peligro-

sa que cualquier arma: “muchos cayeron a filo de espada, pero no tantos como las víctimas de la lengua” (28,18 BNP). La lengua trae precipitud, mediante ella cualquiera puede resbalar (20,18). Y la literatura sapiencial invita a poner un centinela en la boca, una cerradura en los labios para no caer a causa de la lengua (22,27). Por todo eso, se declara dichoso al que no resbala con la lengua (25,8). El pensamiento de este libro puede sintetizarse en la expresión de 5,13: “El hablar trae honra y trae deshonor, la lengua del hombre es su ruina” (BNP), por lo cual invita a no murmurar contra nadie (5,14). Y el epílogo eleva una oración a Dios agradeciéndole por librar al poeta de las malas lenguas (51,2ss).

Además de la perspectiva moral del uso de la lengua, es llamativa la presencia de los sordos y los mudos en Isaías. Dios hablará a Israel en lenguaje de tartamudos (28,11). Se anuncia que un rey de justicia logrará que la lengua tartamuda hable con soltura y claridad (32,4). Y en la escatología del Segundo Isaías se proclama que las personas en situación de discapacidad podrán invertir su realidad y la lengua del mudo podrá cantar (35,6).

2. El Nuevo Testamento

En el Testamento cristiano, la palabra *glossa* (glw/ssa) aparece 52 veces. Sigue la traducción del hebreo *Lashon*, y la concepción griega de la lengua como órgano fisiológico del gusto y del habla (Homero, *Odisea* 3,332), la facultad de hablar (Homero, *Odisea* 19,175; Herodoto I, 57) y un tema verbal que deba ser aclarado (Aristóteles, *Poética* 21,1457b, 1).

La referencia es múltiple en el Nuevo Testamento. Puede aludir a la lengua física como parte del cuerpo (Lc 16,24; Ap 16,10), el habla (Jn 3,18) o el lenguaje humano (Ap 5,9; Hch 2,11). En Apocalipsis aparece 7 veces en una expresión sumaria que suele incluir raza, lengua, pueblo y nación (5,9; 7,9), y señala la totalidad de los pueblos. Pero también puede referirse al fenómeno de la *glosolalia* o hablar en lenguas (Mc 16,17; 1Cor 12-14), y al uso sapiencial de la lengua.

En los evangelios Jesús se caracteriza por lo que dice y hace: “Vayan a informar a Juan de lo que han visto y oído” (Lc 7,22 BNP). Es caracterizado como “un profeta poderoso en obras y palabras” (Lc 24,19 BNP; cf. Hch 7,22). Su palabra es veraz y está de acuerdo con sus acciones. Sabe que crea el mundo a partir de sus palabras, y que estas palabras van sustentadas con obras. Jesús sabe usar la lengua con sabiduría y enseña a no juzgar, a cuidarse del mal uso de la lengua (Mt 7,1-5). Y concluye, en el Sermón de la montaña, invitando a poner en práctica las palabras dichas y escuchadas (Mt 7,26-29).

En Marcos 7, la palabra *glossa* aparece con relación a los milagros. Se cuenta que Jesús sana a un sordo y tartamudo al tocar su lengua: “se le abrieron los oídos, se le soltó el impedimento de la lengua y hablaba normalmente” (7,35 BNP). La lengua, en tanto órgano del habla, revela lo más íntimo del ser humano. La necesidad de que sea liberada muestra que ella puede estar sometida a lazos diabólicos. Pero al usarla Jesús y al liberarla, por ella se manifiesta el poder salvador de Jesús, tanto en los individuos como en la comunidad. En este sentido, este relato se parece a la poética de Isaías, en la que se anuncian tiempos mesiánicos, en los cuales los sordos y los mudos hablarán y su lengua será desatada.

Como señala Haarbeck (1990: 250), el centro de gravedad teológico del uso de la palabra “lengua” en el NT se encuentra en Hechos, donde aparece 6 veces; y en 1Corintios 12 y 14, donde aparece 17 veces. Este es un carisma del Espíritu Santo entendido como cumplimiento de las promesas hechas en la antigua alianza (1Cor 14,21; Hch 2,16) y como señal de la irrupción del tiempo de salvación.

El libro de los Hechos se concentra en el don de lenguas como la capacidad de hablar el mensaje de salvación en los idiomas de las personas que visitan Jerusalén para la pascua: “Partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, Judea y Capadocia, Ponto y Asia, Frigia, Panfilia, Egipto y los distritos de Libia junto a Cirene, romanos disidentes, judíos y prosélitos, cretenses y árabes: todos los oímos contar, en nuestras lenguas, las maravillas de Dios” (2,9-11 BNP). En este libro, el fenómeno de la glosolalia se contrapone a la versión veterotestamentaria de la torre de Babel en la que se intentaba con soberbia imponer un imperio y usurpar a Dios. Aquí los cristianos hablan las maravillas del reinado de Dios, y los pueblos los entienden en diferentes idiomas. Ha comenzado entonces la comunidad en torno a la justicia. A diferencia de lo que sucede en Corintios, en Hechos el hablar en lenguas aparece como la proclamación del evangelio en diferentes idiomas humanos, no en idiomas angelicales.

Pero en la literatura paulina se da un fenómeno diferente. Se trata de la lengua de los ángeles, que aparece en 1Corintios. Evidentemente consiste en un don sobrenatural, que implica un hablar desconocido y que debe ser interpretado por personas guiadas por Dios. Pablo es enfático en distinguir entre lenguas humanas y lenguas angélicas. Se refiere a las lenguas que no son comprensibles para las personas (13,1). Habla de “lengua desconocida” (*glossan agnoriston*, glw/ssan avgnw,riston 14,13) y “lenguas de los ángeles” (*glossan ton aggelon*, tw/n avgge,lwn 13,1). Este hablar en lenguas es el resultado de un estado de éxtasis y una forma de adoración personal. Entre los dones especiales que hay en la iglesia, incluyendo la profecía y la enseñanza, los milagros y la administración, también aparece el don de lengua (12,28). En el capítulo 14 Pablo habla de la necesidad de un intérprete de estas lenguas, con el fin de que las personas que no son de la comunidad no piensen que los creyentes están locos. Ya que esta forma de plegaria no es entendida por toda la comunidad, este don de lenguas no sirve para fortalecer a la comunidad (1Cor 14,5). Por eso se invita a usar este don de forma moderada.

En este sentido, comparando Hechos y 1Corintios, la *glosolalia* aparece en diversas formas en el NT. En este caso, estos dos textos pueden ser leídos como una diversidad de testimonios de las prácticas de las iglesias del primer siglo. Se sabe que había fenómenos similares en el mundo antiguo, como la profecía hebrea, la mántica griega y las prácticas chamánicas de África y América Latina, en la que se entra en éxtasis debido a una experiencia religiosa (Johnson, 1997).

Sin embargo, el texto que más se acerca a la concepción sapiencial y ética del uso de la lengua es Santiago. El autor de esta carta no se refiere al uso carismático que le da Pablo, sino al uso ético con relación a la justicia y a la integridad (Sant 1,26). El capítulo 3 inicia advirtiendo a la audiencia sobre los peligros de ser maestros, que lleva a la caída, y procede a hablar de la lengua, instrumento por el que muchas personas caen. De esta manera realiza una serie de comparaciones en las que se muestra que el dominio de la lengua manifiesta un dominio de sí mismo.

El texto es rico en intertextualidades. De manera similar a Proverbios 16,27 y a Eclesiástico 28,14.22, se compara a la lengua con un fuego pequeño que enciende un bosque gigante (Sant 3,5). Como Prov 10,19, señala que la abundancia de palabras trae abundancia de pecado (Sant 3,2). Al igual que en el Salmo 140,4, se compara la lengua con veneno letal (Sant 3,8). Y concluye, siguiendo las tradiciones del Sermón de la montaña (Mt 7,16), señalando el hecho de que de una especie no puede surgir otra, de la higuera no se produce aceitunas; ni de la vid, higos; lo mismo de la lengua, no se puede bendecir y maldecir (Sant 3,11).

Este último enlace permite ver, entre otras cosas, la profunda conexión que hay entre la carta de Santiago y el Sermón de la montaña. Ambos textos invitan a ser perfectos (Mt 5,48; Sant 1,4) y a pedir para recibir (Mt 7,7; Sant 1,5). Señalan que la persona creyente y comprometida con el reinado de Dios y su justicia es feliz (Mt 5,3-11; Sant 1,12). Indican que las cosas buenas provienen de Dios (Mt 7,11; Sant 1,17). Advierten el sinsentido de oír y no hacer (Mt 7,26; Sant 1,22). Consideran que la ley es perfecta y digna de cumplirse (Mt 5,17; Sant 1,25). Optan, junto a Dios, por los pobres y declaran que éstos son los herederos del reino (Mt 5,3; Sant 2,5). Ven que la verdadera ley es el amor (Mt 7,12; Sant 2,8). Invitan a una práctica de la misericordia como garantía escatológica (Mt 5,7; Sant 2,13). Aseguran que la fe sin obras no tiene ningún sentido ante Dios (Mt 7,21; Sant 2,14). Ven que la verdadera fe y la sabiduría dan buenos frutos (Mt 7,17; Sant 3,12.17). Consideran que el odio, el asesinato y el adulterio son pecados igual de contaminantes (Mt 5,22.28; Sant 2,11). Invitan a no juzgar (Mt 7,1; Sant 4,11), a no angustiarse por el mañana (Mt 6,31-32; Sant 4,14-15), a no acumular tesoros en la tierra (Mt 6,19; Sant 5,3), y a no jurar (Mt 5,34-37; Sant 5,12).

Esta última invitación conecta el tema de la lengua con las enseñanzas de Jesús. Si bien Jesús, en los evangelios, no usó la palabra lengua (*Lashon / Glossa*) en sentido moral, sí se valió de otras expresiones para referirse a la sinceridad e integridad de la palabra. En Mateo 5,33-37, el Galileo usa la palabra *omniño* (ovmnu,w; Jurar) como una invitación a la veracidad. Levítico 19,12 prohíbe todo juramento en falso. Números 30,3 y Deuteronomio 23,23 invitan a ser fieles a los juramentos. Para Jesús, la integridad de la palabra es un juramento suficiente: “Que la palabra de ustedes sea sí, sí; no, no. Lo que se añada luego procede del Maligno” (5,37 BNP). Por esto, la persona íntegra no necesita jurar. Y los espacios de la prohibición implican todas las esferas de la vida: el cielo (lo espiritual), la tierra (la vida cotidiana), Jerusalén (la liturgia religiosa), la cabeza (el propio cuerpo, el yo). Como señala Link:

Con eso se ataca la costumbre de los judíos contemporáneos suyos que trataba de evitar el abuso del nombre de Dios en los numerosos juramentos diarios por medio de un rodeo, sin caer en la cuenta de que, al acudir a otras instancias, tenían que habérselas de la misma manera con Dios mismo, que era el Señor de esas autoridades que se invocaban (Link, 1990: 399).

El uso ético de la lengua para Jesús implica, entonces, varios aspectos: (a) *veracidad*: si lo contado es cierto, entonces hay que decir que sí; si no lo es, entonces hay que decir que no; (b) *sinceridad*: que el sí y el no de la boca correspondan al sí y el no del corazón; (c) *solemnidad*: de forma que lo que se habla presuponga que en lo dicho ya Dios está presente (BJ, 1426). El creyente no tiene que indagar por la mentira detrás de las palabras y las relaciones, sino todo lo contrario.

3. La actualidad

La vida está mediada por la lengua. Todo lo que hacemos está cargado de lenguaje. Construimos sentido a partir del lenguaje. Los niños y las niñas aprehenden el mundo a partir del lenguaje. La misma fe es un proceso de significados del lenguaje. Por esto no está desacertado el autor bíblico cuando dice que la lengua afecta toda la rueda de la creación.

No sólo el reino del cuento de Carrasquilla es sensible al uso de la lengua. También lo son las comunidades cristianas, los movimientos sociales y las relaciones políticas. La historia de la Iglesia está cargada de experiencias en las que el lenguaje ha sido el detonante de grandes controversias, e incluso de matanzas. Muchos grupos de resistencia y

movimientos sociales han surgido a causa de comprensión de nuevos significados, como también se han disipado por discusiones llevadas en malos términos. Las relaciones políticas pueden ser constructivas o destructivas, de acuerdo al uso de la lengua que se le dé. Esto se hizo evidente en las disputas entre los gobiernos de Colombia y Venezuela a comienzos del siglo XX, donde la lengua funcionó como un factor de odio y separación, no sólo de visiones políticas, sino que también devino en regionalismos irracionales entre pobladores sencillos.

La lengua es nuestro instrumento de encuentro y puede servir para construir y destruir, para edificar y derrumbar. ¿Cómo la usamos entonces? ¿Sobre qué basamos nuestra sabiduría para discernir el uso más adecuado de la lengua?

Como señala Habermas (2002), todo encuentro humano se da a través del discurso, de la lengua, y todo discurso debe estar mediado por la ética y la racionalidad. De lo contrario, sin una mediación ética, no hay posibilidades de encuentro respetuoso con el otro. El encuentro con el otro, con la alteridad, implica el silencio, la suspensión del juicio, la posibilidad de que el otro sea y se manifieste tal como es. Pero también implica la crítica, la sospecha, la pregunta. Por eso es necesario un uso adecuado de la lengua, en el que cada sector de la sociedad se pueda manifestar, y a la vez pueda permitir que el otro se manifieste (Fornet-Betancourt, 1994: 13).

Para la liberación del otro es necesaria una mediación racional en el discurso. No se trata simplemente de aplicar una destructiva razón instrumental, sino permitir que las diferentes racionalidades emerjan en el encuentro con el otro, para que puedan dialogar en torno a puntos en común, construyendo entre todos y todas normas y reglas en común, que sirvan para el beneficio de la humanidad.

Esta es una racionalidad práctica, que busca normas en común, sólo justificables si son razonables para todos los afectados. Es decir, la lengua se debe usar para proteger la naturaleza, nuestra casa común; para hacer respetar la equidad de género; para sacar a la luz los derechos de los niños y las niñas. En este sentido, la lengua se convierte en instrumento de liberación, y no de destrucción.

Para lograr este encuentro entre culturas, géneros y especies es necesario un uso ético y racional de la lengua. La comunicación debe orientarse hacia la liberación humana. La lengua debe pensarse en torno a qué libera al otro, qué lo hace tomar identidad y convertirse en sujeto. De este modo la lengua debe ser pensada no solamente a partir de lo que se dice, sino de lo que se escucha. Gran parte de la clave del uso de la lengua está en el silencio, en “no hacerse todos maestros” en todo momento.

El problema del uso de la lengua es tan complejo en la actualidad, que se exigen “hechos y no palabras”. Sin embargo, para los antiguos, del hecho proviene la palabra. Como lo hace notar Corsani con respecto al uso de la palabra en el antiguo Israel:

La eficacia de la palabra se deriva – según J. Pedersen – de que es la expresión corporal de los contenidos del espíritu. El que dirige una palabra a otra persona transmite a su espíritu lo que ha creado en su misma alma; si es buena (por ej. una palabra de bendición), no hay que considerarla como un simple buen deseo de su parte, comparable a un cuerpo sin alma o a una caja vacía, sino que es más bien una palabra que crea algo bueno, que produce la felicidad de aquel a quien se dirige (Corsani 1990: 1371).

Quien sabe usar su lengua valora la identidad de las cosas y crea un universo coherente. Quién miente niega su propio ser y desmiente la sustancia de su alma. Por esto, se hace urgente retornar al mensaje de la literatura sapiencial tanto del Primer como del

Nuevo Testamento. Las personas buenas y malas se diferencian entre sí por el uso que dan a la lengua. La lengua de los sabios debe ser medicina. La tranquilidad del alma está relacionada con lo que se dice y lo que se calla. Por esto, si no se tiene nada constructivo, desafiante, ético y racional para decir, es mejor callar. Santiago invita a mejor no enseñar. Jesús es un ejemplo de la coherencia entre lo que se dice y se hace. Es mejor no jurar. Es preferible que las acciones sean palabras justas y eficaces. Esto no significa el mutismo total, pero sí un llamado a la veracidad, la sinceridad y solemnidad. Que nuestro “sí” sea sí, ético, racional y liberador. Lo mismo que nuestro “no”.

Bibliografía

- ALONSO Schökel, Luis. (2006). *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del Peregrino América Latina*. Adaptación del texto y comentarios: Equipo internacional. Bilbao: EGA/ Ediciones Mensajero.
- AUDI, Robert (Ed). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Edición española. Dirección: José Ángel Urrieta López. Bilbao: Desclée de Brouwer
- Biblia Reina-Valera 1955*. (1995). Miami: Sociedades Bíblicas Unidas.
- CARRASQUILLA, Tomás. (2008-I). *Obra Completa. Volumen 1*. Edición a cargo de Jorge Alberto Naranjo Mesa. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- CORSANI, Bruno. (1990). “Palabra”. En: Rossano, P., Ravasi G. y Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: San Pablo. , pp. 1371-1390.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Hacia una Filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI, 1994.
- JOHNSON, Luke Timothy. (1997). “Tongues”. En: *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- LINK, H.G. “Juramento”. En: Coenen, Lothar; Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hans. (1990). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II*. Traducción de Manuel Balash y otros. Salamanca: Sígueme, pp. 397-404.
- HABERMAS, Jürgen. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*. México: Taurus.
- HAARBECK H. “Glossa / Palabra”. En: Coenen, Lothar; Beyreuther, Erich y Bietenhard, Hans. (1990). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento III*. Traducción de Manuel Balash y otros. Salamanca: Sígueme, pp. 251-249

Juan Esteban Londoño
ayintayta@gmail.com

¿Oposición al proyecto de Dios?

Una lectura crítica del libro de Nehemías desde los artífices opositores

Resumen

El artículo intenta una lectura del libro de Nehemías desde aquellos personajes que se oponen al proyecto de reconstrucción de Jerusalén y Judá durante la época del retorno del pueblo judío a su tierra, auspiciado por los persas, después del destierro Babilónico. Para esto presenta la estructura del libro, describe su contexto histórico, caracteriza los personajes, compara los proyectos en contienda, relaciona el proyecto de los opositores con el proyecto del libro de Rut y realiza una aproximación hermenéutica desde la realidad colombiana.

Abstract

The article attempts a reading of the book of Nehemiah from those characters who oppose the project of reconstruction of Jerusalem and Judah during the time of the return of the Jewish people to their land, sponsored by the Persians, after the Babylonian exile. For this, it presents the structure of the book, describes its historical context, characterized the characters, compares the projects in contention relates the project opponents with Rut book project and makes a hermeneutical approach from the Colombian reality.

Introducción

Contrario a lo que piensan algunos¹, normalmente la Biblia es leída desde sus redactores finales, quienes introducen en el texto las figuras que protagonizan y que aparecen como modelos a ser imitados. Estas lecturas son las que han estimulado interpretaciones fundamentalistas. La idea del presente artículo es, pues, realizar una lectura desde los antagonistas, a quienes hemos denominado artífices opositores². El propósito es especialmente hermenéutico, pues se pretende resaltar las luchas de movimientos sociales alternativos en América Latina y especialmente en Colombia, al comparar estas luchas con las que libraron los enemigos de Nehemías.

A partir de este planteamiento pretendo responder a dos preguntas: Primera: ¿qué relación puede existir entre quienes se oponen al proyecto de Nehemías y Esdras y la propuesta que surge al interior del libro de Rut, como artífice de una sociedad alternativa? Segunda: ¿Hasta qué punto el accionar de quienes se oponen al proyecto de Nehemías es auténtico, y qué tendrían que ver, desde el punto de vista hermenéutico, con acciones similares en medio de los grupos alternativos en Colombia hoy en día, que luchan para que su voz sea escuchada y sus derechos reivindicados?

Para responder estas dos preguntas vamos a clarificar en una primera parte un esbozo general del contenido del libro; en un segundo momento identificaremos al interior de

¹ Véase por ejemplo CROATTO, J. Severino. "El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 23. Quito, RECU, 1996 pp. 9-10.

² Para la comprensión de la categoría "artífice", en oposición a la categoría "sujeto", véase CAÑAVERAL, Aníbal. *Andar en el Encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas Llaves y Claves*. Bogotá, CEDEBI, 2012, pp. 92-98.

este contenido, cuáles son los textos donde tienen presencia los opositores de Nehemías, quiénes son esas personas y cuáles son sus proyectos; en tercer lugar, se discute cuál sería el vínculo entre el proyecto de estos opositores y la propuesta que parece en el libro de Rut y, finalmente, estableceremos la relación hermenéutica existente entre esta problemática registrada en el libro de Nehemías y el conflicto colombiano en nuestros días.

1. El contexto

Israel cae bajo los babilonios en el 597. En el 538 Ciro, jefe guerrero y popular entre la tribu de los persas, conquista Babilonia. Con la conquista de Babilonia se anexó además Siria, Asiria y Palestina, que estaban gobernadas por Nabónides, rey babilonio. En el 529 muere Ciro y lo sucede Cambises, quien en el 525 anexionó Egipto al imperio. Gaumata, un usurpador, sucede a Cambises pero, este último es derrotado por Darío. Darío I, más conocido como Darío el Grande, consolidó el imperio creando una red de carreteras y un sistema de recaudación de impuestos. También expandió más el imperio, pero las guerras que mantuvo en las fronteras occidentales del imperio contra los griegos (499) no tuvieron el fruto esperado. Su hijo, Jerjes I, que fue entronizado en el 486, tampoco logró ninguna victoria contra los griegos. En el 465, Jerjes y el príncipe heredero Darío mueren asesinados en un atentado, tras lo cual sube al poder Artajerjes I. Esta es la época en que Nehemías tramita su regreso a Judá para encargarse de la dirección de la reconstrucción de las murallas y el templo en Jerusalén, que habían sido destruidos por los babilonios. Ahora los persas se ponen en control de Palestina y sus alrededores, a través de sus emisarios Esdras y Nehemías, lo cual genera resistencia entre los habitantes más influyentes de la región que querían recuperar el control³.

2. Un libro que se configura desde los intereses del imperio persa

Los textos bíblicos tienen su origen en conflictos donde se vincula estructura literaria y realidad social. Por eso se dice que el lenguaje, como medio de literatura es un código social, y que la literatura es una expresión social⁴. Por eso, en el libro de Nehemías, a pesar de que los redactores presentan desde el principio su enfoque a favor del imperio persa, no pueden ocultar la alternativa social que representan los(as) opositores(as).

El texto puede ser dividido en tres partes⁵: 1. El retorno y la reconstrucción con apoyo del rey persa (capítulos 1-7); 2. La ley como sustento del proyecto imperial persa (capítulo 8-10); 3. La imposición del proyecto persa en Palestina a pesar del esfuerzo de los opositores y su proyecto alternativo (capítulos 11-13).

En la primera parte, Nehemías viaja a Jerusalén (cap. 1-2). Luego se inicia la construcción de los muros en medio de la oposición (cap. 3-4); realiza una reforma social producto de la protesta de las mujeres y demás gente del pueblo, que sentían ser esclavos en

³ Para ampliación de esta información, véase MICHAUD Robert. *La literatura sapiencial. Proverbios y Job*. Estella (Navarra) Editorial Verbo Divino, 1995, pp. 15-60. También puede ser consultado GALLAZZI, Sandro. "Aspectos de la economía del segundo templo. No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Neh 10,40)". En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 30, RECU, 1998, pp. 55-72.

⁴ GOTTWALD, Norman. *La Biblia Hebrea. Una Introducción socio-literaria*. Barranquilla STP, 1992, p. 23.

⁵ Compárese este enfoque con el de KILPP, Nelson. *Esdras y Nehemías*. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*. Quito, RECU, 2005, pp. 131-141. Para la propuesta de estructura de Nehemías es importante anotar que este libro hace parte de la Obra Cronista que se configura como alternativa frente a la literatura sapiencial, a la altura del año 300 a.C. Para la discusión de si originalmente Nehemías hacía parte de un solo libro junto a Esdras, véase el artículo del propio Nelson Kilpp.

su tierra (cap. 5); concluye las murallas valiéndose de grupos de autodefensa (cap. 6) y repuebla la ciudad de Jerusalén (cap.7).

En la tercera parte, la ciudad de Jerusalén es repoblada (11,1-3), la población es inventariada en diversas listas, con resalte para el clero, expresado a través de un género literario propio de los documentos de la corte (11,4-12,26), se procedió a la dedicación de las murallas de Jerusalén (12,27-43) y se presentó un resumen de toda la época de Esdras y Nehemías (12,44 -13,3), mencionándose todavía las realizaciones de la segunda misión de Nehemías que recupera, de hecho, el espacio ganado en su ausencia por sus enemigos que pretendían, a nuestro juicio, instaurar un orden nacionalista y orientado por la propuesta de las sabias de Jerusalén en la época del Cantar de los Cantares y libros como el de Rut (13,4-31).

3. Los opositores y su proyecto como alternativa

3.1 *El registro de la oposición en los textos*

En el anterior apartado presentamos el contenido del libro de Nehemías a grandes rasgos. Hicimos también una especie de interpretación global de cada una de esas partes. El tema de los opositores es apenas uno de los muchos asuntos que saltan a la vista. Para intentar profundizar vamos a presentar los textos que plantean el asunto de los artífices opositores al proyecto persa en Nehemías. La primera mención que se hace de los enemigos es en Nehemías 2,10. Aquí, la manera como se califica la intensión de los opositores es tendenciosa: según los autores, a los opositores (Sambalat horonita y Tobías el siervo amonita) "les disgustó en extremo que viniese alguno para procurar el bien de los hijos de Israel" (Neh 2,10b). Luego, en 3,19 los opositores crecen en número, pues a Sambalat y Tobías se une Gesem el árabe. Ahora la acusación de los autores contra los opositores se interpreta como "escarnio" y "desprecio", de promulgar que la acción de reconstrucción era rebelión contra el rey. El número de los opositores sigue creciendo y lo peor es que ahora ya se habla de conspiración. Ya no se trata solamente de tres de los líderes más influyentes de la región, sino que la rebelión adquiere carácter de movimiento, pues ahora se unen "los árabes, los amonitas y los de Abdod" (Neh 4,7).

Como si esto fuera poco, el movimiento de oposición alternativa adquiere ribetes todavía más preocupantes para Nehemías y su gente cuando surge un "gran clamor del pueblo y sus mujeres contra sus hermanos judíos", pues habían tenido que pedir "prestado grano para comer y vivir", y habían tenido que empeñar sus tierras, sus viñas y sus casas "para comprar grano a causa del hambre"; habían tenido que dar sus hijos (as) en servidumbre⁶, sin posibilidad de rescatarlas porque sus tierras y sus viñas eran de otros (Neh 5,1-5; 9,36s)⁷.

La situación se complica todavía más porque el movimiento trasciende a los profetas y a un sector del sacerdocio. Esto tiene un peso simbólico fundamental porque ahora se trata de reñir contra elementos considerados sagrados, pues ¿qué es lo que hacen los profetas sino hablar en nombre de Dios, y qué hace el sacerdocio sino sustentar en nombre de Dios las estructuras políticas de una sociedad determinada? Pues ahí estaban también en ese movimiento de oposición la profetisa Noadías y otros profetas (Neh 6,14), y el sacer-

⁶ Para el análisis de esta problemática económica en el contexto del libro de Nehemías véase CROATTO, José Severino. "La deuda en la reforma social de Nehemías. Un estudio de Nehemías 5,1-9". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana no. 5-6. San José Costa Rica, DEL, 1990, pp. 27-37.

⁷ Esta situación es acorde con las denuncias del libro del profeta Isaías en su redacción pos-exílica. Para esta aproximación, véase CROATTO, José Severino. Isaías 1-39. Comentario bíblico ecuménico AT. Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1989, pp. 26-29.

dote Eliasib que le había otorgado un lugar en el templo a Tobías, aprovechando que Nehemías había ido a entregar informe de su acción al rey persa (Neh 13,4-14).

3.2. *¿Quiénes eran los(as) opositores(as)*

El primero y más importante es Tobías, que es un judío auténtico, a pesar que se trata de demostrar lo contrario. Hay razones: el hecho de ser amonita lo vincula con la familia del grupo abrahámico (Gen 19,30-38); su nombre es la abreviación de Yahvé; sus relaciones con la clase sacerdotal (Neh 13,4-5) y con la aristocracia de Jerusalén (Neh 6,17-19); su probado vínculo con los propios tobiadas, quienes extendieron el territorio amonita para crear la Amanítida, la cual estaba gobernada por Tobías en la época de Nehemías. El otro personaje opositor a Nehemías es Sambalat que era el gobernador de Samaria durante Nehemías, quien lo designa como “*joronita*” (Neh 2,10; 2,19; 13,28), es decir de Jorón, localidad cercana a Jerusalén. Este también es Yahvista, pues el nombre de sus hijos presenta una forma abreviada de Yahvé: *Delaiiah* y *Celeemiah*. Además su hija se casó con el nieto de *Eliasib*, sumo sacerdote de Jerusalén (Neh 13,28). Completan el cuadro de opositores los asdoditas, en cuya capital Asdod se encontraba el gobernador de la región de Filisteia, con presencia árabe, grupo vinculado con otro de los opositores de Nehemías, el gran jeque árabe Gesen (Neh 2,19; 6,1). En medio de estos pueblos árabe y filisteo, aparece también *Edom*, pueblo emparentado con Israel, pero además su archirrival histórico que también hace parte de este movimiento que ahora se opone a la influencia imperial de los persas, olvidando su apoyo a la invasión babilónica en el 597.

Es sintomático que el texto simplemente mencione a la profetisa Noadias y a los demás profetas como pertenecientes al grupo de los opositores (Neh 6,14). Aunque es lógico este ocultamiento, se puede inferir que esta profetisa bien podría pertenecer al grupo de mujeres sabias del pos-exilio y los demás profetas, tendríamos que buscarlos entre algunos de los post-exílicos, no precisamente profetas del templo como Ageo, sino aquellos que cuestionan a las élites de Edom e Israel con influencia de corrientes como la de Abdías⁸ o semejantes.

En conclusión, lo que hemos dicho es que existe en la época de Nehemías un gran movimiento que se opone a la reconstrucción de Jerusalén, no porque no quiera el renacer de la región, sino por la influencia imperialista que esta acción conlleva. Este gran movimiento estaba conformado no solamente por los que habían sobrevivido al destierro babilónico y algunos de los (as) que retornaron del exilio, sino por prácticamente todos los vecinos históricamente emparentados con Israel y aquellos que ya formaban parte de dicho movimiento, por su permanencia histórica en la región, como los habitantes filisteos del litoral. De este gran movimiento haría parte la propuesta de mujeres como Rut y otras como las mujeres del Cantar de los Cantares que inspiran la literatura sapiencial y literatura aún que se configura el en pos-exilio. Como parte de esta conclusión caracterizamos los proyectos en contienda en el siguiente cuadro:

⁸ SCHWANTES, Milton. Sobrevivencias: introducción a Abdías. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 35/36, Quito, RECU, 2000, pp. 169-174.

Tópicos	Proyecto oficial	Proyecto alternativo
<i>Representantes</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Rey persa - Nehemías (representante del imperio persa en Palestina) - Esdras (teólogo palestino a favor del imperio persa) 	<ul style="list-style-type: none"> - Tobías (gobernador de Transjordania) - Sambalat (Gobernador de Samaria) - Gesen (gobernador de Filistea)
<i>Sectores sociales aliados</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Sacerdocio - Militares - Trabajadores armados 	<ul style="list-style-type: none"> - Eliasib (sacerdote) - Noadías (profetisa) - Profetismo popular - Mujeres del pueblo - Sabias y sabios populares (Rut)
<i>Teologías legitimadoras</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Yahvismo oficial - Teología del culto 	Yahvismo popular (Dios liberador que los sacó de Egipto, y que no requiere de templo).

4. Develación del proyecto oficial

Mientras que en el anterior ítem fueron caracterizados los opositores y comparado su proyecto con el que detentaba Nehemías como representante de los persas, en el presente intentaré mostrar cómo este proyecto opositor logra develar esa estrategia de poder, junto a su “fortaleza” religiosa.

Como es apenas lógico, el texto del libro de Nehemías no describe todos los elementos que conformaba la propuesta del proyecto opositor y su lectura de esta propuesta es claramente negativa. Sin embargo, sí es posible identificar algunas pistas que nos conducen a la develación del proyecto oficial en cabeza de Nehemías. Lo primero que los redactores finales del texto señalan es que “Sambalat horonita y Tobías el siervo amonita, les disgustó en extremo que viniese alguno para procurar el bien de los hijos de Israel” (Neh 2,10). Apartándonos del sesgo interpretativo al interior de este juicio de valor pudiéramos fijarnos, más bien, en las razones de dicho “disgusto extremo”. La expresión en hebreo es *wayerah lahem rahah*. Lo que esa expresión significa, no es tanto que ellos se hayan disgustado, como dicen las traducciones, sino que ellos vieron este asunto como algo extremadamente negativo y la razón que se infiere es que en estos momentos Palestina es una región que está intentando salir adelante con sus propios recursos, pero ahora corre serio peligro de perder la autonomía relativa que habían logrado para quedar a expensa de las políticas del rey persa de manera definitiva.

Luego, más adelante, se hace todavía más clara la denuncia de los representantes del proyecto opositor contra Nehemías y su grupo, pues son tildados de “*melagim*”, esto es “desgraciados”, “desdichados”, “miserables”. A su entender lo que estos judíos estaban haciendo con su pretendida rápida reconstrucción de los escombros, se vendría a tierra con el paso de una zorra (Neh 4,3 RV). Esto era una metáfora para dar a entender que este proyecto, en general, carecía de la suficiente solidez como para perdurar y convertirse en una

respuesta de vida que respondiera a las necesidades y requerimientos de la población, tanto nativa como de aquellos que estaban regresando de la experiencia del exilio.

Un tercer hecho que devela, de manera explícita, el proyecto de Nehemías, se constata por la política militarista que adopta para responder a las críticas incontestables del proyecto opositor, para lo cual primero ora a Dios que sustenta dicha política (Neh 4,9). Es así como en las partes bajas donde estaban reconstruyendo, detrás del muro, armó al pueblo con sus armas domésticas (Neh 4,13) y además de la táctica de autodefensa que se impone a los trabajadores (Neh 4,18), militariza la sociedad (Neh 4,21-22) para garantizar que por las vías de hecho fuera garantizado el control absoluto de la población y la imposición por la vía armada de la propuesta política foránea.

Una cuarta evidencia desveladora del verdadero carácter del proyecto de Nehemías, se manifiesta en la denuncia del capítulo 5, que se convierte en gran clamor del pueblo y de las mujeres contra sus hermanos judíos: habían tenido que pedir prestado grano para comer y vivir; se habían visto obligados a empeñar sus tierras, sus viñas y sus casas para poder comprar grano y así alimentarse; incluso habían tenido que pedir prestado dinero, hipotecando sus parcelas, para pagar el tributo del rey; pero la denuncia no para ahí sino que además manifiestan que sus hijos y sus hijas habían sido empeñados (as) y ahora no tenían cómo pagar el rescate debido a que las tierras que les habían prometido, ya no eran de ellos (as), sino de los detentores del poder imperial (véase también Neh 9,36-37), a través de Nehemías que se presentaba como el gran benefactor, implementando reformas que a la postre no repercutieron en beneficio para la población (Neh 5,6-14).

5. ¿Hay un vínculo entre los opositores a Nehemías y el proyecto de Rut?

Hemos dicho que la llegada de Nehemías a Jerusalén se sitúa por el 445 a.C. Esta es la misma época en que se escribiría el libro de Rut⁹, que registra una respuesta concreta a Esdras y Nehemías que expulsaron a las mujeres extranjeras, basados en el seguimiento al naciente judaísmo (Esd 9,1-12; Neh 8,1-8; 9,2). Todos (as) sabemos que Rut se presenta como una mujer de ascendencia moabita, y mujeres como ella serían el foco de los ataques y las expulsiones deliberadas de estos dos personajes que siendo de origen judío, representaban los intereses del imperio de los persas. De manera por demás incoherente, con esta política basada en el imperio de la ley, Nehemías estaba garantizando la seguridad de los únicos extranjeros (los persas) que tenían licencia para ejercer control sobre una de las regiones más estratégicas de dicho imperio. Esta situación de persecución, de señalamiento y de acusaciones contra las mujeres extranjeras, una de las cuales sería el personaje de la historia de Rut, es muy semejante a la manera como es tildado Tobías y sus amigos, incluidos la profetisa Noadías, los demás profetas, las mujeres del capítulo 5 y el sacerdote Eliasib (Neh 13,4). Esta identidad entre Tobías y Rut está claramente probada por el origen amonita de Tobías. Rut, la moabita, y Tobías, el amonita, remontan su origen según la propia Biblia, al grupo abrahámico al cual pertenecía Moab y Amón, hijos de Lot con sus propias hijas (Gen 19, 30-38).

La identidad de propuestas coincide en la importancia de incentivar un modelo que no privilegia ni el templo, ni la corte del rey, ni el sacerdocio oficial con sus rituales que justifican y desconocen deliberadamente la esclavitud y la injusticia. Es sintomático que en el

⁹ MESTERS, Carlos. *Rute-uma história da Bíblia-pão, família, terra! Quem vai por aí não erra!* São Paulo, Paulinas, 1985, 92p. Véase también el artículo de LOPES, Mercedes. El libro de Rut. En: *Revista de interpretación Bíblica Latinoamericana* No. 52, Quito, RECU, 2005, pp. 69-77.

libro de Rut estas instituciones no tengan lugar en la propuesta social solidaria¹⁰ y tribal que propone y que no se conforma con ser vinculada de manera secundaria a los esquemas tributarios de la dinastía davídica propia de los redactores finales del libro (Rut 4,13-22).

Esta es la misma situación que no puede ser ocultada ni siquiera en el libro de Nehemías, cuyo redactor final es defensor acérrimo de estas instituciones que pretenden ser recuperadas como vigentes para la defensa de una estructura sociopolítica como la monarquía, que había fracasado estruendosamente. Esto es lo que se lee en Nehemías 13,4-9, donde el sacerdote Eliasib otorga un lugar a Tobías al interior de los atrios del templo, en ausencia de Nehemías. Es el intento de convertir el templo en un lugar solidario, quitándole la función de recaudador de tributos, para transformarlo en un espacio eje de economía solidaria, al estilo de la propuesta del profeta Malaquías en su redacción más original (Mal 3,10)¹¹.

Ahora bien, ¿En qué consiste el proyecto alternativo de Rut?

El proyecto de Rut está claramente expuesto a lo largo de su libro. Señalamos cuatro elementos fundamentales que forman parte esencial de este proyecto:

1. Retorno a la tierra que había sido dejada por problemas de hambre (Rut 1,1.6-22). El retorno a la tierra implicaba que quienes se habían quedado, el remanente, pudieran ahora sí disfrutar de la tierra como propia. También los que regresaban del cautiverio lo hacían para recuperar lo que habían perdido y reconstruir sus familias, pero no para trabajar como esclavos al servicio del rey como se describe en Nehemías 5.
2. La recolección atrás de los segadores demarca la importancia de hacer valer el derecho de los pobres de la tierra que había quedado establecido en el Deuteronomio (Rut 2,1-22; Deut 15,7-11).
3. Era fundamental, en dicho proyecto, cumplir la ley del rescate para garantizar la posesión de la tierra, el futuro de la familia y del propio pueblo (Rut 4,1-12; Lev 25,1-25).
4. Hacer de la solidaridad y del cumplimiento de las leyes tribales el fundamento cotidiano del pueblo y darle preponderancia al Yahvismo popular, yendo más allá de las instituciones de la monarquía como el templo, el sacerdocio, los sacrificios, que no son mencionados en el libro, o dándoles un uso diferente como en Nehemías 13,4-9, donde Eliasib otorga a Tobías el templo para actividades diferentes a los tributos, ofrendas y sacrificios.
5. La gente considerada extranjera, pero que se integraba al proyecto de Israel debía ser considerada parte del pueblo. Las mujeres extranjeras como Rut, que quisieron regresar para trabajar por el proyecto del nuevo Israel, debían ser rescatadas e integradas a la familia del pueblo de Dios. Esto también debía valer para hombres como Tobías y sus seguidores (Is 56,3.6-7)¹².

En conclusión, se demuestra el vínculo entre quienes se oponen al proyecto de Esdras y Nehemías y la propuesta de Rut, no solamente por la vía de la identidad y la ascendencia de los personajes, sino por la vía del contenido de la propuesta: ambos (as) resisten al

¹⁰ Para un estudio en esta perspectiva, véase MENA LÓPEZ, Maricel. *A Força da solidariedade. O livro de Rute numa perspectiva negra y feminista*. Sao Paulo, Cuadernos bíblicos, KOINONIA, 1995.

¹¹ Véase mi artículo "¿Casa del tesoro o casa de la provisión? Una lectura de Malaquías 3,10". En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 50. Quito, RECU, 2005, pp. 40-43.

¹² Para ampliar esta información sobre el proyecto de Rut, véase MESTERS, Carlos. Rute. Comentário Bíblico. Petrópolis / São Leopoldo. Editora Vozes/ Editora Sinodal, 1986, 67p.

imperio de turno y para ambos (as) el templo debería tener una destinación diferente que los rituales y el recaudo de tributos y estar más al servicio de las causas de la retribalización y la solidaridad con los (as) excluidos (as) y pobres de la tierra. Hay, sin embargo, en Tobías y en Rut dos maneras diferentes de enfrentar la propuesta imperial: mientras que Tobías confronta, en Rut se plantea una propuesta concreta de sociedad. Probablemente los dos tipos de acción son complementarios y necesarios a la hora de echar a andar una propuesta articulada de transformación al interior de una sociedad determinada.

6. Su conflicto, nuestro conflicto

No siempre es posible relacionar los conflictos que aparecen en la Biblia con nuestros propios conflictos. Esa sería, en parte, una de las tareas de la hermenéutica bíblica. Si ya la propia hermenéutica contextual nos ofrece una gran dificultad al tratar de colocar los textos en sus lugares sociales e históricos, cuánto más si pretendemos que la Biblia ilumine las situaciones conflictivas propias del intérprete actual. Esa ha sido una dificultad de la lectura popular y comunitaria de la Biblia, porque si en muchas ocasiones se dificulta la interpretación de la realidad propia, cuánto más las realidades representadas en los textos bíblicos. A pesar de la importancia de reconocer esta dificultad, sigue siendo fundamental que no hagamos una lectura bíblica que caiga en el vacío y que no responda a las emergencias propias de nuestra fe y de las problemáticas que encarna nuestro pueblo, del cual todos formamos parte. En el contexto de los esfuerzos de la llamada hermenéutica de la liberación se afirma que “se trata de una hermenéutica que se sitúa coherentemente en el ritmo de la transformación social, aunque no se reduzca a ella. No es propiamente un nuevo método exegético, pero sí una nueva forma de comprensión del texto a partir de una fe vivida en un contexto de liberación”¹³. Si esta es nuestra opción de lectura, tendremos que leer la Biblia siempre en la óptica de la marginalidad y desde lo desechado y vituperado, tanto en la Biblia como en nuestro contexto social.

En la óptica de lo anteriormente dicho, la pregunta a propósito del presente artículo es: ¿hasta qué punto la problemática generada por el proyecto de restauración de Esdras y Nehemías puede contribuir a sugerir salidas a las problemáticas propias del conflicto colombiano en nuestros días? Podríamos partir de la identificación de algunas situaciones comunes entre el conflicto de Tobías y su grupo frente a Nehemías y los persas, y los alzados en armas y el gobierno colombiano. Me parece que este ejercicio de encontrar categorías comunes entre los conflictos que presentan los textos bíblicos y nuestros propios conflictos no está claramente expresado en la llamada hermenéutica de la liberación ni en la lectura popular y comunitaria de la Biblia.

¿Cuáles serían, entonces, estas categorías de análisis que pueden resultar comunes? Guardando las proporciones, podemos hablar de unas estructuras establecidas tanto en la época de Nehemías como en nuestra sociedad colombiana que, desde la óptica de quienes las detentan, necesitan ser defendidas para lo cual se hace necesario la inversión de la mayor cantidad del presupuesto disponible sin importar que repercuta en el sacrificio socio-económico de la población. Otra de las categorías que pueden caracterizar un análisis hermenéutico con elementos comunes es el uso y comercialización de armas a favor de ejército y grupos de autodefensa (Neh 4,17-18) que pretenden defender las estructuras establecidas al servicio de intereses, no solamente nacionales sino de grupos económicos

¹³ VELEZ, Neftalí. “La lectura Bíblica en las CEB’S”. En: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana No. 1. San José Costa Rica, Editorial DEI, 1988, p. 8.

extranjeros que se valen de la población nativa para hacer crecer sus negocios. Junto a estos elementos bélicos que arman la población contra sus propios hermanos y hermanas, subyace una política de relaciones internacionales que se implanta a nombre de la seguridad nacional y del grupo en el poder, que tiende a favorecer los intereses económicos y políticos de este grupo que detenta el poder y que se especializa, por intereses propios, en la defensa de los intereses de una potencia o varias potencias extranjeras a nombre de la prosperidad del país o de la patria.

Esta seguridad nacional, bien controlada por el grupo en el poder, es la que garantiza, entonces, la celebración de acuerdos económicos para favorecer la reconstrucción de infraestructura y supuesto intercambio comercial ventajoso, a cambio de apoyo político y aumento de impuestos a la población, lo cual incrementa el desequilibrio cada vez más inequitativo y hace crecer la brecha de dependencia a favor de la potencia, que paulatinamente aumenta su presencia militar y su influencia cultural avasallante.

Estos elementos profundamente arraigados en la conciencia de la población, van generando el crecimiento de la conciencia de un grupo, de todas maneras minoritario, y que a pesar que se sostiene en la resistencia, no llega a contar con recursos necesarios para revertir a su favor, y a favor de la población "alienada", la situación que cada vez se endurece más y se hace más infranqueable, aumentando sus niveles de violencia y represión a nombre de los intereses nacionales y de los grupos de poder establecidos. Esta situación de endurecimiento de la represión oficial obliga al grupo de la resistencia a valerse de mecanismos poco populares, a cometer errores estratégicos y/o a girar en torno a simplemente sostener los niveles de resistencia. Se puede convertir en un círculo vicioso que transforma la lucha en una simple posibilidad de subsistencia, incapaz de trascender hacia el establecimiento de la sociedad de antaño, y que va perdiendo espacios de credibilidad y estancamiento en el apoyo de las masas captadas cada vez más por los "encantos" y "ofertas" del establecimiento oficial.

Este intento de prueba de categorías comunes como criterio de análisis hermenéutico bien puede servir para cualificar mejor y facilitar los esfuerzos de la lectura popular y comunitaria de la Biblia por hacer eficaz la aproximación al texto bíblico, de tal manera que se haga todavía más contundente la interpretación y genere mayor impacto en la posibilidad de de-construir las crecientes relaciones de injusticia social y reconstruir los tejidos a partir del fortalecimiento de las relaciones entre el mayor número de fuerzas positivas posibles comprometidas por encarnar, de manera más coherente, el evangelio de nuestro maestro Jesús de Nazaret.

¿Qué salidas pacíficas pueden ser propuestas para el conflicto colombiano a partir de la lectura de Nehemías desde los artifices opositores?

1. Encontrar estrategias para el desarme de toda la población, incluido grupos alzados en armas, establecer fuerzas de paz en las fronteras y crear una policía cívica al estilo de Costa Rica.
2. Generar propuestas concretas para integrar en el gobierno a las fuerzas opositoras y a los proyectos gubernamentales de empresa y empleo para las comunidades marginadas.
3. Destinar la mayor parte de la ayuda internacional, vía gobierno, para impulsar el movimiento social (Neh 5,10-12).
4. Generar una política efectiva de retorno de la población desplazada a su tierra y garantizar apoyo económico para que puedan hacerla productiva.

5. Invitar a las iglesias a convertir cada vez más sus templos en centros de ayuda humanitaria y espacios para que la vivencia de la espiritualidad contribuya a la cientización, a la actitud crítica, vía propuestas de paz y justicia social (Neh 13,4-5).

Conclusiones

1. Nuestro ejercicio comenzó por presentar una interpretación de cierto aspecto de la estructura literaria del libro de Nehemías, enfocándola desde la óptica de los artífices opositores frente a la propuesta central del libro que favorece la incidencia de la propuesta del imperio persa en Palestina en la época del retorno de los judíos a su tierra, después del destierro ejercido por los babilonios.
2. El análisis de esta estructura nos llevó a identificar aquellos textos que registran el grupo de los artífices opositores y a otorgarles un reconocimiento crucial en la dialéctica interna de la obra de Nehemías. Fueron valorados como un movimiento que contribuye a generar conciencia en las clases populares, donde también participan profetas, profetisas, sacerdotes, mujeres y un sector importante del pueblo en general.
3. El grupo de los artífices opositores a la propuesta de reconstrucción de Jerusalén y de la nueva provincia persa fueron caracterizados como personas de gran influencia en la región, que tenían como propósito impulsar una reforma de nacionalismo autónomo que no contara con el auspicio político de los persas.
4. La propuesta liderada por Tobías y su grupo guarda especial identidad con el auge que tuvo en el pos-exilio una corriente de sabios y sabias de la cual participaba mujeres como la que presenta la novela de Rut y las mujeres del Cantar de los Cantares y del libro de los Proverbios. En ese grupo influyente de sabios y sabias también confluía el profetismo popular al cual pertenecían profetisas como Noadías.
5. Las categorías hermenéuticas propuestas para el cualificar el análisis de la realidad a propósito de los contenidos estructurales del libro de Nehemías establecen una relación que puede ser creativa y determinante para cualificar el trabajo de la lectura popular y comunitaria de la Biblia. Estas categorías son: 1. Una estructura política establecida, que desde la óptica de quienes la defienden, requiere ser defendida; 2. Resistencia ejercida por un grupo minoritario pero con suficiente influencia y propuesta de alternativa sociopolítica; 3. Incremento de la autodefensa por parte del grupo que detenta el poder para garantizar ciertos niveles de seguridad; 4. Celebración de acuerdos económicos para favorecer la reconstrucción de infraestructura y supuesto intercambio comercial ventajoso a cambio de apoyo político y aumento de impuestos a la población; 5. Aumento de la presencia militar e influencia cultural avasallante; 6. Pérdida del horizonte ideológico del grupo de resistencia y decaimiento de la propuesta alternativa que repercute en el repunte de la política oficial y aumento de la represión y la violencia.
6. El estudio de la Palabra de Dios, vía lectura popular y comunitaria de la Biblia, debe propender cada vez hacia propuestas para la búsqueda de salidas pacíficas al conflicto colombiano.

Seguidoras coherentes, desde galilea hasta Jerusalén

Resumen

Este artículo ofrece una pista para abordar el Evangelio de Marcos: la coherencia de las mujeres en su fe. A pesar de que el evangelista no parece estar interesado en reconocer la autoridad y misión de las discípulas, es evidente desde el comienzo hasta el final del Evangelio el testimonio de fe auténtico de las mujeres, expresado en servicio, entrega, compromiso y solidaridad, hasta correr riesgos al igual que su Maestro. Desde Galilea hasta Jerusalén siguen a Jesús, y le sirven; son portadoras de dignidad, inclusión y libertad para ellas y para su pueblo. Estas mujeres superaron el respeto humano, las prohibiciones de la ley, todo obstáculo y prejuicio para ir en pos de Jesús, quien las valoró, dignificó e incluyó como auténticas discípulas en su misión. Ellas fueron capaces de romper silencios, desafiar los obstáculos que impedían su dignidad y abrir posibilidades de ecumenismo, inter-culturalidad y diálogo inter-religioso.

Abstract

This article provides a clue to address Mark's Gospel: the coherence of women in their faith. Although the evangelist does not seem interested in recognizing the authority and mission of the disciples, is evident from the beginning to the end of the Gospel, the testimony of women's authentic faith, expressed in service, commitment, engagement and solidarity to take risks as their Master. From Galilee to Jerusalem follow Jesus and serve him, are carriers of dignity, inclusion and freedom for themselves and their people. These women overcame human respect, the prohibitions of the law, all obstacles and prejudice to go after Jesus who valued them, dignified and included as authentic disciples in their mission. They were able to break silences, challenging obstacles to their dignity and opened possibilities of ecumenism, inter-cultural and inter-religious dialogue.

1. Ellas demuestran una fe coherente

Al leer con detenimiento el evangelio de Marcos, descubrimos la coherencia de las mujeres en su fe desde el principio hasta el final. Ellas expresan su talante espiritual con obras de amor, servicio, entrega, solidaridad a la manera del Maestro. A pesar de que Marcos sólo parece reconocer su misión discipular en la pasión, al estudiar con profundidad este Evangelio en clave de mujer, y desde el análisis de las estructuras androcéntricas - patriarcales, se evidencia en varios textos la afirmación de fe íntegra de muchas mujeres. Marcos fue consciente de los condicionamientos y problemas que ellas enfrentaron, predominantemente, con la audiencia gentil (Mc 13,17; 5,25-34; 7,24-30) y de sus esfuerzos por ser incluidas.

Aun cuando algunos textos de mujeres pueden ser más literarios que históricos como el de la viuda y posiblemente el de la unción en este evangelio¹, según últimas investigaciones esto no le resta importancia a las discípulas ejemplares, quienes continuaron la misión y el ministerio de Jesús hasta las últimas consecuencias, a diferencia de los doce, quienes son criticados repetidamente por su falta de fe y comprensión (Mc 4,40; 6,52).

¹ MacDonald demuestra que un suceso no necesita ser "real" para lograr un mensaje que anime o libere a las mujeres. En: página web. Amy-Jill Levineon. 2004. pp. 24-25.

Para Schüssler, son las mujeres discípulas quienes manifiestan fidelidad a Jesús en Marcos, no los doce². En su misión, ellas demuestran ser discípulas coherentes, ejemplares, arriesgadas y tuvieron su lugar entre las/los animadores(as) del movimiento de Jesús en Palestina³. Siguen a Jesús y le sirven (hvkolou,qoun auvtw/ | kai. dihko,noun), fieles desde Galilea, han subido con Él a Jerusalén (Mc 15,40-41), no lo abandonaron en el momento más crítico (Mc 14,50) como los doce (Mc 14,66-72), ni lo negaron; estuvieron presentes en el momento de la crucifixión y muerte.

Ellas están con Jesús, pertenecen a su verdadera familia, porque escuchan la Palabra y la cumplen (Mc 3,31-35), reciben sus enseñanzas y las practican (Mc 9,35; 10,43), se identifican de muchas maneras con él: en el servicio, en la solidaridad, en la humildad. Son discípulas de gran valentía que le siguieron desde el comienzo de su misión, hasta el final (Mc 15,40-41). La contemplación de la palabra les ayuda a lograr esta coherencia en su vida.

Podemos evidenciar que las mujeres discípulas fueron fieles y radicales en su opción de fe; ellas superaron el esquema gastado de honores que proponía la cultura del momento y asumieron con valentía el camino de la debilidad, la cruz, el sufrimiento, rasgos determinantes para Marcos en el discipulado. En los escritos pascuales es donde se percibe con mayor fuerza su compromiso hasta el final (Mc 15,40); ellas lo siguen de Galilea a Jerusalén. La coherencia en el discipulado, según el evangelio de Marcos, consiste en estar dispuesto(a) a correr la misma suerte del Maestro, a servir y asumir la cruz, el sufrimiento, la muerte. Ellas fueron capaces de ofrecer su don, gracias a la fe que les animaba, por eso vale la pena rescatar el testimonio de estas mujeres y su coherencia hasta las últimas consecuencias.

2. Una servidora al estilo de su Maestro (Mc 1,29-31)

La escena en referencia se realiza en la casa de Simón, un espacio de dominación patriarcal en esa época, no de igualdad y liberación para las mujeres. Al interesarse Jesús de su situación impotente por falta de apoyo, por la marginación a causa de su género y enfermedad, le da la mano, le ayuda a levantarse y liberarse. Jesús, con su actitud, denuncia las estructuras de dominación que se consolidaban desde la casa. La frase utilizada en el griego es *geiren auvth.n* (la levantó). El verbo 'levantar' indica también el gesto de quien ha resucitado. De hecho, un poco antes, ella yacía en su lecho. La suegra de Pedro es una mujer "restablecida" en su dignidad e integrada a la comunidad.

En Marcos 1,31 se utiliza la expresión "les servía" (dihko,nei auvtoi/j). Diakonía (diakoní,a) es el verbo propio del discipulado. Este servicio podemos entenderlo muy bien en Marcos. Jesús no ha venido para ser servido sino a servir y dar su vida (Mc 10,45), y lo que definitivamente ha hecho en su vida es servir, aun en la cena. Así se identifica con la mujer que sirve a la mesa. Las mujeres que han subido a Jerusalén con él, le seguían y también le servían. Estos dos verbos son propios del discipulado (Mc 15,41).

La suegra de Pedro manifiesta lo típico del discipulado: el servicio, actitud privilegiada del amor de Dios, que deben tener los seguidores al igual que Jesús, el servidor por excelencia (Mc 10,42-45; 15,41). Jesús invirtió el servicio en expresión de solidaridad, ya que este podía tener en su época connotación humillante.

Esta mujer expresa con su actitud la comprensión de la fe que ha acogido. Su servicio no puede ser considerado un simple trabajo doméstico o servil, sino un ministerio

² Schüssler, 2011, pp. 94-95.

³ *Ibidem*, p. 95.

mesiánico que se origina al vincularse a la nueva familia de Jesús⁴. En el inicio de la obra eclesial en Marcos, ella descubre el valor del servicio mutuo en medio de la sacralidad del sábado judío. Este texto está en consonancia con Mc 15,40-41, donde María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé le seguían y les servían⁵.

A los discípulos se les dificultaba entender el significado del seguimiento; no fue un aprendizaje fácil para ellos, a pesar de las enseñanzas de Jesús a través de palabras y hechos (Mc 9,33-35 y 10,35-44); piensan en el poder, compiten por los primeros puestos, mientras las mujeres realizan su servicio mesiánico.

3. Elogio a la fe arriesgada de una mujer excluida (Mc 5,25-34)

Esta mujer sin nombre y enferma de hemorragias toma la iniciativa de acercarse a Jesús, lo toca a pesar de la prohibición de la ley⁶ del templo, en su situación de hemorragia permanente. Su fe la conduce a dejar todo miedo, a romper ataduras de opresión y a tocarle, aun cuando corriera el riesgo de ser descubierta. En este lenguaje de los cuerpos se comunican energías sanadoras y se siente libre para expresar su palabra, su decisión de seguir a Jesús y acoger el reino⁷. Ella no expresa su necesidad ni suplica, sólo cree y espera en medio de una sociedad y cultura androcéntrica, donde no cuentan los enfermos, los impuros, a quienes se discrimina, victimiza y excluye. En esa misma sociedad que la discrimina, ella se llena de fuerzas para recuperar vida, dignidad y liberación para todas y todos. Su enfermedad y ganas de vivir, de recobrar su dignidad como persona y mujer, hacen que venza todo respeto humano, deje el miedo que la paraliza, desafíe las estructuras legales y recobre su palabra, aspecto importante de su dignidad para expresar toda la verdad y recuperar su historia.

En esta acción profética denuncia la esclavitud a la que somete la institución judía al pueblo, especialmente a las mujeres, anuncia que es posible la liberación si el pueblo se decide a romper con toda atadura y adherirse a Jesús y el Reino⁸.

Esta mujer se identifica con Jesús, porque asume su mismo camino en su calidad de Siervo de Dios (Is 52,13-53,12): discriminada por su origen (Mc 6,1-6), victimada por parte de las autoridades socio-políticas y religiosas (Mc 2,23-27; 3,1-6.22), excluida de la comunidad-pueblo (Mc 14,1-2,45; 15,47)⁹. Ella, al acercarse con fe y decisión de seguirle, se libera de su mal, recobra dignidad y sienta un precedente para otras mujeres que se encuentran en la misma situación.

Jesús no sólo la visibiliza y entabla una relación cercana con ella, sino que la incluye al llamarla "hija" y la elogia por su fe: "Tu fe te ha salvado, vete en paz y queda sana de tu enfermedad" (v. 34). Por su fe arriesgada queda sana, restituye su pureza, es incluida a la comunidad y enviada. Su decisión le trae bendición y plenitud de vida.

⁴ Pikasa, 2005, p. 1.

⁵ Los verbos 'seguir' y 'servir' son propios del discipulado.

⁶ Según Lev 15,25-27, ella está catalogada no sólo como impura y fuente de impureza por la ley socio-cultural de Israel, sino como transgresora.

⁷ Aguirre, 2000, p. 107.

⁸ La adolescente e hija del centurión está vinculada a este texto, las dos están unidas por la misma suerte y dolor: su condición de niña hecha mujer le hace experimentar la muerte. La presencia de los discípulos Pedro, Juan y Santiago representa la comunidad de fe donde cesan estas situaciones desventajosas, las discriminaciones y se experimenta gran alegría por la nueva forma de vida, que ayuda a levantar y liberar a las personas de tantos males.

⁹ Página Web. El obispo Julio. Las mujeres en el Evangelio de Marcos. Disponible en <http://diversidadcristiana.blogspot.co> 2010. Estudios Bíblicos, género. Diversidad Cristiana. Montevideo.

4. Madre de la fe en tierra extranjera (Mc 7,24-30)

El diálogo entre Jesús y la mujer sirofenicia se encuentra en el centro de la obra marcana y tiene su función significativa en la enseñanza. Temas como la fe, el discipulado, la inclusión de las y los gentiles, la identidad de Jesús son claves en el texto.

Sus palabras y la actitud de rodillas (v. 25), hacen que sea más profundo el significado del título "Señor" (v. 28), quien revela que comprende las palabras de Jesús, en contraste con los discípulos que no entienden su enseñanza.

Su condición pagana (helenista-sirofenicia) no le impide acercarse y pedirle el favor a Jesús para su hija enferma (v. 26). Esta mujer se destaca por su fe y humildad, su diálogo con Jesús aclara de manera admirable el centro de todo el capítulo 7 de Marcos, precisamente en el que se aclaran las tradiciones judías en medio de los gentiles para manifestar, que definitivamente, Jesús vino para todas y todos.

A pesar de que Jesús, se resiste de entrada a concederle lo que pide para su hija, con la dura expresión: "el pan de los hijos no puede ser tirado a los perritos", ella logra ampliar la mirada y el círculo de Jesús para que comparta la casa, la mesa y el pan de los hijos. Ella no se da por vencida frente al insulto, sino que acepta las palabras de Jesús y las invierte: "los perritos comen debajo de la mesa las migajitas de los hijos" (v. 28). Esta mujer anónima argumenta con altura teológica sobre la inclusión de los gentiles al acceso a Dios, a la necesidad de que todos y todas participen del poder salvífico que no tiene fronteras. Jesús no solo acepta su argumento sino que le concede el favor de la curación de su hija, por sus palabras y actitudes que reflejan una fe auténtica. El evangelio de Mateo destaca la fe de esta mujer (Mt 15,28).

La mujer sirofenicia consigue su inclusión en el movimiento de Jesús sin renunciar a su identidad étnica, y racial, acaba con las barreras aparentemente infranqueables que la separan de Jesús. Así vemos realizado el milagro de «expulsar demonios» de las mujeres y de las niñas, y de todo lo «diferente» al imaginario y a la religión de turno. Solo la auténtica fe puede expulsar esta clase de demonios que aíslan y separan.

Gracias a su fe y reclamo ella no solo forjó un futuro nuevo de libertad para su hija, sino que se constituyó en "la madre ancestral apostólica del catolicismo mundial defendiendo la inclusión de gente de diferentes religiones, culturas y razas. Ha logrado poner una mesa a la cual todos y todas están invitados y debajo de la cual nadie tiene que suplicar migajas"¹⁰.

5. Una viuda pobre solidaria (Mc 12,38-44)

Esta mujer pobre está en medio de los escribas que representan el poder del templo y sus aspiraciones en esa época (v. 38-40), y las prácticas que de allí se derivan: "devoran las casas de las viudas con pretexto de largas oraciones" (v. 40).

Ella es viuda y pobre, entiende la fe como don, construye gratuidad, solidaridad al pensar en los demás, dar desde lo que tiene y colocarse en las manos de Dios. Su condición de viuda la sitúa en un estado de vulnerabilidad y desprotección, propiciada por las estructuras patriarcales. Con mucha frecuencia las mujeres eran objeto de explotación, inseguridad social, rechazo, maltrato. No tiene dinero y silenciosamente ofrece dos moneditas de cobre (v. 42b), que equivalen a menos de un cuarto de denario, esto no alcanzaba para comer. Un denario equivalía al pago de un jornal de trabajo en los empleos más comunes.

¹⁰ Schüssler, 2011, p. 178.

Con este recurso retórico literario Jesús da una enseñanza: la visibiliza en lo que hace y la pone como ejemplo, denuncia el pecado de quienes controlan las instancias legales y se aprovechan de los más pobres despojándolos de sus propios bienes, en particular de las viudas que carecen de cualquier derecho de representación. La denuncia incide sobre el manto de legalidad con el que los letrados encubren sus injusticias. Al mismo tiempo propone a esta pobre viuda como modelo de solidaridad, justicia y generosidad. Con su precaria contribución al templo la mujer viuda cumple con los requisitos económicos que al menos en teoría deberían servir para socorrer a las personas pobres. Ella es puesta por Jesús como un signo de Dios, capaz de cimentar dignidad, a pesar de la precariedad económica en la que se encontraba junto con su familia. Ella, con su gesto solidario que surge del amor, da muestra de fidelidad a Dios, de integridad y auténtica espiritualidad, y se constituye en manifestación de la presencia de Dios.

La viuda pobre aparece en este Evangelio identificada con Jesús al dar generosamente lo que posee y ofrecerse por los demás como él lo hizo (Mc 10,45). Así, las mujeres testifican un discipulado desde la fe comprometida con el poder dador de vida de Jesús en la entrega hasta las últimas consecuencias.

Struthers considera este texto como “parábola autobiográfica de Jesús”. La autora explica cómo las mujeres son, quizá, especialmente las más apropiadas para iluminar el sentido del seguimiento, porque en la comunidad marcana ellas se encontraban en mejor posición para vivir con intensidad el mensaje que entre otros seguidores: “los primeros serán los últimos y las últimas las primeras” (Mc 10,31)¹¹

6. Derroche de amor en una discípula arriesgada (Mc 14,3-9)

En este texto encontramos el homenaje que rinde una mujer anónima a Jesús, su gesto profético al ungirle en la cabeza con perfume de nardo puro, de mucho valor, como se hacía con los reyes. Esto se da en un contexto cercano a la pascua, que hace pensar en la unción para la sepultura, como lo explicita el mismo Jesús en el texto: “Esta ha hecho lo que podía; porque se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura” (v. 8). Los profetas ungían en la cabeza cuando entronizaban a los reyes; este detalle está indicando que ella reconoce a Jesús como Mesías, sabe a quién sigue, es la discípula que conoce bien quién es su Maestro.

El perfume es un símbolo del amor que profesaban las discípulas y discípulos a Jesús en la comunidad¹². Al ser abundante y costoso da a entender la calidad del discipulado de ella. Lo que esta mujer hizo es bastante criticado, hasta el enojo por parte de algunas personas que les parece un desperdicio; pero ella no tiene prejuicios, se arriesga a todo, convencida de lo que está haciendo por su Maestro.

Marcos compara las actitudes entre discípulas y discípulos, incluido el anfitrión: algunos de los presentes se enojaron (Mc 14,4); su paralelo en Mateo expresa que los discípulos se enojaron (Mt 26,8); incluso en Juan se dice que Judas Iscariote, uno de los discípulos es quien protesta (Jn 12,4-5). Sin lugar a dudas fueron los hombres quienes se enojaron ante el agasajo de la mujer a Jesús. Sin embargo, Jesús la defiende, justifica y ensalza su buena obra, y declara que esta unción está asociada a su muerte (Mc 14,6-9). La comunidad que narra estos acontecimientos sabe que Jesús ya no está presente en ella, los

¹¹ Struthers, 2004, p. 177.

¹² El perfume está asociado en el Cantar de los Cantares con la expresión de amor (Cant 1,3). El texto de Marcos dice que lo derramó todo sobre su cabeza. Expresa simbólicamente el amor de la discípula por Jesús.

pobres sí. Al recordar a una mujer profetisa sin nombre que ungió a Jesús como Mesías, recuerda que el Dios de Jesús ha optado por los pobres; él representa a los pobres y el servicio prestado por esta mujer a Jesús se debe dedicar a todos ellos cuando quieran.

Ella "hizo lo que pudo" (Mc 14,8), lo que tuvo a su alcance, lo que salió de su corazón, para demostrar su amor y admiración por Jesús. Seguramente por eso valoró su fe coherente, todo un derroche de amor abnegado de esta discípula hacia él y a la comunidad, ya que el perfume se expandió por toda la casa. Un gesto de amor generoso a la manera como vio actuar a Jesús.

No se puede perder la "memoria de ella". Lo que ha hecho es bien significativo, hay que multiplicarlo, ya que su gesto se constituyó en anuncio de mujer, del evangelio. Jesús sabe que después de su muerte se va a extender el anuncio de su salvación por todo el mundo: "les aseguro que en cualquier lugar del mundo donde se predique el mensaje de salvación, se hablará también de lo que hizo esta mujer y así será recordada" (Mc 14,9). Ella se vinculó de esta manera a la memoria pascual que hoy continuamos celebrando. Con su gesto, esta mujer anónima se anticipó a ungir su cuerpo para la sepultura, reconoció proféticamente al Ungido-Rey, proclamó su fe que simboliza la de toda la Iglesia cuando celebra el triunfo de Jesús sobre la muerte, así cumple su misión de discípula anunciadora del Reino.

7. Seguidoras fieles hasta la cruz (Mc 15,40-41)

Muchas mujeres fueron amigas de Jesús y compañeras de viaje. Tres de ellas se hicieron las testigos privilegiadas de los acontecimientos más cruciales en su vida. Algunas eran galileas que le seguían y servían¹³, escuchaban sus enseñanzas, presenciaron lo que hacía, habían compartido su mismo camino.

Algunas discípulas participan en la misión itinerante de Jesús, como María Magdalena; otras como Marta y María de Betania permanecen en sus casas. En el «grupo familiar» encontramos a la madre y a las hermanas de Jesús, (Mc 3,31-35 y 6,3-5). Entre la «muchedumbre» que seguía a Jesús para pedirle milagros y curaciones también había muchas mujeres como la sirofenicia y la hemorroisa. Ninguna tiene nombre propio. Todas ellas mujeres anónimas que seguían a Jesús por diferentes motivos y en diferentes niveles de fe.

Las mujeres jugaron un papel decisivo en la cruz y en la tumba, antes y después de la Pascua, y Marcos las reconoce como testigos auténticas al mencionar sus nombres no una vez, sino varias veces, en diferentes sitios confirmando así la calidad su discipulado. Las discípulas fueron capaces de realizar todo el camino y llegar a la meta, de arriesgar la vida al participar activamente en el movimiento de Jesús mientras los discípulos no fueron capaces de acompañarlo en todo. Afrontaron el fracaso y el desconcierto al presenciar la persecución y crucifixión de su Maestro. Estas mujeres fueron más sensibles y solidarias ante el dolor y la situación crucial que estaba viviendo el Maestro.

Al detener a Jesús no huyeron, permanecieron fieles y arriesgaron la vida; y a pesar de la muerte, creyeron en él, fueron al sepulcro y lo encontraron vacío. Todo esto les permitió ser testigos de la resurrección. Marcos relata no sólo que Judas traicionó a Jesús y que

¹³ Seguir = a, kolouqew en el contexto marciano tiene su significado teológico y distingue el seguimiento de muchas otras mujeres que habían subido con él a Jerusalén. Marcos también agrega que estas mujeres atestiguaron los acontecimientos cruciales de la vida de Jesús.

Pedro realmente lo negó y lo defraudó en Getsemaní, sino que todos los discípulos huyeron y dejaron solo a Jesús (Mc 14,50). Marcos confirma de muchas maneras el fracaso de los doce y otros discípulos.

"Algunas mujeres miraban desde lejos" (15,40). Se les reconoce su fe como mujeres que penetran el misterio y profundizan así su condición de discípulas. María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de José y Salomé, habían seguido a Jesús y lo habían servido cuando estaba en Galilea¹⁴. Había, además, otras muchas que habían subido con él a Jerusalén" (Mc 15,41). Cuando los varones fallan (Judas, Pedro, los discípulos que le han vendido, negado, abandonado), aparecen unas mujeres que han seguido y servido a Jesús. Aun cuando se quiere quitar peso a su testimonio, aludiendo a que ese era el oficio de ellas, no deja de simbolizar la solidaridad de quienes le acompañan en el camino de la Cruz.

"María Magdalena y María, la madre de José, observaban dónde lo ponían" (Mc 15,47), mientras José de Arimatea entierra el cuerpo de Jesús... Las discípulas elaboraron, desde su capacidad de abnegación y resiliencia, la pasión de Jesús, y comprendieron que había resucitado. Por eso fueron capaces de consolar y animar a la comunidad de discípulos, mostrándoles a Pedro y a los otros que Jesús estaba resucitado en Galilea.

Ellas salieron de sí para ir al encuentro de las otras personas, al igual que Jesús (Mc 1,21-26.29-31.32.34.40-44; 2,1-12; 3,1-5.7-10; 5,1-20.21-43; 6,30-44.53-56; 7,24-30.31-37; 8,1-10.22-26; 9,14-29; 10,46-52). Su actitud coherente y comprometida les mereció ser testigos de la Pascua, decisivas para el anuncio de la Buena Nueva de Jesús y la continuidad de su movimiento.

8. Mujeres en la Pascua (Mc 16,1-7)

En todos los relatos del Calvario y de la Pascua, María Magdalena está presente y la reconocen como discípula. Una mujer de Magdala que seguía y atendía a Jesús de manera itinerante. Ciertamente era comerciante, ya que esta región era, sobre todo, de viajeros y comerciantes. María Magdalena debió tener gran relevancia en el grupo apostólico, pues todos los evangelios la mencionan, en especial los apócrifos gnósticos en los que las mujeres ocupan un lugar destacado.

Frente a varios argumentos que aseguran la no validez del testimonio de las mujeres y justifican su presencia por las tradiciones funerarias de la época, Tepedino cuestiona: ¿Cuál es la razón para elegir a las mujeres como testigos de tan significativo suceso? "La única razón posible es que había un dato firme de la tradición... pues ellos no habrían podido inventar, no podían haber creado *ex nihilo* una narración que contrariara, de manera tan visceral, sus prejuicios androcéntricos"¹⁵. Ante el comentario final del no anuncio por miedo o desobediencia al ángel (Mc 16,8b) se tienen varias versiones. Algunos lo consideran como fidelidad al secreto mesiánico. Según Witherington, Marcos probablemente quiere fijar un precedente del papel primordial de las mujeres en los acontecimientos pascales, y confirmar su valor.

La misión conferida a la mujer fue la de ayudar a rehabilitar y fortalecer a los discípulos, de modo que ellos pudieran hacerse los testigos autorizados del mundo. Esto no menosprecia a la mujer testigo, pero realmente indica que se quiere encomendar de nuevo

¹⁴ Nombrar tres mujeres manifiesta un reconocimiento por parte de las comunidades como personas animadoras en el movimiento cristiano de Palestina, es decir estas discípulas ejercían su ministerio de servicio.

¹⁵ Tepedino, 2001, p. 113.

la animación de la comunidad de Jesús a los discípulos a pesar de su fracaso abismal durante los acontecimientos de la pasión. Las mujeres testigos desempeñan una función indispensable para la tradición de Evangelio, pero la tendencia apunta a que los apóstoles son los testigos oficiales del mundo¹⁶.

Conclusión

A pesar de que en este Evangelio se percibe la influencia de la cultura patriarcal, y Marcos quiere enfatizar la autoridad de los discípulos, la actitud comprometida de las mujeres, su riesgo y coherencia en el seguimiento de Jesús son evidentes y se pueden detectar con facilidad.

Es posible que estos relatos de mujeres seguidoras de Jesús en el Evangelio de Marcos procedan de ellas, y luego se constituyeron en escritos masculinos en la redacción posterior. Eso se manifiesta con la hija de Jairo, la hemorroisa (Mc 5,21-43), la Sirofenicia (Mc 7,24-31) y la mujer que ungió a Jesús (Mc 14,3-9).

Estas mujeres superaron el respeto humano, las prohibiciones de la ley, todo obstáculo y prejuicio para ir en pos de Jesús, quien las valoró, dignificó e incluyó como auténticas discípulas en su misión.

El discipulado de las mujeres no puede ser de subordinación, sino un medio para enseñarnos a las comunidades de fe de hombres y mujeres hoy, cómo podemos construirlo en inclusión y equidad.

Textos como el de la sirofenicia, en su búsqueda por lograr la curación de su hija, hacen pensar en la tenacidad e insistencia de tantas mujeres hoy frente a los conflictos, por su actitud valiente ante cualquier obstáculo. En las reivindicaciones y alternativas que ellas construyen en América Latina y el Caribe, desde sus esfuerzos, clamores y protestas sociales. La mujer sirofenicia evoca también la actitud de muchas mujeres al romper silencios, desafiar obstáculos que impiden su dignidad y su apertura ante el ecumenismo, la interculturalidad y el diálogo inter-religioso.

Bibliografía

- SCHÜSSLER Elizabeth, *Discipulado de iguais – Uma ekkesia-logia feminista crítica de libertação*, Petrópolis: Vozes, 1995.
- STRUTHERS M. Elizabeth. “La viuda pobre y sus pobres lectores ricos”, en una compañera para Marcos, Bilbao: Desclée de Brouwe, 2004.
- AGUIRRE Janet, Zúñiga Rosa María, Reyes Mirtha. *Mujeres en la Biblia*, Editorial Tierra Nueva, 2000.
- Página web. Amy-Jill Levineon. 2004. *Una compañera para Marcos*. Desclée de Brouwer. Disponible en www.edesclée.com/products. Colección en Clave de mujer.
- Página web Pikaza Xavier. “Las mujeres en el Evangelio de Marcos”. Disponible en <http://www.unican.es>, Aula de Teología Santander, 8 XI de 2005.
- SCHÜSSLER Fiorenza E. *En memoria de Ella*. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo, Bilbao: Desclée de Brouwe, 1989.

¹⁶ Witherington, 1998, p. 166.

Página Web. El obispo Julio. "Las mujeres en el Evangelio de Marcos". Disponible en <http://diversidadcristiana.blogspot.co>, Estudios Bíblicos, género. Diversidad Cristiana, Montevideo, 2010.

Witherington, Ben. *Women in the Earliest Churches*. Cambridge University press, 1988.

Maribel Pertuz Güette
maripertuz@hotmail.com

El milagro de la solidaridad.

Construcciones comunitarias para vivir la experiencia de la integridad (1Reyes 17,1-18,2)

Resumen

Proponemos el tema de la integridad y la solidaridad como una construcción social, cultural y política que sólo es posible en esa dinámica de interacciones, de relacionalidad e interdependencia. El otro, la otra en el bello ejercicio, y a la vez conflictivo, de construcción de identidades de nuestro ser y hacer humano como tejido, tal como lo identificamos en el relato de 1Reyes 17,1-18,2.

Abstract

We propose the issue of integrity and solidarity, as a social, cultural and political, which is only possible in those dynamic interactions of relatedness and interdependence. The other, the other in the beautiful exercise, yet conflicting, construction of identities, of our being and human doing as tissue, as identified in the account in 1 Kings 17,1-18,2.

Introducción

Cuando decidí escribir este artículo, una frase escuchada en la XX Asamblea de RIBLA realizada en Bogotá - Colombia en el 2012, quedó como motivación para esta reflexión. En el estudio bíblico sobre la carta de Santiago, conducido por Elsa Tamez, ella hizo la siguiente afirmación: *“la integridad y la coherencia como opción de vida para vivir en un mundo de avaricia...”*. Esta idea fue inspiradora y fue tejiendo nuestro tema sobre el milagro de la solidaridad.

Al realizar la lectura de 1Reyes 17,1-18,2 consideramos nuestras preocupaciones frente a la apatía, la corrupción, la falta de solidaridad en los distintos espacios socio-políticos, que trastocan también nuestras experiencias personales, familiares, eclesiales y comunitarias.

Al acercarnos al texto en cuestión, queremos observar los procesos que van tejiendo la trama y como, a través de ese tejido, son los distintos sujetos, en diferentes momentos espacios y movimientos los que van construyendo los sentidos del relato. Es el proceso de interacciones entre lo narrado y nuestras preguntas como lectores y lectoras lo que queremos articular.

Integridad y solidaridad que se teje en la relacionalidad

Desde esta perspectiva de lectura proponemos el tema de la integridad y de la solidaridad como una construcción social, cultural y política, que sólo es posible en esa dinámica de interacciones, de relacionalidad e interdependencia. El otro, la otra en el bello ejercicio (y a la vez conflictivo) de construcción de identidades, de nuestro ser y hacer humano como tejido, como trama.

Tomaremos todo el capítulo 17 y los primeros dos versículos del capítulo 18 de 1Reyes para nuestra lectura. En el versículo 1 encontramos la primera noticia sobre Elías; su primera identidad está dada por su lugar de origen: él es de Tisbé, lugar que sólo conocemos en este ciclo de narrativas; en todo caso se trata de una aldea marginal. En 2Reyes 1,3,8 se hace nuevamente mención de Tisbé. Es como si el ciclo se moviera en la lógica de la memoria de este personaje que nace y vive en los márgenes, entre los pobres.

Desde este primer versículo también conocemos de la noticia que Elías da a Ajab de que no habrá lluvias por algunos años. Tema que será retomado en 18,1-2, cuando Elías se encuentra nuevamente con Ajab para informarle, en nombre de Yahvé, que ahora habrá lluvia, en un momento cuando el hambre agobia la vida de la gente. Este es el marco literario global de nuestro texto de estudio.

Este relato, y los posteriores, están marcados por varias carencias: la falta de agua, una fuerte sequía, la vida toda se ve amenazada, los ríos secos, la falta de comida, es como si la vida fuera a agotarse¹. Y allí también se dan los movimientos de salida: levantarse, partir. Ya tenemos el escenario de fondo en el que se van a ir colocando los sujetos que entran en la trama de construcción de significantes. Sus huellas nos van indicando caminos de interpretación, y es lo que queremos seguir.

Solidaridad que se teje entre pájaros y humanos

Como señalamos anteriormente, la integridad y la solidaridad se van construyendo en un proceso de interrelaciones. Y una de las primeras interacciones que el relato nos muestra es la de unos cuervos, un ser humano, un arroyo con aguas... Esa interdependencia es la que posibilita la existencia. Y en ese movimiento los tiempos cuentan: mañana, tarde y los días que pasan en esos momentos de sobrevivencia. El punto de partida de esta construcción narrativa, en perspectiva de integridad y solidaridad, es profundamente ecológico.

Este elemento de significación adquiere un valor a destacar desde nuestras actuales preocupaciones frente a las crisis globales que tienen como causas fundamentales la falta de una ética ecológica, la corrupción generada por los intereses egoístas de los grupos de poder, locales y mundiales, que se basan en el criterio único de producción capitalista² que destruye la vida humana y la naturaleza. Aquí, me parece, tenemos una primera invitación a la construcción de un modo de integridad que parta de una mirada de la totalidad, y no de una fragmentariedad de la realidad, tal como lo presentan los actuales paradigmas socio-culturales y científicos nos lo proponen todo desde la racionalidad dominante.

Lo que muere y lo que nace

Hasta el final del versículo 7 hay muchas cosas que se extinguen, que menguan: las aguas del arroyo, los animales y la vida misma de Elías. Y nuevamente la puesta en camino, Dios en el camino: llama, invita a explorar otras salidas. Y aquí el relato nos conduce a un nuevo espacio y a nuevos sujetos: una casa, una mujer y su hijo. Seguimos las huellas de los personajes que van interactuando en él. La carencia sigue marcando el ritmo de los tiem-

¹ Tomo esta idea de "vida que se agota", del Cuaderno No. 5 del Programa *Teología desde las Mujeres*, de la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET), particularmente del estudio titulado "De la vida agotada hacia la vida prolongada", donde se hace un estudio del relato de 1Reyes 17.

² Puede verse el artículo de Juan José Tamayo "Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias". En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre, 2011), pp. 41-49.

pos y de los movimientos espaciales. Pero es aquí donde se va tejiendo lo nuevo, lo realmente transformador de las vidas de los implicados en la trama. Concentrémonos en ello.

Nuevamente la voz de Yahvé, ya no con la orden dada a unos cuervos, sino ahora a una mujer. La acción que realizaron los cuervos es la misma a la que ahora se invita a la mujer (Cf. vv. 4 y 8: *dar de comer o sustentar*). Pero, ¿quién es esta mujer? Es una viuda de la región de Sidón, precisamente de la misma región de donde proviene Jezabel, la esposa de Acab. Es una región donde Yahvé no es la divinidad a la que se le rinde culto; es la frontera de una zona marginal. Y lo que se pone en el hilo narrativo no es la cuestión de la adoración a esta o aquella divinidad. “*Vive Yahvé tu Dios*”; la mujer no oculta su identidad de fe, establece la diferencia entre lo que ella cree y lo que cree Elías. ¡Lo que está en el plano primario es la cuestión de la sobrevivencia de todos!

Se trata de un encuentro. Un hombre, una mujer y un niño que viven la experiencia de la cercanía de la muerte. Aún hay agua, aún se puede saciar la sed. Pero falta el pan, y si hay algo es a eso a lo que se aferra la mujer. Su último bocado y el de su hijo, “*para que lo comamos, y nos dejemos morir*” (17,12). Es un momento de clímax donde la tristeza, la no-posibilidad arrebata el corazón. Madre e hijo hasta el último momento mantienen el cordón umbilical. El último pedazo de pan es para compartirlo. Esta bella memoria de integridad queda en las páginas de la Biblia, la tomamos, la hacemos nuestra como luz y horizonte, porque allí nos morimos todos o nos reconstruimos todos desde nuestras vulnerabilidades.

Y aquí precisamente el milagro de la solidaridad que viene tomando forma, que se viene tejiendo poco a poco. Ahora la mujer se constituye en la fuerza de la vida de tres personas, la integridad de ellas puede percibirse en este momento desde la práctica de la solidaridad, que es posible aun en situaciones que nos parecen de no-existencia. El diálogo entre quienes están viviendo estas experiencias, aun considerando culturas e identidades diferentes, es lo que abre las sendas a lo nuevo y transformador. Es la casa en la que ahora hay pan, agua, aceite, leña para cocinar. Es la casa donde se afirma la dignidad humana y la integridad de la vida³.

Hay cosas que no escasean, pero falta el aliento de vida

El relato bien puede concluir aquí (v. 16), y tendríamos algo parecido a 2Reyes 4,1-7, con un cierre similar donde hay algo para vivir. Pero la estrategia narrativa nos invita a seguir.

El texto nos mantiene en el mismo lugar y con los mismos personajes. Hay algunos elementos que destacar entre los versículos 16 y 17, que nos indican tanto la continuidad del relato, como los elementos que articulan la significación o la forma de construcción de sentidos que la narrativa propone: “*Y la harina de la tinaja no escaseó, ni el aceite de la vasija menguó*” (v. 16)... “*la enfermedad fue tan grave que no quedó en él aliento*” (v. 17). Es evidente la diferencia en el cambio de un estado a otro. El relato sigue para mostrarnos otras facetas de la vida.

La casa es el escenario donde un hombre, una mujer y un niño disponen de alimentos, porque éste *no escasea, no mengua*. Hay comida para *muchos días*. Pero a la vez la casa se constituye en el espacio del abandono, donde *no queda ya el aliento del niño*. Los niños y niñas que hasta hoy siguen siendo los sujetos más vulnerables en nuestras sociedades

³ A decir de Enrique Dussel: “Una ética del cumplimiento de las necesidades (comer, beber, vestir, habitar...) de la vida afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal”. En: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 27.

patriarcales, en nuestras comunidades, en nuestras casas. El niño de este relato que hizo parte de la red para que el fluir de la vida continuara, el niño que compartió su pan con un extranjero que también perdía la vida, ahora en él mengua, se agota, falta la vida. Y aquí nuevamente la mujer, ahora con su sagrado reclamo por su hijo, muestra su actitud de resistencia frente a una imagen de Dios que quita la vida a su hijo: “¿Qué tengo yo contigo, varón de Dios? ¿Has venido a mí para traer a memoria mis iniquidades, y para hacer morir a mi hijo?”.

Pero antes observemos algo interesante. La mujer asume –desde la perspectiva del narrador – una nueva identidad en el versículo 17: es la señora, ama, dueña de la casa (*ba'ālat habayit*). Si situamos el contexto global del relato en el conflicto que supone la lucha de Elías contra Ajab, los sentidos del texto pueden ir más lejos de lo que a nivel manifiesto puede percibirse. Es la mujer, la dueña de la casa, la mujer marginal quien ahora toma la palabra para luchar por la vida, para reclamar por la vida de su hijo, la que sabe de la experiencia de la solidaridad; quien es capaz también de dar una nueva identidad a Elías: *varón de Dios* (v. 18); quien representa a Israel (Ajab) llama a Elías “*perturbador*”, “*el que está trastornando a Israel*” (1Re 18,17), porque éste cuestiona el modo de poder que se fundamenta en la injusticia contra los sectores empobrecidos y pretende legitimar ese poder en una religión que tiene como divinidad a *Ba'āl* (dueño, señor, amo). Como otros reyes de Israel, también legitimaban la opresión en el Dios Yahvé, porque las construcciones de las imágenes de lo sagrado también suelen resultar una amenaza para la integridad de la vida. Y en el juego de significantes, la *ba'ālat* nos muestra el camino de la identidad del Dios que puede descubrirse en la construcción de unas relaciones de solidaridad que se van tejiendo en comunidad, y en la misma protesta y resistencia frente al “*varón de Dios*”. Ella, la *ba'ālat habayit*, sí puede ofrecernos otras construcciones o imágenes de Dios desde su práctica de solidaridad, desde donde ofrece salvación y esperanza dentro de lo cotidiano de la vida.

La ternura que nos devuelve la vida

El regazo de una mujer que acoge al hijo sin aliento de vida. La mujer que es capaz de morir con su hijo compartiendo las últimas migajas de pan, la mujer que comparte con un extranjero también esas migajas, ahora sigue allí, mostrándonos a través de las imágenes del relato, su profundo sentido de integridad humana. Ese gesto invita y convoca a vivir la experiencia de la ternura en los procesos de construcción de la solidaridad y la integridad de la vida. Del regazo de la madre, el niño pasa al regazo de Elías. La ternura envuelta en lo corporal, la ternura en la cercanía corporal entre Elías y el niño que yace sin aliento en el lecho. La ternura que alienta, anima la vida del pequeño, quien también animó la vida de Elías al compartir la comida que quedaba para él y su madre. Es la ternura de Dios que circula en el tejido de las experiencias profundamente humanas. Y si nos volvemos un poco a los primeros versículos, podemos identificar también la ternura que circula entre los cuervos que dan de comer a Elías, es como una hermosa danza a la somos invitados a participar, para que la integridad de la vida sea opción para la construcción de un mundo diferente.

Aquí también es importante destacar el tema de la oración como actitud de vida que se vive con integridad. Casualmente, en la carta de Santiago (5,17-18) se presenta a Elías como modelo de la persona que ora con perseverancia. Es decir, que la actitud de mística y de espiritualidad acompañan los procesos de vida de quienes toman una opción de vivir de forma coherente. Y esa coherencia pasa necesariamente por cuestionamientos de nues-

tras imágenes de Dios, como lo expresa Elías en su oración: “¿aun a la viuda en cuya casa estoy hospedado has afligido...?”.

Al final del relato, el movimiento corporal es a la inversa. Elías toma al niño y lo entrega a la madre. La solidaridad implica así un movimiento, una circulación de donación, de amor, de espiritualidad, que constituye la base de la integridad, cuando se opta por ésta como opción de vida frente a la avaricia y la corrupción de los sistemas socio-económicos que destruyen la dignidad humana, dignidad que es también don, gracia de Dios.

También al final, la mujer retoma la palabra para reafirmar con un “ahora si...”, la calificación de Elías como *varón de Dios*, como figura profética, que se va constituyendo a través de un proceso de interacciones, de relacionalidad continua, que dinamiza las experiencias de solidaridad entre diferentes sujetos (hombres, mujeres, niños y niñas, ¡pájaros!). Interrelaciones en las que la naturaleza tiene participación en esos procesos de construcción de la integridad humana, y que llama también a la integridad de la naturaleza en una simbiosis de comunidad, de comunión y solidaridad sagrada.

Habrà lluvia sobre la faz de la tierra

La parte final (1Reyes 18,1-2) quiero verla simbólicamente como una puerta que se entreabre como posibilidad y esperanza. Elías después de su experiencia con la mujer y el niño de una comunidad marginal, con quienes compartió un proceso de construcción de identidades y de integridad de vida, regresa en nombre de Yahvé a anunciar que habrá lluvia. Es como si el ser de Elías naciera de aquella experiencia de solidaridad, como si su actitud de profeta y de integridad de vida tuviese su cuna en ese tejido de vidas que se agotan, que renacen, que comparten pan y ternura. Ahora se da un paso a la esperanza de un pueblo, esperanza que se construye desde lo pequeño, marginal y cotidiano. Desde los pájaros, el agua, los niños y niñas, las mujeres y los hombres que viven la rica experiencia de comunión. Sólo así es posible vislumbrar el horizonte en el que la lluvia riega la tierra de otros sabores olvidados.

Seguir tejiendo la solidaridad desde las experiencias cotidianas para reconstruir la vida

El relato de 1Reyes 17,1-18,2 nos muestra un ejemplo de cómo vivir la experiencia de vida desde la cotidianidad, como experiencia de relaciones, de interacciones en las que todos y todas estamos convocados. En esa relacionalidad nos vemos y sentimos parte de un todo, no fragmentado, sino en perenne movimiento, seres humanos y naturaleza. Desde esa experiencia de interdependencia es posible entender las construcciones que se van tejiendo para que la vida tenga sentido. Donde la solidaridad y la integridad se constituyen en opción de vida. El compartir eso que está allí como última esperanza, aun cuando todo parece agotarse, es lo que va generando el milagro de la solidaridad; esa espiritualidad de la solidaridad que está en el corazón de hombres, de las mujeres, de los niños y niñas como signos de amor y que generan vida plena.

Agenor Gutiérrez Mairena
Managua, Nicaragua.
Correo electrónico: agutmai@yahoo.com
RP-082 Managua, Nicaragua

Una hospitalidad abierta y recreadora

(Proverbios 9,1-6)

Resumen

En este artículo se destaca la acumulación egoísta de riquezas que generan miseria y hambre, en contraste con la solidaridad abierta y humanizadora de las comunidades pobres. Un estudio sobre el banquete de sabiduría, en Proverbios 9,1-6, ilumina esta situación y ofrece una propuesta de relaciones inclusivas y alegres, comprometidas en la defensa de la vida frágil.

Abstract

In this article it is highlighted the selfish accumulation of wealth, engendering poverty and hunger, in contrast to the open and humanizing solidarity of poor communities. A study on the feast of wisdom in Proverbs 9:1-6, illuminates this situation and proposes inclusive and joyful relationships, committed to the defense of the fragile life.

Introducción

Vivimos en un mundo de contradicciones y de absurdos. En este mundo hay un profundo abismo entre los ricos y los pobres. Se acentúa la acumulación sin límites de Empresas y Bancos internacionales, y crece el empobrecimiento y deshumanización de multitudes en América Latina y el Caribe, África e India. Ese grupo de privilegiados se reúne en banquetes fantásticos, con la finalidad de garantizar sus propios intereses, a través de alianzas financieras, con legislaciones protectoras legales y no siempre éticas. Cuando algunos personajes de ese mundo rico asumen funciones políticas, poco se preocupan por la calidad de vida del pueblo en general. Una sofisticada logística mantiene asegurada sus mansiones. Este grupo de privilegiados es dueño de casi todo, inclusive detenta el poder sobre los medios de comunicación, para controlar las noticias, mantener la alienación y crear un consumismo desenfrenado e inconsciente.

Por otro lado, en este mismo mundo, la sobrevivencia de los pobres se da a través de la solidaridad y del compartir. ¿Quién aún no vio o participó de encuentros donde se juntan las ollas, con los más variados sabores de especies, los que serán compartidos en la comida más trivial? En esos ambientes, la conversación se vuelve animada, y las puertas quedan abiertas. Las personas van entrando, trayendo algo para comer o para beber. Se forman círculos de canto y tambores, y la vida se transforma de repente. Entonces, eso es algo tan cotidiano que ni siquiera percibimos que es divino. Una casa se abre para encuentros relajados entre familias. Todos acogen la idea, porque hay una profunda y escondida sabiduría presente en la vida de los pobres de que en la comida compartida, ocurre el milagro de la vida, el corazón se calienta y los dolores se olvidan. El tejido de la vida se recompone y se garantiza el futuro.

En tiempos de crisis, en la historia del pueblo bíblico, surgió un texto inspirado en este tipo de experiencia. Es un poema. Solamente el lenguaje poético consigue expresar aquello que la lógica de los discursos esconde: el misterioso camino que conduce a la sabiduría.

1. El poema

*“La sabiduría construye su casa,
Ha labrado sus siete columnas.
Mató a sus animales, mezcló el vino y puso la mesa.
Envío a sus criadas para clamar¹ en los puntos que dominan la ciudad:
“Los ingenuos vengan aquí; quiero hablar a los que no tienen juicio:
Vengan a comer de mi pan y a beber del vino que mezclé.
Dejen la ingenuidad y vivirán,
Sigán el camino de la inteligencia” (Prov 9,1-6)².*

Este poema, que se encuentra en Proverbios 9,1-6 tiene como personaje principal a la sabiduría personificada. Ella es introducida con el término *ōkmot*³, una palabra que indica el plural de sabiduría. Sin embargo, observen que todos los verbos, sustantivos y pronombres relacionados con la sabiduría están en singular. El plural mayestático que inicia este poema crea un ambiente especial para la intensa actividad de la sabiduría, descrita de manera poética en esta pequeña perícopa. Y esta acción dinámica de hospitalidad, abierta y gratuita, realizada por la sabiduría es comunicada a través de siete verbos que están en femenino y en singular:

Ella “edificó” *bantah* su casa
“labró” *hazbah* sus siete columnas
“mató” *tabhah* sus animales
“mezcló” *maskah* su vino
“puso” *arkah* su mesa
“envió” *xalwah* sus criadas
“anuncia” *tiqra’* en las alturas de la ciudad.

A más de usar siete verbos para describir su acción, lo que parece indicar la *plenitud* o *perfección* de la actividad realizada por la sabiduría, encontramos también el número siete, tan significativo en el lenguaje simbólico del pueblo judío, en el estilo de la casa por ella construida: “La sabiduría construyo su casa tallando siete columnas” (Prov 9,1). Por lo tanto, es una casa abierta, que solamente tiene columnas o pilastras. No tiene paredes, ni tiene puertas o ventanas que puedan ser cerradas, limitando, así, la entrada de una o de varias personas. La casa de la sabiduría está abierta a todas las personas que se acogen a la invitación al banquete.

El texto de Proverbios 9,1-6 hace mucho énfasis en el esmero con que la sabiduría prepara su banquete (v. 1-2). Importante, también, es observar quienes son sus invitados (v. 4). Tanto cuidado en la construcción de la casa y en la preparación de la comida podría llevar a suponer que ella invitaría a la élite intelectual o a los gobernantes de la ciudad, del estado. Pero, su invitación es para los “ingenuos” (*peti*) y “sin corazón” (*āsar-leb*)⁴. En efec-

¹ En hebreo, este verbo es “clamar”, literalmente: “clama en las alturas de la ciudad”.

² Sigo aquí la versión de la Biblia de Jerusalén, 9ª edición, São Paulo: Paulus, 2000.

³ En Proverbios 1,20, así como en 9,1, aparece la palabra *ōkmot* como un plural mayestático, ya que los verbos o acciones que la sabiduría personificada realiza están todos en el femenino singular. Las versiones Septuaginta, Vulgata y Peshita también entenderán *ōkmot* como singular. Véase Johann Cook, *The Septuagint of Proverbs – Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*, p. 249.

⁴ Este término puede ser entendido como “carentes de entendimiento o de conocimiento” o como “sin sentido” para vivir.

tos, la invitación es abierta, anunciada en lugares públicos, es decir “en las alturas de la ciudad” (v. 3). Esto significa que la invitación incluye a todas las personas, pues es anunciada en público. Realmente, hay algo de inusitado en esta hospitalidad de la sabiduría.

Tres imperativos muestran la importancia y la urgencia de atender a su invitación:

“vengan” *leku*

“a comer de mi pan” *le-hamu be-la'ami*

“y beber del vino que mezclé” *vu-xetu be-yayin masaketi*

Este banquete tan bien preparado y urgentemente comunicado, propone un cambio de vida de parte de quien lo acepta: “abandona (los) ingenuos y vivirán”. El bienestar que ella ofrece es plural y para conquistarlo es necesario dejar la ingenuidad y buscar un conocimiento crítico de la realidad. La promesa del buen vivir aparece aquí como una oferta mayor, como el objetivo de todo trabajo de la sabiduría es la existencia⁵ que ella ofrece a quien participar de su banquete. Surge, pues, una fuerte indicación de que esta figura o metáfora tiene mucho que ver con Dios, al tiempo que hace memoria de las Diosas que eran adoradas en el Antiguo Israel, para obtener la fertilidad de la tierra y la garantía de la vida. La frase final: “y andarán por el camino que lleva al entendimiento”, no solamente cierra este poema, sino que sugiere que en la propia sabiduría está “el contenido de este don”⁶.

2. Una estructura del texto

Nos resta proponer una estructura de Proverbios 9,1-6, que nos ayude a percibir mejor sus múltiples sentidos:

v. 1-3 – Presentación de la sabiduría y de su actividad

v. 4 – Primera invitación de la sabiduría para que la escuchen

v. 5 – Segunda invitación para ir comer de su pan y beber de su vino

v. 6 – Seguir el camino de la sabiduría es condición para vivir.

Se vislumbra en el texto una promesa de vida como la oferta principal, como el objetivo de todo el trabajo de la sabiduría. El don mayor es la vida que ella ofrece a quien participa de su banquete. Esta promesa de vida puede ser una indicación de que hay una inquietud por la fragilidad de la vida del pueblo, en aquella época. Por eso, hay una preocupación por buscar alternativas de vida. En esa búsqueda se rescata la fe en Dios, presente en la historia de Israel y en las tradiciones culturales del pueblo. Si Prov 9,1-6 presenta la sabiduría con el poder de dar vida, podemos pensar que el autor o autora está usando este símbolo para hablar de Yahvé, con un lenguaje simbólico, más próximo a la vida cotidiana, dentro de las antiguas tradiciones de Israel. Pero, no es solamente la vida que la sabiduría ofrece. La frase final de esta perícopa: “Sigán por el camino que lleva al entendimiento” (v. 6), indica que la propia sabiduría es un don, que ella está ofreciendo gratuitamente a quien acepte su invitación⁷. Es en el “entendimiento” de la situación, en el análisis de la realidad y en la acción proactiva en conjunto, creando relaciones de proximidad, a través de la comida conjunta, compartida, que volarán a tener fuerzas para rehacer su historia.

⁵ El verbo *ʿajjal* tiene el sentido de ser, existir, acontecer, estar.

⁶ Judith E. McKinlay, *Gendering Wisdom the Host*, p. 48.

⁷ Judith E. McKinlay, *Gendering Wisdom the Host*, p. 56.

De esta manera, comprendo que el poema de Prov 9,1-6 es una metáfora inspirada en la vida de las mujeres israelitas que frente a la gran crisis en que vive su pueblo, actúan con creatividad y autonomía, para construir una casa acogedora y abierta, donde entre todos se comparte el pan y el vino. La sabiduría personificada es un salto simbólico de sentido, para mostrar que Dios tiene poder para ofrecer la vida a quien acoge su palabra y se abre a su invitación, en una postura de hospitalidad y compartir, de solidaridad y cumplimiento en la búsqueda de alternativas de vida para todos.

3. Hay conflictos en la vida, en la interpretación y en las búsquedas de alternativas

El texto de Prov 9,1-6 hace parte de la primera sección del Libro de los Proverbios, que va desde el capítulo 1 hasta el 9. En esta sección encontramos críticas a las mujeres extranjeras de ser seductoras y capaces de llevar a la muerte (Prov 2,16; 5,20-23; 6,24; 7,5.25-27). Hay, también, una crítica, aún más velada, a la relación de los hombres con las mujeres. Se les recomienda a los hombres no dejarse seducir por la mujer casada (2,16-19; 5,2-23; 6,24-27; 7). ¿Por qué habría necesidad de tanta recomendación? ¿Qué estaría pasando en la vida real de las familias, en las relaciones entre hombre y mujer, para que tan insistente enseñanza fuese necesaria?

Sin embargo, la intención claramente pedagógica de la literatura sapiencial me lleva a preguntar si no habría también una crítica a la falta concreta de compartir el pan, en una época de tiranía y de hambre. La invitación de la mujer insensata para “comer el pan a escondidas” y “beber agua robada” (Prov 9,17) siempre fue interpretado en sentido moralizante, como una invitación a tener relaciones sexuales ilícitas. Pero, el contexto socio-económico del pueblo de Judá, en la época del pos-exilio⁸, puede traducir esta frase como una crítica a aquellos y aquellas que comían y bebían ocultamente, para no tener que compartir su pan con los vecinos empobrecidos y hambrientos.

En este contexto, la fuerza de la metáfora de la sabiduría personificada de Prov 9,1-6 parece haber incomodado a algunas personas de su época. Esto se percibe porque en Prov 9,13-18 aparece la figura de una mujer insensata, como oposición a la figura de la sabiduría personificada, presentada en Prov 9,1-6. La mujer insensata también invita y ofrece comida a los que pasan de camino. Hay claramente la intención de construir un paralelismo, inclusive hay una repetición literal de los destinatarios de ambas invitaciones: “los ingenuos vengan para acá, quiero hablar a los que no tiene juicio” (v. 4 y v. 16). Pero, hay algo que hace una gran diferencia entre las dos figuras: mientras los invitados de la sabiduría reciben la vida como recompensa por la aceptación a su banquete (v. 6), aquellos que aceptan la invitación de la mujer insensata son llevados ingenuamente al encuentro con la muerte (v. 18).

4. ¿Qué está por detrás de estas comparaciones?

Tanto la sabiduría personificada como la mujer insensata hablan desde la casa:

v. 1 - la sabiduría construye su casa

v. 14a – la mujer insensata se sienta en la puerta de su casa.

⁸ Neh 5,1-5 Comentaré un poco más sobre esta crisis en el apartado sobre el contexto social.

Las dos figuras femeninas ocupan los lugares altos de la ciudad:

v. 3 – clama en los puntos que dominan la ciudad

v. 14b – en un asiento que domina la ciudad.

Los destinatarios de las invitaciones son los mismos:

v. 4 – “los ingenuos vengan acá, quiero hablar a los sin corazón”⁹

v. 16 – “los ingenuos vengan acá, quiero hablar a los sin corazón”.

También podemos encontrar *paralelismos o comparaciones*, como el de la comida y de la bebida, pero con algunas diferencias entre la primera y la tercera estrofa. En Prov 9,2, la sabiduría prepara un banquete con carne y vino, pero en Prov 9,5 ella invita a “comer pan” y “beber vino”, mientras que la mujer insensata invita a beber “agua robada” y comer “pan a escondidas” (Prov 9,17). Estas diferencias ayudan a percibir que la construcción de esta *comparación* es forzada, y me lleva a pensar que la estrofa inicial (Prov 9,1-6) sería la más antigua, exigiendo un esfuerzo para tejer relaciones entre la segunda figura y la primera. Pero, ¿cuál sería la intención de los editores de este texto al hacer una comparación entre la sabiduría personificada y la mujer insensata?

Si analizamos la más significativa diferencia entre las dos figuras, podemos aproximarnos a la realidad que está por detrás de este texto:

Prov 9,6 - la sabiduría personificada ofrece vida

Prov 9,18 - la mujer insensata conduce a la muerte.

Como este texto es pedagógico, la *comparación antitética* ayuda a sus destinatarios a avalar y discernir las consecuencias de la aceptación de cada una de las invitaciones. Quien va al encuentro de la sabiduría y la acoge, participando de su banquete, tendrá vida. Quien deja el camino recto y acepta la invitación de la insensatez, caminará a la muerte. Al mismo tiempo que descubrimos que una de las intenciones del editor (o editores) es ofrecer una enseñanza que lleva a la vida, se percibe también que esta enseñanza está cargada de visiones pre conceptuales sobre la mujer. Por lo tanto, se hace necesario continuar la investigación sobre cada una de estas figuras.

Hay muchas referencias negativas sobre la mujer extraña o extranjera en la unidad literaria formada por los capítulos 1-9 de Proverbios, como vimos anteriormente. Sin embargo, el término “mujer insensata” - *’exet kesilut* aparece solamente en 9,13. Las otras expresiones tratan de la mujer extranjera (5,3; 6,24; 7,5). Ella conduce a la muerte (9,18). Justamente, para hacer el contraste con la sabiduría personificada de Prov 9,1-6. Parece que el miedo y la inseguridad de aquel momento de crisis llevaron a la generalización de un preconcepto contralas mujeres y los pueblos extranjeros. Este fue el análisis de la realidad hecho por Nehemías y Esdras, exigiendo la expulsión de las mujeres extranjeras, para la ‘purificación’ de Israel (Esd 9,11-12; 10,3.10; Neh 13,23-27).

5. Una visión más clara de la sabiduría personificada

La sabiduría es presentada en Prov 9,1-6 con trazos de una mujer competente, que construye su casa y prepara a la perfección un banquete. El plural mayestático *’okmot* la introduce con fuerza y belleza. Su acción es presentada de forma dinámica, a través de

⁹ “Sin corazón” es una traducción literal del hebreo.

siete verbos. La sabiduría toma iniciativas y trabaja para que sus huéspedes sean bien recibidos y no les falte nada. Es curioso observar que el alimento preparado no es pan, como aparece en el v. 5, sino carne en abundancia (v. 2). Sus convidados son personas simples y necesitadas y, en este aspecto, hay algo de inusitado en su invitación.

Parece extraordinario observar que la sabiduría personificada toma tiempo para preparar cuidadosamente un banquete que se destina a los *simples* e *necesitados*. Vemos, entonces, que este texto tiene dos dimensiones: parte de la vida real de unas mujeres competentes, tal vez semejantes a aquellas de Proverbios 31,31, cuyas “obras son alabadas en las puertas de la ciudad” y, al mismo tiempo, está presentando una propuesta de nuevas relaciones sociales.

Los tres imperativos usados para hacer la invitación ayudan a percibir el sentido simbólico del texto: ¡“vengan”, “coman” y “beban”! Está claro que la invitación es a ir en dirección de la sabiduría, para comer de su pan y beber del vino que ella preparó. Pero, tiene un don mucho mayor escondido detrás de estos imperativos de ir, comer y beber. Es el don de la sabiduría, del entendimiento, del discernimiento que lleva al camino de la vida en plenitud.

6. El contexto de Proverbios 1,20-23; 8 y 9

Prov 1-9 nace como una reacción frente al centralismo y las exclusiones de Nehemías y Esdras. Y el texto que estamos analizando (Prov 9,1-6) hace parte de esta sección y, al mismo tiempo, ejemplariza la postura abierta e incluyente necesaria para transformar la realidad¹⁰. ES interesante observar que en Prov 1-9 no hay ninguna alusión a la circuncisión, al sábado, al templo y al sacerdocio. Esta es una reflexión que nace de la vida, buscando caminos de superación, frente a problemas concretos de la vida de las familias, durante el pos-exilio. Una reflexión que nace en la casa, en los clanes, y que fue tejiendo con muchos hilos coloridos, entre hombres y mujeres que reflexionaban sobre Dios y sobre la vida, con los pies en la tierra. Por eso mismo rescata mitos y personajes de la historia del pueblo bíblico, para iluminar el nuevo paso que necesitan dar para construir un futuro mejor para todos.

Esta reflexión reacciona contra las imposiciones y sufrimientos vivenciados por las mujeres de Judá, desde la revisión teológica hecha durante el exilio de Babilonia, desde el proyecto centralizador del grupo de sacerdotes saduceos en torno al templo de Jerusalén; desde los esfuerzos de reconstrucción de Nehemías (443 a.C.) y Esdras (398 a.C.), con sus exigencias de pureza ritual con relación a los cuerpos de las mujeres, vistos como impuros, y las tentativas de exclusión de la mujer extranjera, culpabilizada de la situación de empobrecimiento y desorientación del pueblo, en el pos-exilio.

Situar Proverbios 1-9 al final de la época persa parece ser una opción bastante lógica. Para comprender mejor el contexto de este periodo, retomo una cita de Antonius H. J. Gunneweg. Según este autor, en la época persa “no existía un judaísmo como grandeza uniforme, así como tampoco existió un Israel uniforme en tiempos anteriores”¹¹. Parece que la situación de depauperación del imperio persa, ocasionado por las prolongadas guerras contra los egipcios y los griegos, así como las diferentes tendencias internas al judaís-

¹⁰ Muchos otros textos fueron escritos en esta época, para expresar una reacción a los proyectos y políticas excluyentes del pos-exilio. Cito Rut, Jonás, Cantar de los Cantares y Job, entre otros.

¹¹ Antonius H. J. Gunneweg, *História de Israel – Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até nossos dias*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 241.

mo, crearon un espacio que permitió una revisión del discurso sobre Dios, presente en la metáfora de la sabiduría personificada, sobre todo en el poema de 8,22-31. Es en el ambiente de la casa donde, con sabiduría, se enfrentan las situaciones cotidianas o inesperadas que amenazan la vida, donde se redefine la realidad y los conceptos religiosos. En la casa se realizan ritos que garantizan la cosecha, la salud y la vida. Es en este contexto es donde fue surgiendo la figura de la sabiduría como una mujer, cargada de historia, que apunta a un horizonte nuevo.

Parto de la convicción de que un texto bíblico brota de la vida, describiendo una realidad, y apuntando a caminos de superación. Es lo que indica Silvia Schroer cuando afirma que “para hacer una exégesis feminista es necesario que nos preguntemos sobre la historia de las mujeres judías, como se situaban en aquel momento, lo que estaban exigiendo y cuáles eran sus búsquedas concretas de liberación”¹². Esta es mi postura al buscar identificar la trama religiosa y social que se revela y se oculta detrás del texto de Prov 9,1-6. Concentro la atención en la vida de las mujeres del período pos-exílico, sobre todo en las relaciones de poder subyacentes al texto, y proyectadas en las relaciones con la divinidad.

Si, por un lado, Esdras culpabiliza a las mujeres extranjeras de la extrema situación de pobreza en la cual se encuentra el pueblo del pos-exilio, insistiendo también en la realización de un culto estrictamente monoteísta, por otro lado hay una reacción que se expresa en una riqueza de vivencias y símbolos, creando en el pos-exilio un espacio subterráneo para la formación de reflexiones que parten de la vida y de las experiencias de las mujeres, en el cotidiano de sus luchas y de sus expresiones religiosas. “El mundo de las mujeres, después del exilio, se muestra de forma extraordinaria en el libro de Rut, y hasta cierto punto también en Ester”¹³. Algunos aspectos de esta nueva mentalidad se expresan también en el libro de Jonás, que presenta una imagen de Dios juguetón, que busca ayudar a un profeta judío malhumorado para que se abra a los pueblos extranjeros¹⁴. El libro del Cantar de los Cantares, con su visión deslumbrante e integradora de los cuerpos y del amor, y la novela del libro de Job, con sus cuestionamientos sobre la teología de la retribución, también hacen parte de este movimiento contestatario, frente a la tendencia a cerrarse de la élite sacerdotal, que estaba en el poder, durante el período persa.

Si esto es así, podemos afirmar que la metáfora de la sabiduría personificada surge como expresión de una nueva visión de la mujer y del hombre en sus relaciones diarias, en su visión del trabajo y como expresión de su experiencia religiosa. De esta manera, una antigua visión de la mujer dominada por su marido (Gen 3,16b) es superada, porque la situación socio-económica y religiosa posibilitó que las mujeres del interior de Judá desarrollaran su perspicacia para los negocios y tomar las iniciativas necesarias para llevar a buen término la realización de actividades necesarias para garantizar la vida de la casa. Esta nueva visión de las mujeres tiene sus raíces en una tradición de mujeres sabias y contadoras de historias, y de madres que orientan a sus hijos para la vida. Aunque nueva, esta visión es fiel a las tradiciones del pueblo israelita, con su experiencia liberadora de Dios y su religión basada en la justicia y el derecho.

Esta nueva visión de las mujeres se confronta con la contradicción del sistema patriarcal en el día a día de sus luchas y de sus búsquedas. Es muy difícil convivir con una

¹² Silvia Schroer, “Die personifizierte Sophia im buch der Weisheit, p. 543.

¹³ Silvia Schroer, “A caminho para uma reconstrução feminista da história de Israel”, en *Feministische Exegese – Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, p. 27.

¹⁴ Mercedes Lopes, *O livro de Jonas – Uma história de desencontros entre um profeta zangado e um Deus brincalhão*, São Paulo: Paulus, 2010.

realidad marcada por la dominación, cuando se tiene los ojos y la mente despiertos y críticos con relación a esta realidad. Una muestra de insatisfacción de las mujeres en este sentido, aparece en el libro de los Proverbios, donde hay un dicho muy repetido: “mejor es morar en una región desierta, que con una mujer quejosa e iracunda (Prov 21,19; 21,13; 19,13; 25,24). ¿De qué se quejaría una mujer? Una queja puede contener algo de reivindicación y lucha de las mujeres, y supone una conciencia del propio valor y dignidad. Según la cultura de la época, transmitida por el sistema familiar y sustentado por el sistema religioso, la mujer era obligada a someterse a las órdenes del padre, del marido o del hijo mayor, cuando ella misma tenía conciencia de su capacidad de pensar y actuar. Este hecho, ciertamente, debería producir mucha rabia y tristeza.

Esta cultura de mujeres, al mismo tiempo que refleja una reacción contra la expropiación de sus bienes (Lev 12,8; 15,29-30) y el hecho de que sean culpadas de las desgracias y miserias del pueblo del pos-exilio (Esd 10,44; Neh 10,31; 13,26), manifiesta también el crecimiento y el descubrimiento que surge del compartir y la reflexión de las mujeres. Muestra también que la “cultura de mujeres” no fue un círculo restringido a un grupo de vecinas, sino un movimiento que contó con el apoyo de sus compañeros y amigos, de hijos, maridos y hermanos. Solamente una gran solidaridad en el sentir y en el pensar podía generar una visión tan bonita y esperanzadora.

7. En la solidaridad hospitalaria, reconstruyen su historia

Por todo lo dicho, en el contexto de Prov 1-9 no se encuentra solamente un movimiento cultural subterráneo que discute y elabora una sabiduría que nace de la vida de las mujeres y de la casa. Hay una participación muy concreta de las mujeres del pos-exilio en la lucha por la reconstrucción de la ciudad y el empeño por la realización de la justicia. En Neh 3,12 se menciona expresamente que las hijas de Selum participaban en la reconstrucción del muro de Jerusalén. “De acuerdo a Neh 5,1-5 fueron las mujeres del pueblo pobre las que se empeñaron en la manutención y posesión de la casa, y protestaron contra la esclavitud de sus hijos e hijas a causa de las deudas, y se sentían responsables, tanto como sus maridos”¹⁵, en la manifestación colectiva contra las injusticias y la ausencia de ética. En un contexto de inseguridad, empobrecimiento, injusticias, dispersión, surgen, a través de la superación de preconcepciones, una experiencia nueva que se expresa a través del poema que estamos analizando y de muchos otros textos de la época, como Job, Rut, Jonás, Cantar de los Cantares, Ester, Eclesiastés.

8. Consideraciones finales

Por lo tanto, en sus lecturas y relaciones diarias, espacio principal donde germina la sabiduría bíblica, las mujeres israelitas encontraron formas para expresar sus “experiencias culturales primarias” y para participar en la producción de un camino que lleva a la vida, ofreciendo elementos para la elaboración de una revisión del discurso sobre Dios, una nueva visión del trabajo y un relacionamiento integrador y placentero con el universo. Se supone que los poemas de Prov 1,20-23; 8 y 9 no son una obra exclusivamente de las mujeres, sino del grupo que los elaboró contando con la participación de mujeres “sabias”, y con representantes de la cultura de las mujeres, que ayudaron a abrir nuevos horizontes

¹⁵ Silvia Schroer, “Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus”, em *Der eine Gott und die Göttin – Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont Feministischer Theologie*, p. 158.

para el futuro, a partir de la experiencia de enfrentamiento con las contradicciones de su época.

Observemos que la casa de la Sabiduría está abierta, pronta para incluir a las personas discriminadas y para compartir su saber y su pan. La invitación proclamada por las criadas sobre los montes de la ciudad conlleva una propuesta de inclusión. Esta propuesta es elaborada a partir de la realidad de empobrecimiento y de exclusión de la época en que el texto fue escrito. Este texto es contemporáneo a los libros de Jonás y de Rut. En esta propuesta, el texto desvela la utopía, el sueño de los pobres. Una utopía que está sustentada por las mujeres.

A partir de la casa, las mujeres de Judá mantienen viva la memoria del Éxodo y del tribalismo. Pero, ellas no se quedan mirando atrás, al pasado bonito, que les hacía arder el corazón. Ellas inventaron el futuro, soñaron un tiempo nuevo, a partir de la memoria peligrosa, que motiva a la lucha y sustenta la esperanza. Surge, entonces, el poema que acabamos de leer y analizar. Él parte de la realidad, de la alegría de participar juntos de una comida. Comer juntos era una promesa mesiánica. Comer juntos era considerada una experiencia de lo sagrado, que producía identificación y semejanza entre las personas que participaban de la misma comida.

El texto del banquete de la Sabiduría está por detrás de la parábola que Jesús contó para ayudar al pueblo a entender la Buena Noticia del Reino de Dios (Lc 14,15-24). El Reino es como un banquete. El banquete es totalmente de gracia. No solamente es de gracia el alimento. Es de gracia la invitación. Pero, inexplicablemente, las personas que fueron invitadas primero rehúsan la invitación, ofreciendo disculpas llenas de razones. Entonces, la invitación fue hecha a todas las personas excluidas del sistema social y religioso de la época de Jesús. Era impensable que estas personas pudiesen ser invitadas a algún banquete. Ellas no sólo eran miserables, sin techo, andrajosas, enfermas... Eran consideradas impuras y portadoras de impurezas. Comer junto a ellas era contaminarse de su impureza, era volverse semejante a ellas.

Mercedes Lopes, mjc
lopesmercedes@live.com
Mercedes-lopes@ig.com.br