

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 37

El género
en lo cotidiano



QUITO, ECUADOR



2000/3

CONTENIDO

Presentación	5
TÂNIA MARA VIEIRA SAMPAIO. <i>Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico</i>	7
JOSÉ SEVERINO CROATTO. <i>¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica</i>	15
MERCEDES GARCÍA BACHMANN. <i>Algunos desafíos del lenguaje inclusivo</i>	27
CRISTINA CONTI. <i>Infidel es esta palabra - 1 Timoteo 2,9-15</i>	41
ENILDA DE PAULA PEDRO E SHIGEYUKI NAKANOSE. <i>“Debajo del manzano te desnudé...” - Una lectura de Cantar de los Cantares 8,5-7</i>	57
GABRIELE CORNELLI. <i>Un amor (mal) censurado - Para una exégesis no homofóbica de Marcos 14,51-52</i>	74
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>...sin perder la ternura: jamás! - de hombres mal-amados y mujeres prisioneras en el amor</i>	82
CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>Mujer y neoliberalismo - aportes para una lectura bíblica</i>	95
SANDRA NANCY MANSILLA. <i>Espacio y tiempo para una unción - Estudio del tiempo y del espacio para un análisis narrativo de Marcos 14,3-9</i>	106
HAROLDO REIMER. <i>Leyes y relaciones de género - Notas sobre Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,12-18</i>	116

RESEÑAS

- Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt y Timothy G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, 241p. 128
- Felipe C. Yafé, *Profetas, reyes y hacendados en la época bíblica: Estudio teológico-sociológico y crítico del Israel preclásico*. Buenos Aires: Lumen, 1997 130
- Elsa Tamez. *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. San José: Departamento Euménico de Investigaciones, 1998. 228p. ... 131
- RASHI (Rabbi Shlomo ben Itzhak). *Chumash con comentarios de Rashi*. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. 5 tomos 133
- Halvor Moxnes. *A economia do reino: Conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995 (original inglés de 1988). 163p. 134
- Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Traducido por John Bowden. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996 (original alemán de 1995) 335p. 134
- José Severino Croatto. *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: Lumen, 1998. 459p. 136
- Walter Brueggemann. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 777p.... 138
- Rebecca Albert, *Como pão no prato sagrado - Uma leitura lésbico-feminista das sagradas escrituras e da tradição judaica*, (tradução de Ruy Jungmann), Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2000, 236p. 141

PRESENTACIÓN

El compromiso de este número de Ribla es con el diálogo entre personas que desean construir sus acciones cotidianas como respuestas a las exigencias y urgencias de los cuerpos para vivir una vida digna. La lectura de la Biblia que se hace en cada artículo busca articularse con un nuevo horizonte no solo metodológico sino epistemológico.

Esta es una invitación a repensar y a reinventar nuestras relaciones y referencias de percepción del mundo y del conocimiento. Una invitación a deconstruir y a construir que desafía a la interlocución y no al dogmatismo.

Lo deseado para este momento, en este debate hermenéutico, es que se inauguren tiempos de deseo y deseo de tiempos: para aprender con la otra persona, para soñar nuevos sentidos para la existencia, para afirmar la vida en la superación de relaciones de dominación-explotación de un género sobre el otro, de una etnia sobre la otra, de una clase sobre la otra, de seres humanos sobre el ecosistema.

La urgente tarea de enfrentar el debate epistemológico en el área de la Biblia, a partir de una perspectiva de género, fue aquí asumida por mujeres y hombres, personas de diferentes generaciones, a través de textos del Antiguo y Nuevo Testamento... Se procuró un acercamiento que contemplase la discusión teológica de género y su articulación con la lectura popular y latinoamericana de la Biblia.

La percepción orientadora de este número de Ribla fue la de que la asimetría de poderes entre hombres y mujeres refuerza los procesos de inferiorización y de exclusión que terminan oprimiendo a todas las personas, mujeres y hombres. El camino asumido en los textos buscó la sintonía con el debate teórico de género que apunta a la superación de la fijación y binariedad de las matrices de género para realizar una fuerte revisión y deconstrucción de carácter normativo de las construcciones histórico-sociales para los sexos. Es menester cuestionar las construcciones androcéntricas de control de los cuerpos que tienden a naturalizar lo que es fruto de la construcción social e histórica, posibilitando un mejor diálogo de nuestro cotidiano y de la realidad vivida por las personas con las cuales nos identificamos en la lectura de la Biblia.

Tânia Mara Vieira Sampaio

CONSIDERACIONES PARA UNA HERMENÉUTICA DE GÉNERO DEL TEXTO BÍBLICO

Resumen

Este artículo pretende indicar algunas perspectivas teórico-metodológicas para el estudio del texto bíblico. El centro está en la mediación de género como categoría de análisis de la realidad y de los textos. Se trata de observar las relaciones sociales de poder entre mujeres y varones en su vida cotidiana en la historia. El propósito de una hermenéutica de género no es simplemente hacer visibles a las mujeres. Esto arruina el carácter de un análisis de la realidad y del texto bíblico, ya que ambos están estructurados por medio de relaciones sociales de género.

Abstract

This article aims to point out some theoretic-methodological perspectives for the study of the biblical text. In focus is the observation of social power relations experienced between men and women in their historical daily life. To make only the women visible is not the purpose of gender hermeneutics. This spoils the character of an analysis of reality and of the biblical text, since both are structured by social gender relations.

Introducción al debate

En una hermenéutica de género, el proceso de lectura del texto bíblico procura privilegiar los movimientos y los momentos de encuentro y diálogo entre las experiencias de vida de quien hace la lectura y de las personas identificadas en el texto, en sus sucesivas realidades cotidianas. El concepto de las relaciones sociales de género se presenta como un nuevo paradigma, capaz no sólo de visibilizar a las mujeres y/o a los grupos oprimidos, sino también de iluminar los descubrimientos sobre la estructuración de las opresiones y de los juegos de poder que organizan los discursos normativos y establecen los controles sociales. Más que un encuentro entre historias de vida, esa forma de leer el texto quiere demarcar una nueva trayectoria de los paradigmas de construcción de los conocimientos y de la decodificación de los discursos.

Para ello no se puede prescindir de los recursos de la ciencia exegética, asociados a la organización de nuevas referencias de análisis de la realidad, especial-

mente aquéllas a las que apuntan las teorías de género. En esa forma de aproximación al texto no se puede prescindir de la constatación tanto de los límites como de los horizontes de las referencias exegéticas para que a éstas se agreguen posturas epistemológicas nuevas, que posibiliten la apertura del texto a sentidos aún no descubiertos, muy probablemente porque con respecto a ellos aún no se ha cuestionado nada. La ruptura con los mecanismos de control, de los textos y de sus sentidos para la vida, está en el horizonte de este debate.

Los estudios mediados por la categoría de género evidencian los procesos normativos de construcción del saber apuntando a la desnaturalización de procesos que están contruidos socialmente y al análisis de las relaciones sociales de poder. Este procedimiento analítico considera el poder no como una instancia absoluta y estática, sino como un conjunto de fuerzas que se mueve entre / contra / sobre / con los diversos sujetos sociales. Por lo tanto, se trata del análisis de las distintas parcelas *de poder* vividas por los grupos sociales en una determinada estructura social.

Los saberes de carácter androcéntrico y los poderes de carácter patriarcal, presentes en diversos contenidos bíblicos y en la tradición teológica, no son exclusividad de la Biblia, y como tales serán revisitados en el debate epistemológico y metodológico. Esta marca androcéntrica de los saberes trasciende y traspasa los muchos meandros de la cultura occidental, marcadamente cristiana-blanca-masculina-rica. Por lo tanto, descartar la Biblia (o la teología) como algo "sexista desde sus raíces" e irrecuperable para una experiencia humana liberadora significa, como mínimo, ser ingenuos en cuanto a poder lidiar con otras memorias del pasado, o incluso construcciones sociales del presente, como si estuvieran exentas de esa marca¹.

Antes de identificar la experiencia de lo sagrado que las personas hacen en sus historias cotidianas, es fundamental seleccionar preguntas que revelen condiciones concretas de vida, por ejemplo: indagaciones sobre los procesos de relaciones sociales que ocurren en el texto; condiciones favorables o no a una experiencia de dignidad; problemas que se presentan; construcción de las identidades de género, clase, etnia y generación; estigmas y preconceptos ya organizados; articulaciones de caminos alternativos en el texto; y las posibles realidades oscurecidas por los intereses de redactores y lectores.

Este análisis bíblico, que selecciona las relaciones sociales de género como eje privilegiado de sentido, se apoya en la convicción de que la ciencia exegética es un saber construido y permeado de cuestiones de poder, y por lo tanto pasible de ser deconstruida, reconstruida y construida a partir de nuevas bases y criterios. El ejercicio pautado por el paradigma de las relaciones sociales de género en el contexto de las experiencias cotidianas confirma que los datos recogidos de las historias de vida, de la experiencia de las personas en su realidad, de las perspectivas y experiencias cotidianas y de los movimientos relacionales son fundamentales para redimensionar la fuerza de la contribución histórica de sujetos, que han sido muchas veces apagados por otras prioridades.

¹ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *As origens cristãs a partir da mulher; uma nova hermenêutica*, San Pablo, Paulinas, 1992, 5-16.

Identificando particularidades del texto bíblico

Cualquier interlocución con la experiencia vivida y transmitida en el texto bíblico pasa por la mediación de un texto fijado hace mucho tiempo que sufrió agregados de redacciones posteriores. El texto de que disponemos resulta de la fijación material de una memoria de muchos años, lo que puede provocar su autonomía en relación con el autor, incluso hasta con la intención primera, con los destinatarios primitivos y con su contexto histórico.

Por más que sea preciso admitir que todo texto conlleva límites inherentes al proceso de fijación por el acto de la escritura, no se puede sucumbir a un proceso de fijaciones interpretativas. Especialmente, aquéllas calcadas sobre estereotipos que descaracterizan a determinados grupos sociales. Es preciso enfrentar la fijación normativa con otra característica inherente a un texto: su riqueza semántica y su apertura polisémica. Se vuelve fundamental considerar que la Biblia no es “un depósito cerrado que *ya ha dicho* todo”², sino que a la selección de instrumentos teóricos le corresponde hacer posible la explicitación de su “reserva de sentido”. Ese carácter polisémico acompaña la dinámica y la pluralidad de las experiencias humanas, en la medida en que confieren sentido a su existencia. De tal modo, el camino seleccionado es el de establecer preguntas nuevas durante el proceso exegético-hermenéutico para re-crear horizontes de comprensión del texto.

La reflexión acerca del método de aproximación al texto bíblico, requiere el análisis, por más que sea breve, de algunos presupuestos de las ciencias exegéticas. Entre los parámetros a considerar está, por ejemplo, la concepción histórica que permea los textos del Antiguo Testamento, requiriendo un análisis, tanto de los fenómenos como de las realidades sociales en la organización concreta de las relaciones cotidianas, y no de las condiciones genéricas de política o cultura de una época.

Las perícopas bíblicas tienen un carácter fuertemente histórico. El análisis, por lo tanto, de los textos bíblicos debe fundarse en un concepto de proceso y de construcción de la historia y de la sociedad, rompiendo con visiones ahistóricas, inmutables y universales. A la par de esto, una lectura de género requiere la compañía de las construcciones teóricas feministas que, al tratar la historia, entienden que cualquier análisis de la experiencia de relaciones concretas entre varones y mujeres en lo cotidiano está condicionada a la formulación de preguntas que contemplen el modo en que las cosas sucedieron, para descubrir por qué sucedieron.

En lo que tienen que ver todavía con el diálogo con la ciencia exegética, es menester elucidar la opción de tratamiento del texto bíblico. No apenas en su debate literario y lingüístico, discutiendo términos y la organización de las frases poéticas o narrativas, sino en su capacidad de privilegiar el conjunto de los textos como unidades o subunidades que encierran contenidos completos. Unidades que guardan la memoria de situaciones vivenciales importantes para determinados grupos sociales. Se llega así a la perspectiva de que gran parte de los textos del AT, a pesar de las compilaciones y las redacciones posteriores, fueron preservados como núcleos de memorias populares, o perícopas³.

² Cf. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 2000. También, São Paulo: Edições Paulinas, 1986, p.7.

³ Ver la perspectiva de la perícopa en cuanto *memoria popular* del ámbito de la casa en M. Schwantes, “Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”: *Estudos Bíblicos* 1 (s/d) 35-37.

El entendimiento de que tales núcleos de la experiencia de las personas y sus grupos sociales subsistieron en forma bastante íntegra a los procesos redaccionales trae como consecuencia diferencias expresivas en el tratamiento de los textos y, consecuentemente, en los resultados hermenéuticos finales. Se desprende de eso la posibilidad de considerar que un conjunto textual refleje las muchas voces en su diversidad y no, exclusivamente, el discurso de un individuo sobre la realidad.

Cada texto bíblico comunica un conjunto de realidades que se revelan en cuanto discursos y gestos *de los* que vivieron las experiencias narradas, y no se está delante de un discurso *sobre* aquellos que las estaban sufriendo. En esa perspectiva, varones y mujeres aparecen como sujetos concretos y no meros objetos de un discurso bíblico. Así, el texto con el cual se trabaja es un conjunto multifacético de elecciones, voluntades, representaciones, engaños, etc. de las personas envueltas en aquellos episodios.

La aproximación al texto bíblico, cuando se admite su historicidad y su posibilidad de expresión por medio de perícopas, se asocia, por lo tanto, a los presupuestos enunciados anteriormente. Así, la exégesis y la hermenéutica no se ocupan exclusivamente –tampoco prioritariamente– de cuestiones sobre el origen del texto, autoría, contexto social de la época, cuestiones literarias y redaccionales. Sino que a éstas agregan indagaciones reveladoras de quien emprende la investigación. El recorrido consiste en asumir las contribuciones de los estudios disponibles, especialmente las que superan o contribuyen a transponer las aproximaciones normativas y moralistas al texto bíblico.

En el arte de comprender un texto emerge, simultáneamente, la pluralidad de sentidos que le es propia y la mediación para la autorrevelación de quien emprende la lectura⁴. Tal comprensión no se restringe solamente a la proyección en el texto, implicando, también, exponerse a él y reconocer que hay textos que no admiten esa autoexposición o no permiten la revelación de quien los lee. Es por esa razón que la aproximación a un texto bíblico ilumina no sólo las riquezas del propio texto, sino también las dificultades de quien lo interroga, revelando la búsqueda de conocimiento de ese sujeto, tanto como su producción de saber, subjetividad, parcialidad y selectividad, trazos culturales e históricos de su pertenencia social.

El propósito de establecer un mapa de las relaciones sociales de género, en la multiplicidad de los movimientos cotidianos presentes en el relato bíblico –en consonancia con esa perspectiva de la apertura del texto al mundo de quien se ocupa de su análisis– ya es una toma de posición teórico-metodológica. Ésta, a su vez, incide en una actitud de ruptura con las pretensiones de neutralidad en la producción del conocimiento o de la hermenéutica. La lectura que ahora se propone para el texto bíblico no está desprovista de presuposiciones e influencias del contexto de quien hace la interpretación; tampoco lo están las otras lecturas con las que cualquier estudio exegético establece diálogo y confrontaciones.

El marco teórico en que se inscribe el concepto de un sujeto identificado con la elección del objeto y del método de trabajo reafirma la neutralidad como un mi-

⁴ En palabras de Ricoeur, "aquello de lo que finalmente me apropio es una proposición de mundo. Esta proposición no se encuentra atrás del texto, como una especie de intención oculta, sino delante de él, como aquello que la obra desvela, descubre, revela. Por consiguiente, comprender es comprenderse delante del texto" (Paul Ricoeur, *Interpretação e ideologías*, Río de Janeiro, Francisco Alves, 1977, 57-58).

to. También trae a la superficie el cuestionamiento de una objetividad pura asociada a los estudios que afirman que la *objetividad situada* es la única concebible. Además de tener fecha, sexo y raza, implica tanto eliminar las dualidades sujeto-objeto, objetividad-subjetividad, racionalidad-emotividad, público-privado, personal-político, etc., como cuestionar el carácter genérico, universal y atemporal de las hermenéuticas y de los conocimientos.

Con esos presupuestos de contextualización de la objetividad de la tarea analítica, no es extraño admitir la subjetividad como parte integrante del método, resguardándola de la falacia de una producción de conocimiento capaz de llegar a concepciones totalizantes y absolutas. La dinámica objetividad-subjetividad significa asumir que quien produce el saber imprime ahí sus condicionamientos personales y sus compromisos delante de la realidad; por consiguiente, la elección del objeto, método y categorías trae esa marca. Aun más, es preciso considerar que admitir la subjetividad no significa asumir una relativización total de métodos y resultados. No se trata, tampoco, de que cada uno diga lo que piensa, ni de legitimar cualquier tipo de interpretación. Se admite aquí la subjetividad como integrante del método, e integrada al instrumental científico que posibilita el análisis y la producción del saber.

La mediación de género, en cuestión en este número de RIBLA, pretende contribuir a problematizar posturas hermenéuticas que anuncian como *puntos de llegada, puertos seguros y finales*, aquello que es transitorio. Tal procedimiento oscurece la memoria de la provisionalidad, fragilidad y pluralidad, comunes a las experiencias humanas en sus relaciones, inclusive con lo trascendente.

Las relaciones sociales de poder y lo cotidiano

El camino escogido para responder a los sentidos enunciados pasa por la selección de las relaciones sociales cotidianas, con sus concreciones de género-etnia-clase-generación, como referente teórico básico. El objetivo es redimensionar y dinamizar la ciencia exegética con su recorte androcéntrico, proponiendo, así, nuevas preguntas al texto bíblico.

El análisis de relaciones sociales tiene que considerar los varios movimientos de los cuerpos, que experimentan la relacionalidad como constitutiva de sus vidas cotidianas. Con eso, queda esclarecido que la formulación del problema es más amplia que la visibilización de la experiencia y del discurso de la mujeres. Se trata de observar a las personas o grupos sociales en su dinámica relacional.

El objetivo, aquí, es enfrentar la cuestión del poder presente en la organización social de las relaciones de género, clase y/o etnia que emergen de procesos históricos y no se atienen al ámbito puramente biológico. Por consiguiente, la pregunta con respecto al movimiento pide la identificación del lugar en que estaban tanto las mujeres como los varones, apuntando a la reflexión sobre personas concretas y no solamente sobre los discursos teológicos contenidos en el texto bíblico.

En ese sentido, se busca ampliar el acercamiento al texto, buscando no sólo las palabras en el discurso, sino los movimientos de los cuerpos que se ven, que se tocan, que se oyen y se perciben como constructores de mundos. Se procura leer el texto indagando lenguajes implícitos en la articulación de sus palabras. Intuir y destacar esos “balanceos” de los cuerpos en relación, mediados por el texto bíblico.

Como perspectiva de trabajo con la categoría género se puede privilegiar el análisis de textos que se ocupan de describir las relaciones cotidianas, los movimientos de mujeres y varones en el interior de la casa, locales de trabajo, festividades públicas, prácticas religiosas, intrigas palaciegas... Se admite lo cotidiano como espacio significativo de las relaciones sociales –pues en él tienen lugar las luchas y las transformaciones sociales– no limitándose, por lo tanto, a considerarlo mero lugar de repetición.

En ese sentido, la dinámica de los cuerpos en relaciones sociales se asocia a la dimensión movimiento como otra categoría fundamental a ser elucidada. La integración de las categorías cuerpo-movimiento-relaciones sociales permite la organización de preguntas al texto bíblico que contemplan no únicamente la identificación de los discursos teológicos, sino la posibilidad de un encuentro con las vivencias concretas y sus representaciones. El interés está en analizar los movimientos que comunican la compleja forma humana de construir sus sentidos y de organizar sus sociedades. En fin, de relacionarse.

La pregunta sobre el movimiento de los cuerpos concretos en sus múltiples relaciones es una opción metodológica. Por un lado, para evitar abstracciones sobre la realidad y, por otro, para no perder la riqueza de los detalles que indican las varias formas de enfrentar las situaciones. En el cuerpo, con su materialidad, está la condición para que los seres vivos construyan sus experiencias de relaciones en el mundo. El cuerpo de las mujeres, de los varones y de los niños/as es el que exige una nueva lectura del texto bíblico. La organización de esa corporeidad es exigente: quiere explicaciones, satisfacciones, compañía... En su experimentación en la vida, crea lenguajes propios para comunicar sus urgencias y su presencia en el mundo y en las relaciones.

No se trata de enfocar en el texto la experiencia de vida en general, ni tampoco de abordar los grandes ejes históricos y/o teológicos. Se busca, sobre todo, una aproximación a vidas e historias que tengan en común su construcción cotidiana, permeada por una multiplicidad de relaciones sociales, estructuradas simultáneamente por mecanismos de dominación y control, y por ejercicios de cambios y resistencias.

La opción metodológica de reconocer la relevancia de los aspectos de lo cotidiano para formular las preguntas al texto bíblico hace posible aproximarse a los deseos, ansias, sueños, ausencias y procesos de resistencia presentes en la construcción de las experiencias de vida de las personas y de sus comunidades. Además, ayuda a esclarecer que las grandes cuestiones políticas, económicas, sociales o religiosas de los textos no son las únicas importantes. En la experiencia cotidiana, compuesta de innumerables detalles –y que, por eso, corre el riesgo de parecer superflua al análisis– acontece de hecho la construcción de las relaciones sociales de poder.

Además de eso, interesa percibir en el acercamiento al texto bíblico que, en la vida cotidiana, varones y mujeres están comprometidos en diversas actividades. Por eso, no es posible reducir a la persona a uno de los momentos o movimientos en que está envuelta.

La metodología exegética es aquí ejercida, por lo tanto, como proceso de indagaciones al texto bíblico, deseando identificar a las personas en sus relaciones cotidianas concretas. No interesa saber genéricamente sobre el pueblo de Israel y su vida, ni siquiera sobre sus conceptos teológicos. Lo que conduce la investigación,

basada en la categoría de género, es el propósito de superar la dicotomía entre lo concreto de las relaciones humanas y los razonamientos abstractos de las formulaciones teológicas. De ahí la opción por un trabajo de aproximación a lo cotidiano, privilegiando las relaciones sociales de poder presentes en la dinámica de movimiento de los cuerpos para afirmar su existencia en el mundo y las demás existencias que ellos animan.

El movimiento que, en la vida cotidiana, establecen los cuerpos para saciar necesidades básicas, desarrollar deseos y establecer proyecciones sociales de dignidad es fundamental y constitutivo de la construcción de un hablar objetivo e incluso paradigmático sobre la historia. Mientras tanto, eso no es lo mismo que decir que exista una gran acción de enfrentamiento a los poderes opresores para derrumbarlos. Lo que ocurre de hecho son innumerables prácticas cotidianas que tienen, eso sí, potencial incluso político para provocar nuevos rumbos.

La experiencia humana, por su diversidad, resulta en una pluralidad de movimientos que se articulan en medio de la provisoriedad y transitoriedad inherentes al aspecto relacional de la corporeidad en el mundo. Y tal dinámica de las historias de vida –de la que habla el texto bíblico y de la cual procede su lectura– quiere ser elucidada y preservada en el proceso de aproximación al texto bíblico.

Desafiando al diálogo de género en el proceso de lectura de la Biblia, se puede concluir esta introducción al debate diciendo que, en una hermenéutica de género, se vuelve imperativo afirmar una reflexión bíblica que no derive tan rápidamente de la identificación textual de situaciones concretas –como la del hambre, la enfermedad, engendrar hijos, los partos, sembrar el campo o pisar la uva– con la justificación de estar asumiendo una generalidad o universalidad (ya sea de crítica o de lucha) como la única y mejor condición de objetividad científica y de eficiencia política. La invitación es a descubrir las estructuraciones de género que atraviesan tanto lo real como los textos.

Referencias bibliográficas

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *As origens cristãs a partir da mulher; uma nova hermenêutica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1992.
- Gebara, Ivone, *Rompendo o silêncio; uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Editora Vozes, 2000.
- Gomáriz, Enrique, “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas”: *Fin de siglo: género y cambio civilizatorio* n.º 17 (Santiago, 1992).
- Heller, Ágnes, *Historia y futuro; ¿ sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Ediciones Península, 1991.
- Ricoeur, Paul, *Interpretação e ideologias*, Río de Janeiro, Francisco Alves, 1977.
- Saffioti, Heleieth I. B., “Rearticulando gênero e classe social”, y Albertina de Oliveira Costa - Cristina Bruschini, *Uma questão de gênero*, Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1992, 197-199.
- Sampaio, Tânia Mara Vieira, *Movimentos do corpo prostituído da mulher - Encontros e desencontros teológicos*, São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- Scott, Joan, *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*, Recife, SOS-Corpo, 1991.

Tânia Mara Vieira Sampaio

Rua Nuporanga, 20, casa 7

Piracicaba – SP

13420-252

Brasil

tsampaio@iep-taq.unimep.br

Traducción de Cristina Conti

¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica

Resumen

Un análisis exegético detallado permite descubrir importantes aspectos que definen los papeles de la mujer y del varón en el mito de la transgresión (jno “caída”!) de Génesis 3,1-19 (2,5-3,24). Las prácticas sociales, transformadas en tradición, han convertido en “naturales” ciertas interpretaciones incorrectas del texto bíblico. Es importante de-construir tales exégesis, y fundar una nueva lectura de un texto tan paradigmático como éste, cuyo sentido último nos hace pensar el futuro en clave de esperanza.

Abstract

A detailed exegetical analysis allows us to discover important aspects that define the roles of woman and man in the myth of the transgression (not “fall”!) in Genesis 3,1-19 (2,5-3,24). The social practices, transformed into traditions, have made us see certain wrong interpretations of the text as “natural”. It is hence an important task to de-construct such interpretations and set the foundations of a new reading of such a paradigmatic text as this one, whose deeper meaning makes us think of the future in hope.

1. Entrada al texto

Génesis 3 presenta un mito “de origen”, no cosmogónico¹, sino antropológico. Como mito que es, habla de un acontecimiento “sucedido” *in illo tempore*, pero lo que verdaderamente hace es “interpretar” sucesos vividos *en el horizonte de la producción del texto mismo*, o sea de la vida de Israel, en un momento determinado de su historia. Remontarse “a los orígenes”, significa buscar el sentido, orientarse, explorar posibilidades, poner en juego a la divinidad, conectarse con lo absoluto.

¹ Para esta distinción, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa*, Buenos Aires, Docencia, 1994, 167-181; definición del mito en las pp.145-152. Breve resumen en “El mito como interpretación de la realidad. Consideraciones sobre la función del lenguaje de estructura mítica en el Pentateuco”: *RIBLA* 23 (1996) 17-22. La insistencia de G. Gorgulho, en ese mismo número de *RIBLA* (“La historia primitiva. Génesis 1-11”, n° 23 [1996] 31-42), en la “desmitificación” operada en estos relatos sobre los orígenes (cf. p.34) denota cierta imprecisión acerca de lo que es el mito y desconfianza hacia su presencia en la Biblia. El cambio de perspectiva respecto de los mitos mesopotamios, y la polémica contra los otros Dioses, especialmente astrales, se hace en Génesis 1-11 *precisamente con el lenguaje mítico*; la diferencia esencial está en que ahora son mitos “hebreos”, que expresan una cosmovisión israelita del mundo y de la historia que no coincide más con la de otras culturas de aquel contexto.

Cada mito está configurado para “decir” algo sobre el presente, no sobre el pasado. Lo “pasado” del mito es el sentido del “presente” vivido.

Por tanto, ¿qué pasa en la vida de Israel cuando se escribe Génesis 3?

Una simple lectura, literalista o crítica, muestra que hay un “problema”. No se relata un hecho salvífico como en el caso del éxodo; nada se celebra. Por el contrario, todo es prevención o prohibición, peligro de muerte, intriga, duda sobre la veracidad de Dios, miedo, ocultamiento, excusas, inculpación a otros, castigos, dolores, sufrimientos, presagios de muerte, expulsiones, conjuros. Curioso, las cosas positivas son: a) las que sugiere o promete la serpiente (3,4-5), pero ésta será castigada por eso mismo (vv.14-15); y b) el gesto de la mujer de “dar” de la fruta a su esposo (v.6b), pero aun eso es negativo en las excusas del varón (v.12b). El “árbol del conocimiento” es positivo porque otorga sabiduría, pero los resultados serán adversos en el nivel de la interpretación. El otro árbol, el “de la vida”, nunca fue comido; por tanto, nunca resultó eficaz. Lo único positivo en el capítulo 3 es la información – secundaria, empero, en el relato global – del nombre de la mujer (v.20) y del ofrecimiento de vestidos para protección por parte de Yavé (v.21).

Todo el capítulo, por lo visto, se mueve en la isotopía de *lo negativo*. Es la instancia ideológica la que configura los temas y motivos. Algo negativo se está tematizando, con el recurso a un lenguaje simbólico y mítico. Los mitos no “critican” ni evalúan como hacen los profetas, quienes se dirigen a actores presentes que son parte de la realidad. Los mitos muestran *cómo son* las cosas, mediante el recurso a un suceso imaginario de los orígenes. Pero los mitos pueden también “criticar” la realidad, por la forma en que hablan. Éste es el caso de Génesis 3.

Vamos a trazar tres rayas, sobre las cuales inscribiremos, respectivamente, el suceso mítico, el texto del mito, y la realidad a la que se refiere:

-----S-u-c-e-s-o--del--M-i-t-o-----

-----T-E-X-T-O--del--M-I-T-O-----

-----R-e-a-l-i-d-a-d--p-r-e-s-e-n-t-e-----

El texto (línea del medio) es *lo que* todos leemos, del que partimos.

* La lectura literalista lo relaciona únicamente con el nivel de arriba: el relato habla de lo realmente sucedido *in illo tempore*.

* La lectura puramente crítica lo relaciona únicamente con el nivel de abajo: el mito habla de la realidad. Las dos lecturas se hacen, de hecho, a distancia; leen un texto de otra época.

* En cambio, los destinatarios reales del texto, lo leían *en las dos direcciones* al mismo tiempo. El “suceso del mito” era entendido como realmente sucedido – de otra manera no tendría valor instaurador ni donaría “sentido” a lo que estaba interpretando – pero “sabían” que estaba hablando de *su* propia realidad, la que sabían “leer” a través del lenguaje codificado de los símbolos y de las imágenes usadas en el mito.

* Nuestra lectura debe partir, para luego prolongarse hermenéuticamente, de esta tercera forma de leer un texto mítico como el que estamos estudiando.

2. La cuestión de género

Los dos actores humanos de Génesis 3 habían sido presentados en el capítulo 2, de dos maneras.

a) En un mito relativamente extenso sobre el origen del ser humano (2:5-9.[10-14.]15-17) se hablaba de la formación del *ʾadam* genérico o colectivo (= seres humanos), tanto varones como mujeres².

b) Luego, en otro mito breve (2,18-24[.25]), se presentaba el episodio de la “construcción”³ de la mujer por Yavé Elohîm. Aquí, la mujer no es sacada del “varón” como tal – que todavía no existe – sino del *ʾadam*. De uno de sus “lados” (mejor que “costillas”), o sea, cortando al *ʾadam* por la mitad, Yavé edifica una “mujer”. Sólo aquí surge la diferencia entre los sexos. Si lo construido es la mujer, con el nuevo nombre genérico de *ʾiššâ* el resto – o sea, la otra mitad o lado – será el varón, aunque se lo siga llamando *haʾadam*. Este término es masculino, y es apropiado para designar en adelante al varón.

Bien leído el texto, sugiere que la mujer aparece *antes que el varón*, ambos a partir del *ʾadam* (genérico) anterior. Sólo por la “diferencia” se constituyen en personas. En el mito largo (2,5-17) se supone que hay *mujeres* y *varones* formados por Yavé. En el *ʾadam* están “ellos”, el varón y la mujer, como muy bien lo expresará la serpiente y lo interpretará la mujer en su diálogo con ella en 3,1b-3 (comp. el “no comeréis” del v.3a, con el “no comerás” de 2,17a)

No se trata de una presencia “virtual” de la mujer en 2,17 (en cuanto será sacada del varón allí presente), sino de una persona que escucha el mandamiento y la prohibición junto con el varón. Esta correlación entre 2,16-17 y 3,1-3 se entiende más fácilmente si se pone entre paréntesis, por un momento, el mito de 2,18-25. Se puede, efectivamente, pasar de 2,17 a 3,1. El plural de género, implícito en el mito de la formación del ser humano (2,5-17), se explicita a partir de 3,1, por cuanto es importante, en el mito de la transgresión⁴ del cap. 3, la intervención de dos papeles temáticos diferenciados por el género.

3. Cómo interactúan los diferentes actantes del relato

El capítulo 3 trabaja con dos actores humanos, ya presentados en el capítulo precedente. Pero el texto empieza nombrando a la serpiente, que también “actuará”

² Cf. el desarrollo de esta interpretación en *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24*, Buenos Aires, La Aurora 1986, 43; más recientemente, “On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: A Response from Argentina”: *Semeia* 81 (2000) 187-210 (p.193 y *passim*).

³ Este término es particularmente elegido por el compositor del mito, tal vez para asociar con la mujer tres valores relacionados con la casa: *banah* (“edificar”), *báyit* (“casa”), y *ben* (“hijo”). Son tres términos asociados entre sí.

⁴ Decimos “transgresión”, y no “caída” - como es tan común (cf. *BJ*), también entre los exégetas (cf. G. Gorgulho, 35 “caída original”). La representación de una “caída” supone un estado superior del que se cae; en el caso de Génesis 3 se trata de la concepción cristiana de Adán y Eva dotados originariamente de algunos dones *preternaturales* (no *sobrenaturales* como la gracia, ni naturales como la inteligencia o la voluntad), tales como la justicia, la inmortalidad, la ciencia infusa y la integridad. Esta especulación posterior, si se la mira bien, tergiversa el sentido del texto bíblico, enervando la fuerza del deseo de “ser como Dios”, con el que se construye este mito: es el ser plenamente humano, y no un ser semidivinizado, el que transgrede sus límites, queriendo igualarse a Dios.

en el relato. La frase inicial la describe como el animal más astuto “que Yavé Elohîm *había hecho*” (v.1a), recordando al lector del texto actual lo escrito en otra narración (1,25a “*e hizo Elohîm...*”)⁵. No se puede negar la exactitud de la descripción. La serpiente es, efectivamente, un animal sumamente astuto y hábil.

Mas cuando escuchamos, renglón seguido (v.1b) que “*la*” serpiente *habla*, nos damos cuenta de que estamos en otro plano, el del símbolo. Pero el símbolo es la trans-significación (segundo sentido) de algo experimentable, que se nos manifiesta de tal o cual forma (primer sentido, no simbólico) y que por eso nos conduce *analógicamente* a un correlato semántico, que sólo es visto en transparencia *a través* del primer sentido⁶.

Dicho de otra forma: lo que el v.1a dice de la serpiente real, es la base para entender a la serpiente-símbolo de 1b-5.

Además, el v.1b clausura la polisemia del símbolo de la serpiente⁷. Si pensamos en lo mortífero de la serpiente, empezamos mal, y erramos el camino trazado por el texto. El v.1b ha marcado un solo rasgo de la serpiente, al que además ha sobredeterminado (“*el más astuto de entre todos los animales...*”). En adelante, habrá que operar con este signo lingüístico, y no mantener una polisemia anulada por el texto mismo⁸.

Interesa, por lo tanto, saber qué dice esa serpiente tan astuta y sabia.

Su intento de dejar mal a Elohîm (v.1b) es quebrado por la corrección de la mujer en el v.2, quien centra la prohibición en sólo el árbol “que está en el medio de la huerta”. De todos los demás se puede comer⁹. Ni bien la mujer menciona la pena de muerte adosada a la prohibición (al final del v.3)¹⁰, es interrumpida por la serpiente para negar dicha amenaza (v.4, enfático). En ese momento agrega la frase lapidaria (v.5), que deja a Elohîm como un Dios celoso de su *status* divino. La serpiente “sabe” lo que Elohîm “sabe”, y lo comunica a la mujer. En la frase de la serpiente hay una clara *promesa*: lejos de ocasionar la muerte, el comer del “árbol del conocimiento” otorgará una cualidad divina, cual es la de conocer “lo bueno y lo malo”. Conviene traducir así la fórmula hebrea *tôb wara'*, y no “del bien y del mal”. El texto no se está refiriendo a la capacidad de discernir “entre” el bien y el mal (interpretación ética)¹¹ sino a la capacidad de conocer lo que es bueno y malo para tal o cual

⁵ Y no tanto la propia versión “yavista” de 2,19 (“*y formó...*”).

⁶ Para un mayor desarrollo de esta descripción del símbolo, cf. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de fenomenología de la religión*, Buenos Aires, Docencia, 1994, 63-68.

⁷ *Ib.*, 164.

⁸ Lo que el texto excluye propiamente es el sentido de la serpiente como símbolo de muerte. Es todo lo contrario *en este mito* (en otros relatos puede ser diferente).

⁹ Lo que no significa que *de facto* comieron; el mito no se interesa de ello. Por 3,22b nos informaremos que por lo menos del “árbol de la vida” nunca comieron (cf. el v.23). Sobre cómo esto no siempre es observado, cf. “On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: A Response from Argentina”: *Semeia* 81 (2000) 187-210 (p.203, en respuesta al artículo de Walter Vogels, en la misma revista, 151-152).

¹⁰ El agregado de “no lo toquéis” (que no estaba en la prohibición de 2,17) suele ser motivo para acusar a la mujer de tergiversadora de la palabra de Yavé. Parece que la expresión no significa “ni siquiera os acerquéis”, lo que sería atribuirle al árbol una cualidad peligrosa (= “no lo toquéis, no sea que muráis”) sino que es una simple variación del “no comáis”, pues es evidente que para tomar de la fruta de un árbol hay que acercarse y tocarlo. De hecho, en lo que sigue no es tenida en cuenta aquella frase de la mujer.

¹¹ Los Dioses no se definen por ello, sino por “hacer/deshacer” el bien o el mal. Sobre la interpretación “ética” de “conocimiento del bien y del mal”, cf. nuevamente Walter Vogel, “Like One of Us, Knowing *tôb* and *ra'*”: *Semeia* 81 (2000) (147-150).

persona, en determinadas circunstancias (ver más adelante). Ese conocimiento es privativo de Dios, no de los hombres (por eso la sugerencia de que “seréis como Dios, conocedores [por lo tanto] de lo bueno y de lo malo”).

Con esto la serpiente sale provisoriamente del escenario, hasta que la enfrente Yavé Elohîm para la sentencia (v.14).

Queda la mujer, aparentemente sola, con las palabras de la serpiente frente al árbol prohibido (v.5).

Antes de comentar este v.5, tan importante, conviene detenerse para preguntar por qué la serpiente habla con la mujer, y no con el varón. Una lectura tradicional se ha regodeado en deducir que la serpiente, astuta como es, se acerca a la mujer por ser *débil*, más tentable y doblegable que el varón.

Se puede leer el texto desde otra perspectiva, más atenta al andar de la narración. Es permitido especular, al menos. Tal vez el texto quiera asociar a ambas figuras, como dos aspectos complementarios del misterio de la vida, el principio femenino (la mujer) y el masculino (la serpiente)¹². La mujer es dadora de vida, la serpiente vive en la tierra fecunda. Tal vez, también, la tradición ha sabido elegir oportunamente a la mujer como interlocutora válida, porque el tema en torno al cual gira la decisión, es el “comer”¹³. En la casa¹⁴, quien discierne lo que es bueno para comer, es *la mujer*. Por eso, en este mito, lejos de ser menoscabada, la mujer actúa con un papel *protagónico*. Al terminar el v.5 (que cierra el diálogo) el lector sabe sólo indirectamente (por los plurales de verbos en el diálogo de los vv.1b-5) que el varón está presente, pero no sabe si escucha, si interviene. Más bien es ignorado. Si la serpiente simboliza la alta sabiduría¹⁵, el texto *enaltece* a la mujer al darle tal protagonismo¹⁶.

Este papel de la mujer se refuerza en el v.6a, que es el eje alrededor del cual circula el sentido del episodio inicial (vv.1-7).

El “ver” de la mujer, verbo con el que se inicia el v.6, connota el descubrimiento de algo valioso, y un ejercicio del intelecto que escudriña la oportunidad de algo. La mujer no “come” inmediatamente. Primero “ve”. El contenido de ese su “ver/penetrar” está expresado con tres sintagmas paralelos y muy bien contruidos: ella “ve”

- | | |
|---|--|
| 1. “que (el árbol) es <i>bueno</i> | como comida”; |
| 2. “que es <i>apetito/apetecible</i> (el mismo) | para los ojos”; |
| 3. “que es <i>deseable</i> (el árbol) | para tener inteligencia” ¹⁷ . |

¹² Recuérdese que en hebreo el vocablo *najas* (“serpiente”) es masculino.

¹³ Es el lexema más importante de Génesis 2-3 (23x), siempre en relación con plantas, desde 2,9, luego en 2,16-17 (4x), en nuestro pasaje de 3,1-7 (7x), en la demanda (4x en los vv.11-13), en el castigo de la serpiente (v.14b), de manera iterativa en la sentencia al varón (5x en los vv.17-19a), y por fin en el mito de la expulsión de la huerta (v.22b).

¹⁴ El texto nos ubica, en realidad, en el contexto de la *casa*, a pesar de que se está en el *gan*. Se “supone”, para el que lee el texto, que hay casa. El escenario no es el campo.

¹⁵ Es el valor simbólico principal de la serpiente. Cf. *Crear y amar en libertad*, cap. 4 (“La mujer escucha a la maestra de sabiduría”), y más adelante, pp.126-131 (“El símbolo de la serpiente”).

¹⁶ Es la interpretación de la serpiente como representación de la muerte o del mal lo que ha desdibujado el papel de la mujer en esta escena.

¹⁷ Cada sintagma está formado por tres acentos métricos, lo que explica la triple mención del árbol, cuando hubiese bastado referirse a él en el primero. Pero por otro lado, esta triple insistencia concentra al lector justamente *en el árbol*, cuyas cualidades se describen.

Las tres cualidades del árbol (columna de la izquierda) son casi intercambiables; hablan de lo atrayente, de lo que solicita, del deseo. En la columna de la derecha se indica el “para qué” de aquellas cualidades. Una lectura prosaica del texto diría que se enumeran aquí distintas finalidades del árbol, una alimentaria (sintagma 1), otra estética (2º) y, por último, una finalidad cognoscitiva (3º). En realidad, se trata del fruto de un *árbol* que es “*para comer/no comer*”. Es tan bueno para ello, que hasta los ojos lo hacen apetitoso¹⁸. Pero ése es justamente el nivel de *lo manifiesto* del árbol, lo que genera su trans-significación simbólica.

Ahora bien, el tercer sintagma explicita este valor simbólico, al recordarnos que es un “árbol del *conocimiento* de lo bueno y de lo malo”. La ingesta de ciertos árboles (frutos, hojas, tallos o raíces) puede ayudar a la inteligencia (base de nuestro símbolo), pero su especificación como “de lo bueno y de lo malo” es un indicador de que el texto está hablando de otro plano, simbólico por supuesto.

Los 3 sintagmas, por lo tanto, se reducen a una única idea: la adquisición de la sabiduría.

Elegir lo que es bueno y apetitoso en el orden del comer - lo que se conoce de la vida concreta en una casa - es el soporte simbólico para señalar que *la sabiduría* es “valorada” primeramente por la mujer. *Ella* es puesta en el acto de discernir. En segundo lugar, que es “adquirida” primeramente por ella (v.6ba: “tomó de su fruto y comió”, *tres* palabras en hebreo).

Sólo ahora, después de esto, y nuevamente por la iniciativa de ella, “*dio* también a su esposo que estaba con ella, y (él) comió”. Si se presta atención, la mujer sigue siendo la protagonista. *Ella* había tomado de la fruta, y ahora *ella* le da a su esposo. *En este momento*, no antes, el varón se constituye en sujeto; sujeto, sin embargo, de una única acción, “comer”.

Se ha deducido de aquí que “la mujer pecó primero”; peor aun, que ella *tentó* al varón. El autor de 1 Timoteo deduce que “Adán no fue engañado; la mujer empero, re-engañada¹⁹, se constituyó en transgresión”. El tenor del texto parece afirmar que *sólo la mujer* se hizo transgresora²⁰.

El texto de Génesis 3,7, no obstante, atribuye el comer (= transgresión) a la una y al otro. Pero, hay que tener en cuenta, es *la mujer*, no el varón, quien busca la sabiduría, quien sopesa el valor del medio para adquirirla, quien finalmente la adquiere primero, quien la comparte con su compañero.

Conviene, a esta altura, distinguir dos cosas: el mito, como intención principal, nos indicará que esta adquisición de la sabiduría fue un error por la forma en que se concretó (ver más adelante sobre *el referente* del texto). Pero, por otra parte, el relato describe *funciones* de los actores, y en este caso, la mujer cumple un papel mucho más relevante que el varón.

Detrás de esto se puede suponer una praxis social donde la mujer se destaca especialmente. Por un lado, en la casa ella es “inteligente”, sabe elegir “lo que es bueno para comer”. Y esto mismo, que se refiere a la vida corriente, remite a otra cualidad de la mujer, en un plano más sutil y elevado, donde se manifiestan valores

¹⁸ El sustantivo “apetito” se refiere al comer y no a lo estético (cf. Números 11,4 el mismo lexema referido al maná). Por algo se eligió ese vocablo.

¹⁹ Con esta expresión queremos reflejar el verbo intensivo *exapatéthēisa*, mientras que de Adán se dice que no *epatéthe*, con la forma plana del verbo.

²⁰ Este texto es tratado por Cristina Conti, en este mismo número de la revista.

sapienciales o de conocimiento. Tal vez haya que pensar en todo lo que se refiere a la prognosis, a la adivinación. Ella “vio que el árbol era bueno... para tener inteligencia”. Entre las prácticas sociales, las que tienen que ver con la intuición son más frecuentemente ejercitadas por las mujeres (el relato de la pitonisa de Endor es sólo un caso, cf. 1 Samuel 28,6-19²¹).

Cuando la mujer y el varón comieron del árbol del conocimiento, se les abrieron los ojos (metáfora por “adquirieron inteligencia”, cf. v.5aβ) y conocieron que estaban desnudos. En otra sede, en el comentario de Génesis 2-3, hemos discutido el simbolismo de la desnudez en este texto²². Según 2,25 la pareja conocía sin avergonzarse de su propia desnudez. No tiene sentido que ahora “descubran” ellos dos que estaban desnudos. Ante esta incoherencia, muchos han disparado por el lado de las alegorías o de las espiritualizaciones, cosa extraña en un mito. El asunto es mucho más serio, como aparece en los vv.8-11. Allí resulta claro

- a) que la pareja se esconde “*de Yavé Elohîm*” (v.8b) y no el uno del otro;
- b) que el miedo ante Yavé es “porque estoy desnudo” (v.10b), y
- c) que el constatar (habla el varón) que estaba(n) desnudo(s) es el resultado de haber comido del árbol del conocimiento (como lo aclara el mismo Yavé, v.11).

En este primer diálogo del juez divino – que es con el varón y no con la mujer – la desnudez es algo que señala un *distanciamiento* de la pareja respecto de Yavé Elohîm. ¿Por qué el miedo, en efecto, ante su presencia? ¿No será que la desnudez, ahora elevada al plano de lo simbólico, “significa” una identificación con los Dioses (“desnudos” en las representaciones) del entorno cananeo, un entorno cultural superior adonde Israel había ido a “comer” nuevas formas de sabiduría y civilización? Tales Dioses sabios y fecundos eran los que detentaban y otorgaban la sabiduría tan bien manifestada en la cultura cananea/fenicia o egipcia del momento.

Si se lee así el mito, en cuanto al referente histórico que lo originó en la interpretación que hace el relato²³, nos damos cuenta de su profundidad y seriedad. Está hablando de una situación crítica de Israel, en que la antigua opción por Yavé (cf. Josué 24,14-24) hace agua por todos lados, con la infiltración y asimilación de Dioses nuevos pero extraños, y sin embargo importantes.

En este lugar del texto (3,8-11), si nos fijamos bien, se ha producido una rotación significativa. Si en el primer episodio (vv.1-7) *la mujer* era la protagonista, en su capacidad de conversar con la serpiente, en 8-11 Dios se desplaza intencionalmente *al varón*. ¿Por qué?

Porque el texto nos coloca en este momento en una instancia “política”, que tiene que ver con la cuestión,

1) tanto de las prácticas sociales (realizaciones grandiosas de los reyes, que los hacían “grandes”),

2) como de género (*los reyes* admitían los cultos de otros Dioses con la introducción de mujeres extranjeras en el harén real; no se daba la inversa, de varones mediadores de tal penetración; cf. el caso de Salomón, prototípico sin duda, en 1 R 11).

²¹ Saúl no averigua por un nigromante sino directamente por una *mujer* nigromante (v.7).

²² *Crear y amar en libertad*, 131-135 (*excursus* 3).

²³ Detalles exegéticos en *Crear y amar en libertad*, 134.175-180.

Una consideración ingenua de este texto (1 R 11) interpreta dos cosas inexactas: 1) que, ya que “las mujeres torcieron el corazón de Salomón tras otros Dioses” (v.4) *ellas* tuvieron la culpa de los desvíos religiosos de este monarca; y, 2), que la cuestión queda en el nivel de lo religioso-cultural.

Una lectura correcta, empero, deduce claramente que no se inculpa para nada a las mujeres de Salomón, sino *a él solo*. No hay una sola palabra contra ellas. Yavé enjuicia *a Salomón*, exactamente como en Génesis 3,8-11 se enfrenta *con el varón*. Más notable aun es el cuidado con el que el texto de la triple sentencia (vv.14-19) *acusa* a la serpiente (v.14, “*porque* hiciste esto”) y al varón (v.17a, “*porque* escuchaste la voz de tu esposa y comiste del árbol del cual te había ordenado ‘no comas de él’”), pero transmite solamente, sin registrar apreciaciones o causales, la sentencia a la mujer (v.16). Esa diferencia no debe ser soslayada.

Hay que darse cuenta de que el texto habla de reyes *varones* que traen mujeres de otras culturas, y por tanto de otros cultos. No imagina siquiera la situación inversa. Como la práctica era de una dinastía masculina, queda la impresión de que *las mujeres* de afuera trajeron el mal. De haber habido reinas y dinastías femeninas, el texto habría dicho todo lo contrario: “los hombres torcieron el corazón de X o Y”. El mito bíblico está interpretando realidades y prácticas concretas, no está hablando de conceptos antropológicos universales.

Si volvemos al texto de Génesis 3, el relato total no está especulando sobre que la mujer es “la primera”, sirviendo de mediadora, sino sobre que el varón es el último, es decir, el decisivo, el que cierra el circuito de la transgresión. Por eso la demanda de Yavé (vv.8-13) empieza por él, y no por la mujer. Hemos visto más arriba que el papel temático de la mujer es más bien simbólico, pero que el del varón es real en lo que persigue este mito, que es hablar de la responsabilidad de los reyes y poderosos en “tomar” de la fruta ofrecida, la sabiduría de las culturas vecinas (con sus Dioses legitimadores). Justamente porque el mito refleja una sociedad patriarcal y monárquica, donde el poder se ejercita desde instancias masculinas, el papel esencial en la transgresión lo ejerce *el varón*, mientras que la mujer le precede en otro papel protagónico, simbólico sin duda en este relato, cual es su participación activa en lo que se refiere al discernimiento del “comer” y a prácticas sapienciales. Esto (3,1-6bα), en el conjunto del mito, es apenas un episodio introductorio. Vemos luego que la brevísima información del v.6bβ (“y comió”) se convierte, en el interrogatorio que hace Yavé (vv.8-13), en el episodio central en cuanto a responsabilidad. Esta responsabilidad del varón es reafirmada (“y comí”) en el momento mismo en que pone de por medio a la mujer (v.12)²⁴.

Por eso el interrogatorio a la mujer es sumamente escueto (v.13a). Sólo dos palabras en hebreo: “¿Qué (es) esto (que) hiciste?”²⁵. Lo que parece un desbalance, es en realidad un equilibrio en el texto: en el episodio inicial, en el que la mujer era protagonista en el discernimiento (vv.1-7), el varón casi no interviene; en el segun-

²⁴ El varón no responde a la pregunta por “¿quién te indicó que estabas desnudo?” (v.11a), porque Yavé mismo la contesta: “¿Acaso comiste del árbol del que te ordené no comer?” (v.11b). El plural del v.7a pasa a ser un singular en el v.11. No es por haberse olvidado de la mujer, sino porque *en la realidad que el mito está interpretando* son los hombres los que ejercen el poder que hace ser “como Dios”.

²⁵ Y no, “¿por qué lo has hecho?” (BJ), que es una expresión más inculpatoria.

do, en la demanda judicial (vv.8-13), el varón es perseguido extensamente por la voz divina, mientras que a la mujer apenas se le pregunta lo que ya se sabe, con la intención evidente de saltar al otro actor, la serpiente (v.13b), a quien Yavé empieza inculcando en el momento de introducir la sentencia (v.14a).

4. ¿Fijación del destino o interpretación del presente?

Es oportuno hacer algunas reflexiones sobre la sentencia a la mujer (3,16) y al varón (vv.17-19). En ambas, se destaca el aspecto de sufrimiento en las funciones que son vistas como propias de la mujer (la procreación) y del varón campesino (la lucha por el alimento cotidiano). El texto es cuidadoso: *no* está diciendo que el castigo de la mujer es el dar a luz hijos, *ni* que el del varón es el trabajo del campo. Los énfasis están *en el modo* como se ejercen tales funciones: el sufrimiento²⁶. Se toma lo que, en las prácticas sociales de cuando se produce el texto, es más característico de uno y otro sexo.

1) El sufrimiento de la mujer está marcado en dos líneas poéticas, la primera de las cuales destaca el sufrir en el ejercicio de la procreación (“multiplicaré sobremanera tu sufrimiento y tu embarazo: con sufrimiento darás a luz hijos”), mientras la segunda muestra que el deseo de la mujer hacia el varón se convertirá en sometimiento (“hacia tu esposo será tu deseo, pero él te dominará”).

En esta lectura, la isotopía dominante y única es la de la sexualidad.

Cabe otra lectura, que tiene en cuenta elementos semióticos del texto, y que amplía el tema del sufrimiento a un campo social más extenso:

a “Multiplicaré sobremanera tu sufrimiento

b y tu embarazo²⁷: con sufrimiento darás a luz hijos;

b' hacia tu esposo (será) tu deseo,

a' pero él te dominará”.

En esta alternativa, el sufrimiento en el orden sexual está indicado en el centro (**b** y **b'**), mientras que en los extremos (**a** y **a'**) se alude a penas de todo tipo, lo que se puede comprender en un marco social mucho más amplio²⁸.

2) El sufrimiento del varón está señalado en los vv.17bβ-19aα, y empieza justamente con el término conocido:

²⁶ La raíz hebrea `sb “sufrir/fatigarse”, está en las dos alocuciones: `issabôn y `éseb en el v.16a, `issabôn nuevamente en 17b.

²⁷ “Y tu embarazo” parece estar métricamente excedido, la palabra, en el hebreo, se asocia mejor a “tu sufrimiento”, reforzando la primera lectura ya señalada más arriba. En ese caso, los LXX comprendieron que era mejor leer otro término semejante que significa “tu lamento” (kaì tòν stenagmón sou < hebr. Hedyônek, en lugar de heronek).

²⁸ Algunos detalles más en *Crear y amar en libertad*, 143-144.

“*con sufrimiento* comerás de él²⁹ todos los días de tu vida; cardos y espinas brotará para ti y comerás la hierba del campo; con el sudor de tu frente comerás pan”³⁰.

Es importante destacar que el castigo del varón no es el trabajo - como es común afirmar - sino la dificultad en conseguir el alimento. El lexema “comer” aparece tres veces en esta breve sentencia, asociado al sufrimiento, a una mala vegetación, al sudor de la frente. Se está reflexionando sobre la dura experiencia del campesino que trabaja una tierra indócil, pedregosa, seca, como la de Palestina. Esta condición es “interpretada” como resultado de una maldición de Yavé sobre el suelo (v.17bα). *Porque* el suelo es maldito, no podrá producir lo que el campesino espera. Busca el pan, pero no puede producirlo desde cardos y espinas o desde hierba del campo. Para conseguir trigo o cebada, de los que se elabora el pan, habrá que sudar.

El texto es muy escueto. Quien lo toma en sentido literalista - como el relato de un “hecho” realmente sucedido - termina en una interpretación determinista y además incoherente. Determinista, porque la sentencia de Yavé Elohim, pronunciada en los orígenes y en lenguaje de futuro, define *los destinos* de los seres humanos, según sus papeles sociales³¹. Incoherente, porque entonces se debe admitir que a muchas mujeres que no tienen hijos, o a los varones que no trabajan en el campo, no les toca este destino de sufrimiento.

Ésta es la primera alternativa de leer el texto mítico que habíamos señalado con el diagrama del párrafo 1. Alternativa no válida. Hay que ir a la tercera, la que toma en serio el acontecimiento originario que “da sentido” o interpreta la realidad vivida en el momento de la producción del texto, pero entiende que el mito surge *de una situación presente* (ver más arriba, párrafo 3 final).

5. La perspectiva utópica del texto

Es tradicional entender Génesis 3 como un texto que “determina” los papeles sociales de la mujer y del varón. Que en el texto estén diferenciadas las alocuciones divinas según los sexos, no significa que no puedan comprenderse como dos aspectos de la misma realidad. En el proceso de la procreación y crianza de la familia interviene también el varón, como interviene la mujer en tantas tareas agrícolas, según los contextos culturales. En esta clase de textos se destaca lo que es más característico en la experiencia social, pero las significaciones se entrecruzan.

²⁹ Esta es una traducción de compromiso. El texto hebreo dice textualmente “la comerás”, con un régimen directo femenino que no tiene antecedente fuera de *’adamâ* (“maldito el suelo a causa de ti”), lo que no da sentido. Es probable que, en la redacción actual, en la que se remarca el acto del “comer”, se haya reemplazado el verbo anterior “la labrarás” (a la *’adamâ*), más coherente con el contexto y con la gramática.

³⁰ Sólo hasta aquí, lo que sigue (“hasta que vuelvas al suelo...”) no es castigo sino el plazo durante el cual se dará el castigo señalado.

³¹ Esta mala lectura motivó, en parte al menos, la especulación sobre un pecado que se transmite desde los orígenes a todos los seres humanos (el “pecado original”).

Queda en pie, con todo, la cuestión de que el mito de Génesis 3 “determina los destinos” - para usar una expresión del entorno cultural semítico³² - de los seres humanos, mujeres y varones. La lectura literalista no ha hecho más que ahondar esta comprensión, ya internalizada aun en aquéllos que leen el texto en su correcto nivel, que es el del mito.

Todo cambia, si se lee el mito desde donde comienza. Si el relato comenzara en 3,14 (hasta 3,19) sería normal la conclusión de que Dios determina los destinos de la mujer y del varón de manera inamovible. Si comenzara en 3,1, se podría deducir casi lo mismo. Pero el mito e la transgresión (3,1-19) empieza redaccional y temáticamente en 2,16-17, cuando Yavé Elohîm impone el precepto de comer de todos los árboles de la huerta, mas prohíbe comer de “el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo” (v.17). Este antecedente es la clave de todo el mito. En efecto,

1) Dios no pone al ser humano en el estado en que está ahora; el primer proyecto es el de un ser humano que con su trabajo de la tierra la transforma y vuelve fecunda (2,5.15);

2) La prohibición señala un límite que debe ser respetado por la libertad;

3) La forma en que se enuncia la prohibición (“no comerás”) y el castigo subsecuente (“morir morirás”) es habitual para el oído del israelita que lee nuestro mito, porque es el lenguaje de las leyes del Sinaí, que también apelan a la conciencia y a la libertad, y que también pudieron ser transgredidas.

Ahora bien, lo que se hizo mal una vez, se puede hacer bien la próxima vez.

Traducido, el mito de Génesis 2-3 está interpretando una realidad, una situación de identificación de Israel con otros Dioses a través de una asimilación no crítica de sus culturas, una situación generada especialmente por los únicos que podían pretender ser “como Dios” por el conocimiento-poder, o sea por los reyes.

¿Pero el futuro?

El texto de Génesis 2-3 no está aislado de todo el corpus de textos cosmovisionales de Israel. La *intertextualidad* bíblica nos ayuda a entender que, en el fondo, este mito propone un “nunca más” que signifique comenzar de nuevo, para que el resultado no sea el de Génesis 3,16-19 sino el de 2,15-17, *el proyecto originario de Yavé Elohîm*.

Ésa es la utopía que el mito de Génesis 2-3 ofrecía a sus primeros destinatarios, y nos ofrece a nosotros lectores de hoy.

6. Conclusión

¿Por qué hablamos de “utopía”, en lugar de usar el vocabulario corriente de “escatología”? Sucede que cuando empleamos esta última palabra, pensamos en un corte de la historia, en un “después” distante, totalmente en las manos de Dios. Por

³² Señalar los destinos, detentar la “tableta de los destinos” (*tuppi imâti*), es una referencia muy común en los mitos mesopotamios. “Destinos” no es una palabra feliz, por cuanto no se dice del futuro distante, de un cierto “después”, sino del presente, de lo que una persona o un elemento del cosmos *deben realizar*. La mejor traducción sería “señalar/poseer la tableta de las normas”, o funciones/tareas que a cada uno le tocan por designio divino.

supuesto que éste es un lenguaje especial de muchos textos. Pero la “utopía” no destaca el “después” sino la actitud *actual* de movimiento “hacia”. En segundo lugar, la utopía – como lo apunta su propia etimología – moviliza hacia un punto que nunca llega, que siempre queda más adelante, lo que implica necesariamente que debe ser *redimensionado* constantemente. Siempre tiene que estar adelante, en el futuro, como el espejismo en una ruta. Lejos de socavar la “realidad” de las promesas, la actitud utópica delimita mejor los planos trascendente y fenoménico, divino y humano, e impide sacralizar (como en las teocracias de todo tipo) todo intento de un “ya” creído como totalidad y revelación máxima, cuando no es más que un momento del “todavía no”, que siempre está adelante.

Aplicado al relato de Génesis 2-3, leído en el contexto de tantos sufrimientos humanos - tipológicamente condensados en las expresiones fuertes de 3,16-19 - es posible imaginar condiciones humanas *diferentes*. No para volver a un ideal originario, ya que la perspectiva bíblica bloquea el camino hacia atrás, sino para comprender que siempre es posible construir una historia diferente a la que ahora nos trae tanto sufrimiento y quebranto.

Lejos de ser fatalista, el mito de Génesis 2-3 nos sugiere que es posible imaginar un futuro distinto³³.

J. Severino Croatto
scroatto@coopdelviso.com.ar
(00 54) 232-043 7869
Camacué 252
1406 Buenos Aires
Argentina

³³ Ésta suele ser la perspectiva redaccional de los libros proféticos, especialmente por el trabajo de las relecturas. Por eso hemos dado al comentario del 3-Isaías (56-66) el título de *Imaginar el futuro. Estructura retórica y quierigma del Tercer Isaías* (Buenos Aires, Lumen, 2000).

ALGUNOS DESAFÍOS DEL LENGUAJE INCLUSIVO

Resumen

El uso de lenguaje inclusivo ha sacado a la luz el problema de determinar en qué casos un término masculino, especialmente plural, podía incluir también a mujeres, y en qué casos no. Con la ayuda de documentos extra-bíblicos sobre personal esclavo y adscrito, este problema es ilustrado a partir de tres textos: 1 Samuel 1; Lv 27,1-8 y Esdras 2 (// Nehemías 7).

Abstract

Inclusive language has uncovered the problem of determining when a masculine term, especially plural in form, would include women, and when it would not. With the help of extra-biblical sources on slavery and debt-servitude, this problem is illustrated in three case studies, namely, 1 Samuel 1; Leviticus 27:1-8, and Ezra 2 (// Nehemiah 7).

I. Introducción

Hasta que los estudios de género sacaron a la luz el problema de la inclusividad del lenguaje, se asumía que el uso de un término masculino era válido tanto para referirse a un varón o varones, como a una mujer o un grupo mixto: por ej., “el lector”, “el hombre” o “hermanos”. El rechazo de tal práctica - todavía en uso - y la insistencia en utilizar los pronombres (o sustantivos) según corresponda al varón o a la mujer - él y/o ella, ellos y/o ellas - se deben a que las experiencias masculina y femenina son diferentes; la generalización de aquélla y su atribución a la mujer (androcentrismo) no son procedimientos aceptables científicamente desde la perspectiva de género. Hoy mucha gente ya no acepta una visión de la realidad como universalmente válida, sino que hay un reclamo por parte de muchas mujeres y otros grupos, por un uso del lenguaje que refleje la variedad de experiencias y situaciones en que estamos inmersos/as.

Para la interpretación bíblica, una de las consecuencias de este cambio en la percepción de la realidad es el acercamiento a cada término masculino con preguntas tales como: ¿A quién/es se refiere “el hombre” (o lo que fuere que se usa)? ¿Se refiere ese “hombre” - para seguir con el mismo ejemplo - a un varón sólo o puede referirse también a una mujer? ¿Es la experiencia descrita representativa de la realidad de la mujer o no? ¿Hay aspectos que no son considerados o cuya consideración se contradice con la experiencia femenina?

Lamentablemente, los textos bíblicos no siempre nos dan respuesta; y si nos dan alguna, a menudo ésta es sólo incompleta. Así que nos parece importante continuar investigando el mundo bíblico desde la perspectiva de género. En este artículo queremos ejemplificar este tipo de aproximación con algunos términos que en la Biblia aparecen en masculino plural. Desde la perspectiva de género necesitamos preguntarnos, primero, si incluían mujeres y en caso afirmativo, si se podría presumir, y sobre qué bases, que las experiencias de estos varones y mujeres habrían sido similares.

El número de términos masculinos plurales en la Biblia es enorme; es imposible tratarlos sin una clasificación mayor. De entre los numerosos términos, quisiéramos tomar sólo algunos que tienen que ver con el trabajo obligatorio para un amo que, en este caso particular, es el templo. El trabajo para y bajo las órdenes de terceros en el Antiguo Oriente incluía el trabajo para particulares ricos o para las grandes instituciones, el palacio o el templo. Estas requerían, por su envergadura y sus iniciativas agrícolas, de construcción o financieros, de abundante mano de obra; además, dado su carácter institucional y su tamaño, éstas dejaron más registros que las casas particulares. Como no podemos abarcar todos los textos donde haya personal dependiente en la Biblia Hebrea (BH), este estudio debe entenderse como parte de otro más amplio del personal dependiente masculino y femenino, ligado a una institución o contratado, legalmente esclavo, semi-libre o libre, israelita o extranjero, trabajando en puestos de relativo privilegio o en condiciones inhumanas. Tales trabajadores y trabajadoras - en Israel como en el resto del Antiguo Oriente - formaban, junto con las familias campesinas libres, la base de la economía, pero raramente se reconocía su aporte a la sociedad. Dada la escasa atención que la BH les presta, el cuadro que podamos delinear es necesariamente parcial. Pero los estudios de la Biblia desde la perspectiva de género nacieron justamente de la atención a personajes o perspectivas ignoradas, y por eso nos parece muy apropiado elegir un tema sobre el cual desde ya sabemos que no obtendremos un panorama completo. Comenzaremos enumerando las mayores dificultades en el tratamiento del tema y seguiremos con un flash de la información proporcionada por las fuentes extra-bíblicas, para después concentrarnos en textos seleccionados de la BH.

II. Las mayores dificultades en el tratamiento del tema

Una de las dificultades más serias en el tratamiento de este tema en las fuentes de todo el Antiguo Oriente, es la terminología muy difusa, la cual se refiere tanto a quienes eran libres como semi-libres o esclavas/os.¹ Para el Antiguo Cercano Oriente, Ignace Gelb hace una distinción muy general entre el personal semi-libre (el *serf* o siervo) - nativo, que podía vivir en familia y trabajaba mayormente en ta-

¹ Los términos 'ebed, "inferior", "siervo", "esclavo" y los femeninos "esclava" o "inferior", 'amah y sifhah, en sus varias formas (singular, plural, absoluto, constructo, con o sin sufijos) son los términos hebreos más comunes; pero se dan las mismas dificultades de traducción con otros términos, tales como na'ar y na'arah, 'elem y 'alma. Véase sobre estos dos pares de términos, respectivamente, Carolyn Leeb, *Away from the Father's House: The Social Location of the na'ar and na'arah in Ancient Israel*, JSOTSup 301, 1999 y Karen Engelken, *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament*. BWANT 7^a serie, 10, Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1990.

reas de producción para una institución - y los esclavos y esclavas - que trabajaban mayormente para particulares, en tareas de servicio, no poseían familia y eran de origen extranjero.²

A las dificultades inherentes a las lenguas semíticas se agrega la falta de conocimiento del funcionamiento de las instituciones en la antigüedad. Primero, no se han descubierto documentos similares entre distintas culturas y períodos que permitan una comparación absoluta. Segundo, no hay acuerdo entre los orientalistas acerca de si los templos tenían su propia economía y eran independientes, o si eran una institución más del estado, junto con la corte, el ejército y otras. Michael Heltzer afirma, por ejemplo, que el personal del templo de Ugarit era personal del rey; por ende, la división de ámbitos sería artificial, al menos si ésta se lleva a extremos, y no sería siempre posible determinar si cierto personal estaba anexo a la corte o al templo.³ Tercero, muchos documentos son listas incompletas de raciones de comida o lana, que nada dicen sobre el *status* legal de sus beneficiarios, varones o mujeres.

III. El personal dependiente en el Antiguo Oriente

Para bien o para mal, el rey y los sacerdotes eran instrumentos de la divinidad correspondiente. Tuvo que existir, de hecho si no de forma, colaboración entre ambas instituciones, dado que tenían intereses y características comunes. El rey, a cargo de las guerras, proveía prisioneros/as, que se convertían en esclavos y esclavas de la corte, de particulares recompensados y del templo.⁴ Aunque muchos códigos legales contemplaban la posibilidad del rescate de prisioneros, las probabilidades

² Ignace Gelb, "Definition and Discussion of Slavery and Serfdom": *Ugarit Forschungen (UF)* 11 (1979) 294, "Unfree chattel slaves, foreign born, without family life, without means of production, employed full-time mainly in *service type of labor* in 'primitive societies' and, mainly in private sector, in Ancient Near East, Athens, Rome, and Americas. Semi-free *serfs* (Mesopotamian *guru*_, Spartan helots etc.), native born, with family life and with means of production or without family life and without means of production, employed part-time or full time mainly in *productive type of labor*, mainly in public sector, in Ancient Near East, Mycenaean and Homeric Greece, later Sparta etc., India, China etc., but not in Athens, Rome, and Americas." La misma distinción la mantiene Michael Heltzer, "Labour in Ugarit", en M. Powell (ed.), *Labor in the Ancient Near East*, New Haven, CT, American Oriental Society, 1987, 241, al menos en lo que hace al derecho a familia entre el personal de Ugarit. Véase también Abd El-Mohsen Bakir, *Slavery in Pharaonic Egypt*, Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, n.18, Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1952, 6-7.

³ Michael Heltzer, "Royal Economy in Ancient Ugarit", en Edward Lipinski (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, II, OLA 6, Leuven, Departement Oriëntalistiek, 1979, 482-494, esp. 496: "It appears that, in Ugarit, there was no exact definition of the royal economy. The temple personnel, the administrative personnel, the military men, with their duties, obligations, and privileges, were also royal dependents (*bns mlk*). All these people were connected with the *gt*, receiving their deliveries and *ëbudy*-fields. However, the *bns mlk*, according to their professional groups, were distinguished from the peasants of the village communities".

⁴ Esto sugiere Bakir, 5, en cuanto a Egipto; no es difícil imaginar que esta fuera la regla en todo el Antiguo Oriente. Cf. Ignace Gelb, "Quantitative Evaluation of Slavery and Serfdom", en Barry L. Eichler (ed.), *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*, AOAT 25, Kavalauer, Butzon & Bercker, 1976, 195, quien menciona que en Mesopotamia la mayoría del personal del templo no era esclava sino *serf* ("siervo", personal adscripto a la tierra, que habitaba y trabajaba, y con la cual era también transferido o vendido), y no habían sido prisioneros/as de guerra, sino que provenían de familias empobrecidas o del mismo crecimiento biológico.

después de una derrota militar deben de haber sido ínfimas.⁵ De modo que quienes sobrevivían a una derrota, generalmente pasaban a trabajar para una institución o un particular y a cambio recibían raciones de alimentos, techo y vestimenta.⁶

Además de funcionar como depositarios de extranjeras y extranjeros derrotados, los templos también absorbían a gente empobrecida, endeudada, sin familia, dejada como garantía por un préstamo o cedida a la divinidad, según surge de los diversos documentos encontrados hasta el momento. Pero no sólo a gente empobrecida absorbían. Nos gustaría pasar revista a algunos documentos, a través de los cuales tenemos una mejor idea de ciertas situaciones sociales que probablemente eran comunes también en el antiguo Israel.

a) Uno de los estudios realizados por Pauline Albenda se concentra en los bajo-relieves de los palacios asirios de Nimrud, Nínive y Korsabad, que conmemoran las victorias asirias sobre los demás pueblos. Según ella,

Las mujeres, así como los niños y los grupos familiares, casi siempre están constreñidas a la categoría de deportados. Consecuentemente, tienen muy poca importancia en relación con los innumerables varones que son retratados en los relieves de las residencias reales, ocupándose de varias tareas... Las cautivas siempre aparecen en grupos pequeños, segregadas de los varones. Este es el caso en una serie de bajo-relieves del siglo noveno, de Asurnasipal II, donde las mujeres siguen a los varones.⁷

Su investigación a partir del arte no se pregunta - no tiene por qué hacerlo - por el destino de todas estas deportadas y deportados; pero nosotras podemos asumir, por lo que conocemos de estas instituciones, que la mayoría terminó absorbida por el palacio o templo - cultivando tierras, cuidando animales, cavando o reparando canales, construyendo, preparando cerveza y otros alimentos, acarreado agua, trabajando de prostitutas o haciendo otras tareas de servicio.⁸

⁵ Heltzer, "Labour in Ugarit", 246, menciona el documento PRU IV 17. 231, donde la reina de Ugarit reconoce y compra a un esclavo de su propio país, presuntamente Amurru. No conocemos las circunstancias que llevaron a este hombre a ser esclavo.

⁶ No es inimaginable que este tipo de operación haya ocurrido también en Israel, aunque la BH no nos da detalles. Lo más cercano que encontramos es la evaluación de los reinados de David y Salomón en HDtr, sobre cuya objetividad hay desacuerdo. Véase J. Janssen, "The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom", en *State and Temple Economy*, II.505-15. Sobre el período babilónico tardío (siglos VII a.C. a I d.C.) y la distribución de esclavos/as, Amelie Kuhrt, "Non-Royal Women in the Late Babylonian Period: A Survey", en Barbara Lesko (ed.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, 216, 220-221.

⁷ Pauline Albenda, "Woman, Child, and Family: Their Imagery in Assyrian Art", en Jean-Marie Durand (ed.) *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIIIe. Rencontre Assyriologique Internationale*. Editions Recherche sur les Civilisations: Paris, 1987, 17: "Women, as well as children and family groups, are almost always restricted to the category of deportees. Consequently, they are of minor importance relative to the countless males who are shown engaged in various tasks on the many wall reliefs of the royal residences... Captive women always appear in small groups segregated from the men. This is the case on a series of 9th century B.C. bas-reliefs of Ashurnasipal II, where women follow the men."

⁸ Sobre las tareas y condiciones de esclavos y esclavas en el Antiguo Oriente, véase en general Muhammad A. Dandamaev, *Slavery in Babylonia From Nabopolassar to Alexander the Great (626-331 BC)* (Rev. ed). DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1984, 54-55, 132-135, 249-319; Isaac Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, New York, Oxford University Press, 1949, 50-52, 106-117.

b) Un grupo especial de documentos es el de los llamados “documentos de sitio” de varias ciudades de Mesopotamia de los períodos asirio y neo-babilonio estudiados por Leo Oppenheim.⁹ El autor afirma que en épocas de sitio de la ciudad - y dependiendo de la cultura involucrada, solamente cuando la crisis nacional alcanzaba ciertos niveles - existía una institución destinada a proteger a niños, y más especialmente a niñas, de la muerte por inanición.¹⁰ Entre éstos, hay documentos como el siguiente, del tiempo de Nabónido, que registra un diálogo entre la madre de los niños entregados y los oficiales de dicho templo:

“[nombre personal], mi esposo, se fue a su destino. Hay hambre en el país, y (por ende) yo he marcado a mis dos hijitos con la (marca a fuego en forma de la) estrella (de Istar) y los he dedicado a la Señora-de-Uruk; (manténgan(los) vivos, serán esclavos del templo de la Señora-de-Uruk!”¹¹

En este diálogo se observan los elementos típicos en estos documentos de sitio: que la donación se hace por causa de hambre, que la madre no tiene medios de mantener vivos a sus hijos y que los entrega para que sean alimentados. No se estipula un precio a la familia; quizás no lo hubo. Nótese que los niños han sido marcados con la marca de posesión de su dueña, en este caso la Señora-de-Uruk, y probablemente no hayan podido ser manumitidos nunca.¹²

c) Algunos documentos certifican primero la manumisión y luego el matrimonio de una esclava del templo con un hombre libre.¹³

⁹ A. L. Oppenheim, “‘Siege Documents’ from Nippur”: *Iraq* 17 (1955) 69-89. Véase también Dandamaev, 173. Ambos traen a colación un documento de Babilonia del año 648 a.e.C, cuando Asurbanipal la tenía sitiada. Este registra la venta de sí misma de una mujer, a cambio de alimentación y con la condición de que pudiera ser rescatada más tarde por alguno de los varones de su casa, cuando volvieran de la guerra. Mendelsohn, 16, también muestra la diferencia entre este tipo de contrato, en el cual figura un precio, y los contratos de auto-venta de los *habiru* en Nuzi, en los cuales el precio era la provisión de las necesidades básicas.

¹⁰ Oppenheim, 70. Los documentos hacen hincapié en que la venta (y en algunos casos simple cesión) se hace por necesidad y con la condición de que el comprador alimente a la persona vendida. Cf. p.80: “It seems that in Babylonia proper not mere hunger or need but only general famine caused by a siege could activate this social release-mechanism. This means that the calamity had to be unequivocally described and also to affect the entire community. In Assyria, however, the few extant texts seem to suggest that a single individual in distress could resort to selling his children to a *muballitanu*. His personal misfortune entitled him to do so.”

¹¹ Oppenheim, 72, quien en nota remite a la traducción de R. Ph. Dougherty, *Shirkātu*, 33ss. “‘P.N., my husband, went to his fate. There is famine in the country (*su-un-qa- i-na ma-a-ta _a-kin-ma*), and I have (therefore) marked my two small sons (DUMU.ME_ *sa-hír-ú-tu*) with the (brand in the form of the) star (of Ishtar) and dedicated them to the Lady-of-Uruk; do keep (them) alive (*bul-lit-a-ma*), they shall be temple-slaves (*lu-ú LÚ _i-ra-ku _á^d DN _u-nu*) of the Lady-of-Uruk!’” El documento, *Y.O.S.* 6 154:5-6, también es discutido por Dandamaev, 173.

¹² Hay varias teorías acerca de los tipos de marca usados: marca a fuego en la cara para esclavos o esclavas con tendencia a escaparse, marcas tatuadas, tablillas puestas al cuello, en los tobillos o muñecas, o algún tipo de marca en la oreja (Ex 21,6 y Dt 15,17). Véase Mendelsohn, 44-45; Dandamaev, 235-238. Ambos hacen hincapié en que las fugas más comunes eran entre esclavos/as del templo, quienes necesitaban guardas permanentes. También varía la información en las fuentes en cuanto a si los y las esclavos/as del templo podían ser redimidos/as o liberados/as; cf. Dandamaev, 179, 438-452; Mendelsohn, 75-84.

¹³ Eleanor Amico, *The Status of Women at Ugarit*, tesis doctoral, University of Michigan Dissertation Services (UMI), 1989, 85, 254. Mendelsohn, 57, llama la atención al caso de Yarha, un esclavo egipcio, casado con la hija de su dueño (1 Cro 2,34-35). Este caso no es el de un esclavo del templo, ya

d) Estudiando la evidencia aportada por la pictografía egipcia, Gay Robins nota una división clara de roles, donde, si aparece personal doméstico femenino en el campo, lo hace en tareas agrícolas que no requieren uso de elementos con filo (éstos son de uso exclusivo de los varones).¹⁴

e) Un documento proveniente de Uruk, del año 532 a.C. (YOS 7 66) está relacionado con una esclava donada por su dueño al templo de Eanna. Pero a la muerte de éste - cuando ella debía pasar al templo - el hermano del fallecido se había quedado con ella, quien entretanto había tenido tres hijos o hijas. El documento le permite al segundo dueño de la esclava quedarse con ella mientras él viva, después de lo cual ella retornaría al templo, su dueño legítimo. Del texto es imposible deducir la suerte de los hijos/as de la esclava; como las leyes varían según distintos períodos, podrían haber quedado como esclavas/os del nuevo dueño, haber pasado junto con su madre al templo el día en que ella retornase al mismo, haber sido libres por haber nacido de un padre libre, o haber sido liberados/as en algún momento por su padre.¹⁵

f) Finalmente, queremos mencionar un tipo diferente de evidencia. Es el de los claustros (acádico *gagum*) de *naditus*, “sacerdotisas”, del período babilonio antiguo. Estas *naditus* formaban comunidades numerosas, con una organización interna, personal a su servicio y con gran actividad comercial (hay contratos de ventas, alquiler, alquiler de esclavos para la agricultura). Según Rivka Harris, quien ha estudiado los textos pertinentes, estas mujeres provenían de las clases altas, tenían a su servicio esclavos y esclavas, administraban propiedades, adoptaban a otras *nadi-*

que tiene dueño. Dandamaev, 408-409, entiende que no era posible la manumisión de esclavas (ni esclavos) del templo, al menos en el período neo-babilonio. Dandamaev, 413, también cita un caso contenidos en unos papiros egipcios del siglo V a.C., según los cuales una mujer, esclava de un dueño, se había divorciado de un marido anterior y se había casado con otro, y además se había llevado a un hijo suyo y de su dueño. Pero esta mujer sólo había sido manumitida más de veinte años después: “...Some Aramaic papyri of the fifth century BC contain valuable information about this question. A free man married a slave woman named Tamut, who belonged to another person...she had the right, just as he did, to divorce... Furthermore, Tamut was permitted to take her son whom she had begotten by her master... It is interesting to note that, although Tamut was married to a free man, she remained a slave and was freed only twenty-two years later...”

¹⁴ Gay Robins, “Some Images of Women in New Kingdom Art and Literature”, en *Women’s Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, 111, “Scenes in tombs belonging to officials whose jobs included supervising the running of various royal and temple workshops show that the craftsmen are men; women are rarely, if ever, included in any capacity, making it clear that the ideal workshop was a distinctive male preserve... A common group of scenes shows the agricultural year: ploughing, sowing, hoeing, reaping, winnowing, threshing, counting, transporting and storing corn, and pulling and carrying flax. The majority of workers involved are men. During the grain harvest, women are often shown following the male reapers gathering fallen ears of grain into baskets, and sometimes women bring refreshment to the workers in the fields, but they are not depicted wielding a sickle for themselves. By contrast, they often take part in harvesting flax, which is not cut; instead the stems are pulled out of the ground...” Robins también nota, 108, que “a veces aparecen, en escenas subsidiarias del templo, mujeres que toman parte en el ritual religioso: las mujeres pueden aparecer junto a sacerdotes... y músicas y bailarinas actúan en ceremonias del templo...”

¹⁵ Dandamaev, 409. Dado que no hemos visto el texto original, y que él habla de “children”, podríamos suponer que los tres “hijos” que tuvo la esclava incluye a varones y mujeres. Siempre según Dandamaev, el documento pone condiciones sobre el uso sexual de la esclava por el segundo dueño (no le permite vivir con ella ni casarla con otra persona).

tus para que las atendieran a su vejez (la *naditu* permanecía virgen) y estaban ligadas de por vida al templo - pero no eran esclavas.¹⁶

De sus actividades religiosas o rituales sabemos muy poco, pues la mayoría de los documentos relacionados con las *naditus* sólo tienen que ver con transacciones comerciales; además, una institución como esa, “una *comunidad de mujeres* [viviendo] como célibes y vírgenes” en el ámbito de lo religioso, existió en el período antiguo y después desapareció.¹⁷ Cuando, como en este y en otros casos, se trata de mujeres en lo religioso y la información es muy escasa, a menudo se produce un fenómeno que la perspectiva de género ha denunciado, a saber: se desdeña o malinterpreta la función religiosa desconocida - en este caso la de las *naditus* - y se le atribuyen funciones sexuales/eróticas e idolátricas. Estas tampoco se conocen, pero se dan por ciertas y se multiplican en los comentarios con una falta de crítica atípica en otras afirmaciones.¹⁸

Estos pocos ejemplos nos muestran las diversas situaciones en que se encontraban las personas adscritas a los templos, los cuales se beneficiaban con mano de obra muy barata, pero al mismo tiempo absorbían a personas que de otra manera no hubiesen sobrevivido; o por lo menos no hubieran tenido un lugar en su sociedad.¹⁹

IV. Algunos indicios en la Biblia

A partir de la revisión hecha, es posible suponer que, a semejanza de las mujeres encontradas en los documentos vistos, también en el Antiguo Israel hubieran habido esclavas, personal adscrito al templo, dependientes, semi-libres o contratadas, o al menos algunos de estos grupos, aun cuando la escasez de evidencia bíblica haga difícil la tarea de conocer las condiciones en que se encontraban. Vamos a tomar tres casos relacionados con una situación en el templo: 1 Samuel 1; Lv 27,1-

¹⁶ Rivka Harris, “The Organization and Administration of the Cloister in Ancient Babylonia”: *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)* 6 (1963) 121-157.

¹⁷ Rivka Harris, “Independent Women in Ancient Mesopotamia?”, en *Women’s Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*, 152.

¹⁸ Harris, “Independent Women”, 156, lo expresa así: “In later times when the *gagu* and the *naditu* have long disappeared, an institution such as theirs was unimaginable. They were then considered to be prostitutes and witches, marginal women who were threats to the social order of the community”. Otro ejemplo, aun más notorio, es el de la *qede_â*. La literatura secundaria hace todo tipo de interpretaciones sobre este término; las fuentes primarias, sin embargo, se reducen a textos bíblicos mayormente polémicos, a términos parientes en otros idiomas semíticos, y a Herodoto, cuya confiabilidad en cuanto a historicidad ha sido puesta en duda repetidamente. Aquí sólo podemos remitir a algunas obras sobre el tema; por ejemplo, Phyllis A. Bird, “The End of the Male Cult Prostitute: A Literary-Historical and Sociological Analysis of Hebrew *Qades-qedesim*”, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume, Cambridge 1995*, Leiden/New York/Köln, Brill, 1997, 37-80; Mayer Gruber, “Hebrew Qedesah and her Canaanite and Akkadian Cognates”: *UF* 18 (1986) 133-148; Karel van der Toorn, “Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel”: *JBL* 108,2 (1989), 193-205; P. Craigie, “Deuteronomy and Ugaritic Studies”, en Duane L Christensen (ed.), *A Song of Power and the Power of Song*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1993, 114-115; Joan Goodnick Westenholz, “Tamar, Qedesa, QadisHtu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”: *HTR* 82 (1989) 245-265.

¹⁹ Estudiando las listas de porciones alimentarias a esclavos/as y a personal no esclavo del templo, Dandamaev, 239-241, demuestra que tanto un grupo como el otro recibía prácticamente la misma porción básica de cebada. La diferencia, alega Dandamaev, estaba en que posiblemente los grupos esclavos del templo no recibirían más que lo básico.

8 y Esdras 2 // Nehemías 7. Una vez más, nos parece importante repetir que éstos son sólo ejemplos para una reflexión más amplia acerca de los desafíos y posibilidades que abren la lectura desde la perspectiva de género y el uso de lenguaje inclusivo.

1 Samuel 1

Aunque no es éste su tema principal, este capítulo ilustra una de las fuentes de inclusión de personas al templo. Ana rivaliza con Peniná por reconocimiento y auto-estima como mujer. El texto afirma que ella era la preferida de Elcaná (v.8), pero su auto-estima sólo se logra, en la narrativa, siendo madre de un hijo.²⁰ Ana aprovecha la ocasión del peregrinaje anual al santuario de Silo para hacer un voto a Yavé: si concibe y da a luz un hijo, se lo entregará a Yavé “todos los días de su vida y la navaja no tocará su cabeza” (v.11). Dios la escucha, y al tiempo del destete de Samuel, Ana y su esposo van al templo, ofrecen sacrificios y allí dejan a Samuel para siempre (v.24-26).

Los temas literarios de la rivalidad entre dos esposas y del nacimiento del héroe por el milagro de la concepción de una madre infértil son conocidos en la BH. Lo que hace a este texto particularmente importante para nuestra investigación es el tipo de promesa que hace Ana, así como la responsabilidad de Ana en su ejecución. La familia de Samuel es una familia pudiente, ya que Elcaná puede mantener a dos esposas y a varios hijos e hijas de Peniná, que se presenta cada año en el santuario para sacrificar. Dentro de este marco narrativo, la promesa de entregar al niño solicitado como ofrenda al templo no obedece a la necesidad de salvarlo del hambre, sino a una necesidad de una mujer para que Yavé se acuerde de ella y abra su útero. Ana es una mujer con poder dentro de la familia; su esposo no le anula el voto hecho (cf. Nm 30) ni cuestiona la manera o el tiempo de su cumplimiento (v.22-28). El voto del primogénito a Yavé debe ser cumplido, aun si hecho por una mujer.²¹

De este o los siguientes textos, no podemos sacar conclusiones sobre el *status* legal de Samuel. Dadas las características del texto, lo máximo que podemos decir es que su condición de donado fue definitiva: Ana usa tres expresiones de entrega, y tres veces afirma que Samuel se quedará “allí... para siempre” (1S 1,11.22.28). Por otra parte, 1 S 7,15-17, sin contradecir explícitamente esta información, lo presenta con libertad de movimientos y como dueño de su propia casa, a la cual retorna, en Ramá.1 S 8,1, además, lo presenta como un hombre con la autoridad de poner a sus propios hijos como jueces en su lugar. Sin embargo, 1 Samuel 8 al 12 están preocupados con la tensión entre roles hereditarios y roles carismáticos, en es-

²⁰ La pregunta de Elcaná (“no soy más importante para ti que diez hijos?”) es interpretada de maneras muy diversas. Por una parte, lo mismo que Jacob con respecto a Raquel, demuestra que aun en una sociedad que valoraba a la mujer como madre de varones, había otros factores que determinaban su preferencia por parte de su esposo. Por otra parte, lo que le falta a Ana no es un esposo, sino, probablemente, la certeza de que tendrá un lugar preponderante como mujer en la familia; y este lugar no se lo puede dar sólo el amor de su esposo, tiene que ganárselo como mujer siendo madre.

²¹ Es cierto que las leyes de Números 30 son tardías (redacción P). De todos modos, los varones de Jueces tienen suficiente autoridad y poder para decidir sobre las vidas de sus familias (véase especialmente cap.11,19), pero Elcaná elige no hacerlo. Nótese también que al tiempo de la entrega es ella quien habla con Elí; éste a su vez invoca sobre ella la bendición de que a cambio de su entrega, Dios le conceda más descendencia (1 Sa 2,18-21).

pecial el cambio del juez al rey. Dada esta particular preocupación del texto, entonces, es muy difícil sacar conclusiones de 1 S 8,1 acerca de si los hijos de Samuel también pertenecían al templo o no.²² En todo caso, lo que sí es posible rescatar del texto es que niños, y quizás niñas, israelitas, de tribus no sacerdotales - Samuel provenía de la tribu de Efraim- pasaban a ser parte vitalicia de un santuario, en virtud de un voto que alguien hacía por ellos. Una situación similar a ésta es la que se presume como origen del situaciones como las que tratamos a continuación.

Lv 27,1-8

Ultimo capítulo del libro, Levítico 27 es considerado por la crítica histórico-literaria un apéndice posterior, de fecha incierta y por ende, de difícil ubicación. El capítulo establece el equivalente en plata para redimir distintos tipos de ofrendas votarias al templo - personas (2-8), animales (9-13), una casa, tierra (14-25), los primogénitos (26-27) y el diezmo (30-33) - , así como objetos que no pueden ser redimidos (28-29).²³ Esta lista supone una época cuando personas y objetos prometidos eran redimidos por plata, según valores establecidos. De los ejemplos estudiados más arriba sabemos que muchas veces la pobreza o el hambre causados por una guerra, una peste o una sequía llevaban a recurrir a una gran institución o gran casa para salvar una vida; no siempre una persona llegaba a ser donada o consagrada a un templo por pura gratitud. Del mismo modo, deben de haber habido circunstancias en que una persona que hiciera un voto a un templo no podía - o no quería - redimir por plata.²⁴

Al leer este texto inmediatamente salta a la vista la diferencia de valor de las personas según sexo y edad, dando un precio más alto al varón que a la mujer de igual edad, y a la edad productiva más que las de la vejez o niñez. Una posible razón es el valor económico de esos grupos en cuanto a producción material, en cuyo caso, el templo cobraría más plata por perder a una persona más valiosa si ésta estaba en la edad productiva y era varón que en otros casos. Otra posibilidad es que la lista hubiera sido tomada de algún registro de porciones asignadas por grupo etario

²² Nótese sin embargo que este tema ya se plantea con respecto a la sucesión de Gedeón (Jueces 8-9) y aquí, de Samuel. El texto hace una crítica implícita a Samuel mismo, al haber puesto a sus hijos, de quienes se dice que no juzgaban como Samuel lo había hecho. Véase sobre este tema Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum: die anti-königliche Texte des Alten Testament und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978; N. Steinberg, "Social Scientific Criticism: Judges 9 and Issues of Kinship", en Gale Yee (ed.), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1995, 45-64.

²³ Erhard. Gerstenberger, *Leviticus: A Commentary*, OTL, Louisville, Westminster John Knox, 1996, 19; Gordon Wenham, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, 336; Baruch A. Levine, *Leviticus - The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Commentary by Baruch A. Levine*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia/New York/Jerusalem, The Jewish Publication Society, 5749/ 1989, 192.

²⁴ De hecho, no sabemos si alguna de las partes tenía poder de elegir, o si, en distintas épocas, el sistema funcionó sólo de una de las dos maneras y no había posibilidades de elección por uno u otro sistema (es decir, en alguna época se permitía redimir, en otra no se permitía), ni si al templo le convenía la plata en lugar de la persona o el campo. Como no es posible datar con exactitud este capítulo, no podemos atribuir los valores estipulados a un período o lugar en particular, pero sabemos de otros documentos que un templo para funcionar siempre necesitaba mano de obra, no importa si bajo un gobierno autónomo (Judá o Israel) o bajo un dominio extranjero (Babilonia o Persia).

en algún templo o palacio. En ese caso, el valor de las personas en la lista original no sería su valor productivo, sino un valor relacionado con el costo de mantenimiento de dichos grupos. Esta es una posibilidad y sólo eso, pero tendría sentido en cuanto a los valores para grupos productivamente marginales (infancia y vejez), los cuales son incluidos en Lv 27,1-8.

Ahora bien, dado que los templos se mantenían, en pequeña o gran medida, de la producción biológica - es decir, gracias a que mujeres esclavas o ascriptas concebían y daban a luz más gente, esclava o ascripta - , cualquiera de las dos maneras de entender la lista de Lv 27,1-8 discrimina a la mujer en tanto (re-)productora. En el primer caso, si la lista valora la producción material de la persona prometida según sexo y edad, al no considerar la producción biológica como “trabajo” de igual o mayor valor que el del varón de igual grupo etario. En el segundo caso, si se tratara de una lista de raciones, al imponer a las mujeres raciones menores de alimento que las de sus pares varones.

La discriminación laboral, lamentablemente, ni es nueva ni está terminada; aun tiene múltiples rostros. En un análisis muy instructivo respecto de las condiciones de vida y pago de los esclavos y esclavas de Babilonia, Hartmut Waetzoldt señala, entre otros puntos, que no sólo las mujeres recibían menos paga por su trabajo, sino que se les negaba sistemáticamente el acceso a beneficios extra devenidos del aprendizaje de un oficio o el ejercicio de un cargo con cierto poder. Acceso a estos beneficios extra era lo que hacía la diferencia en sus ingresos y condiciones de vida.²⁵

Esdras 2 (// Nehemías 7)

En tercer lugar, nos ocuparemos de los grupos relacionados con el templo, que retornaron a Judea con Zorobabel y Josué. En Esdras 2 se menciona, luego de los “varones del pueblo de Israel” (*'an_e 'am yisr'l*, v.2-36), primero, a las familias de los sacerdotes, después, a los levitas, los cantores, los porteros y los “donados” (*netinim*) y finalmente a los “hijos de los siervos de Salomón” (*benê 'bdê _elomô*).

De estos seis grupos, vamos a dejar fuera a los sacerdotes y levitas (entre los cuales se incluyen los porteros, cf. 1 Cro 9,33; Ne 12,28), pues la mera revisión de sus menciones escapa a la envergadura de este trabajo, y no sería provechosa.²⁶ Sólo de paso queremos señalar que al ser familias pertenecientes a las tribus de Israel, incluían mujeres; por lo tanto sus mujeres, que no tienen peso en las historias bíblicas, pertenecen a las mujeres anónimas y escondidas que estamos buscando. En cuanto a los gremios de cantores/as, donados e “hijos de los siervos de Salomón”, es muy poco lo que conocemos de su *status* social y legal, antes y después del exilio, y por ende es difícil hacer afirmaciones definitivas.

²⁵ H. Waetzoldt, “Compensation of Craft Workers and Officials in the Ur III Period”, en *Labor in the ANE*, 117-123.

²⁶ La información que se brinda sobre los porteros es escasa, y nula en cuanto a mujeres. Aparecen mencionados unas trece veces en Crónicas-Nehemías

a. *Los cantores y las cantoras*

A diferencia de los otros cuatro grupos - sacerdotes, levitas, donados e “hijos de los siervos de Salomón” -, de este primer grupo sabemos positivamente que incluía cantoras, pues las menciona junto con los cantores. En la BH encontramos dos participios distintos para designar a este gremio. El polel *msrr* sólo aparece en Crónicas-Nehemías.²⁷ El *qal* aparece en combinación con el femenino, “(los) cantores y (las) cantoras” (*(ha_)_arîm we(ha_)_arôt*) y también aparece el término masculino solo *_arîm*.²⁸ Nótese la mención, después de los diferentes grupos de varones, de sus familias cuando se renueva la alianza (Ne 10,29): “...y el resto del pueblo, los sacerdotes, los levitas, los porteros, los cantores, los donados y todos los separados de las gentes del país para seguir la Torá de Dios, sus mujeres, sus hijos, sus hijas, y cuantos sabían discernir ...”

Esto plantea la siguiente cuestión: ¿cuándo supone un texto a la mujer en el término masculino? En otras palabras, ¿se podría concluir que había cantoras, o que el texto las quiere incluir, sólo cuando se las menciona explícitamente; y no en los textos que usan solamente el masculino plural? En algunas instancias es fácil ver las razones para incluir sólo a los varones. Por otra parte, hay textos que mencionan a cantores y cantoras y no sabemos con certeza por qué.²⁹ ¿Se podría alegar como razón la diferenciación de roles, de modo que lo que hicieran el cantor y la cantora fuera tan diferente que mereciera la doble mención? Al presente sólo podemos ofrecer algunas respuestas provisionarias, para que el tema se incluya en futuras discusiones de Biblia y género.

b. *Los donados*

En la lista de Esdras 2 los donados aparecen después de los sacerdotes, levitas, cantores y porteros. Su ubicación en Esdras 2,58, junto con los “hijos de los siervos de Salomón”, nos permiten deducir que su *status* social entre el personal del templo era bajo, en todo caso, menor que el de los grupos que los anteceden. Ade-

²⁷ 1 Cr 9,33; 15,16,27; Esd 2,41; 10,24; Ne 7,44; 11, 22,23; 12,28.42.46. Véase Mayer Gruber, “Women in the Cult”, *The Motherhood of God and Other Studies*, South Florida Studies in the History of Judaism, Atlanta, Scholars, 1992, 66, quien nota que “1 Cron 25,5 menciona que los catorce hijos y las tres hijas de Heman habían tocado en la orquesta del templo en los días de David, mientras que Esdras 2,65 y Ne 7,67 nos dicen que tanto varones como mujeres cantaban aparentemente a la vez en el coro del templo en el período persa.”

²⁸ Junto con el femenino en 2 S 19,36; 2 Cro 35,25; Esd 2,65; Ne 7,67; 10,29 y Qo 2,8; el masculino solo en el Sal 68,26 y en Ez 40,44. Además, en Jc 5,1 aparece el verbo en *qal impf. fem. sing.*, ¡aunque se agrega a Barak junto con Débora como sujeto de la oración!

²⁹ Una lectura rápida de los textos permite sacar algunas conclusiones: se menciona solamente a los varones cuando se menciona a las familias por genealogía (los “hijos” de Asaf entre los cantores, Es 2,41 // Ne 7,44; los cantores en 1 Cr 9,33); cuando se trata de los casados con mujeres extranjeras, a las que tienen que repudiar (Es 10,24). Por otra parte, se menciona a varones y mujeres en las listas de siervos y siervas, cantores y cantoras después del censo de la asamblea (Esd 2,65 // Ne 7,67) y cuando se hace una enumeración, tanto de propiedades (Qo 2,8), como otro tipo de enumeración: “ya no puedo disfrutar de cantores y cantoras”, se queja Barsillay. Otro texto de sumo interés para este tema es el de 2 Cro 35,25, que atribuye a Jeremías la composición de una *qinâ* (elegía) para la muerte de Josías, pero agrega “y todos los cantores y cantoras hablan todavía hoy de Josías en sus elegías; lo cual se ha hecho costumbre (o estatuto, *joq*) en Israel.” Es de interés porque a pesar de atribuir su autoría a Jeremías, reconoce una profesión de cantores varones y mujeres hasta el presente del texto.

más, ninguno de estos dos grupos tiene representación en Jerusalem; los donados vivían en el Ofel (Ne 11,21).³⁰ De aquí se puede deducir su *status* menor que el de los sacerdotes y levitas, pero no necesariamente su *status* legal de esclavos.

La mayoría de los comentarios asume que los *netinim* eran esclavos del templo. Hay, sin embargo, argumentos sólidos contra esta presunción, basados sobre paralelos lingüísticos y semánticos con otros gremios pre-exílicos, en particular con los *_irku* académicos y los *ytnm* ugaríticos.³¹ Levine afirma que, además de la esclavitud, “había otros canales por medio de los cuales se podía ingresar a una sociedad extranjera. Los gremios... atraían a personas habilidosas, más allá de las fronteras nacionales y religiosas.”³² Hemos visto suficientes ejemplos de donaciones o ventas de personas para saber que, efectivamente, el templo o la corte (las que albergaban y patrocinaban a los gremios) eran las que podían absorberlas y dar utilización a sus dones. Tal inclusión es independiente de la cuestión de su *status* legal como esclavos y esclavas, o siervos y siervas ascriptas a la institución.³³

Debemos volver a preguntarnos si entre las personas que se integraban a un gremio - por propia voluntad o por necesidad socio-económica - habría también mujeres, o si éstos sólo estaban constituidos por varones. A pesar de que *netinim* aparece sólo en plural masculino, nos parece más que razonable suponerlo mixto en dos sentidos. En primer lugar, suponemos a los *netinim* viviendo en familia, especialmente si eran grupos dependientes del templo pero no sus esclavos; en segundo lugar, normalmente las profesiones se enseñaban de padre a hijo: así se transmitía el conocimiento y la pertenencia a un gremio. Y para haber hijos tuvo que haber madres - escondidas. En cuanto a si los gremios incluían o no artesanas, es más debatible. Nos inclinamos a creer que éstas trabajarían junto a sus esposos o padres, sin recibir en general reconocimiento de sus méritos ni quizás membresía en el gremio.

Después de estudiar la evidencia de trabajadoras en Ugarit, la cual es muy escasa y limitada a los mitos, Eleanor Amico llega a la misma conclusión que la nuestra.

Dado que siempre se ha dado el patrón común, que cuando la familia tiene su medio de vida en o cerca del hogar, la mujer trabaja al lado de su esposo en el negocio familiar, sin duda también hacían lo mismo en Ugarit. Sin embargo, hay evidencia muy escasa de mujeres como artesanas independientes.³⁴

³⁰ En Ne 11,21 no se dice nada sobre los *benê 'abdê _elomô*, mientras que en Ne 3,31 se habla de la casa de los donados y los comerciantes, frente a la puerta de la inspección. Véase también Esd 8,17.20; Ne 3, 31; 7:46.60; 10,29; 11,3.21. Cf. Mendelsohn, 98, “Under the new ecclesiastical order established by Nehemiah and Ezra, the *benê 'abdê _elômô*, consisting of the descendants of the enslaved Canaanites to whom in course of time other foreigners were added, were merged with the *netinim*, the temple slaves. The end of independent statehood marked also the end of state slavery.”

³¹ Véase Baruch A. Levine, “The Netinim”: *JBL* 82 (1963) 207-212; E. A. Speiser, “Unrecognized Dedication”: *IEJ* 13,2 (1963) 70-71; Mendelsohn, 104, considera a los *_irku* “una orden hereditaria de esclavos”.

³² Levine, “The Netinim”, 209.

³³ En algún momento estos extranjeros debieron de haber sido aceptados en la asamblea de Israel, ya que tanto los *netinim* como los *benê 'abdê _elomô* aparecen en las listas de Esdras 2 y Nehemías 7 entre los grupos de linaje israelita, antes de los que no podían demostrar su linaje.

³⁴ Amico, 235: “Since it has always been a common pattern when the family’s livelihood [*sic*] is made in or near the home that women worked beside their husbands in the family shop, they no doubt did so at Ugarit as well. However, there is very little evidence for women as independent artisans.”

c. “Los hijos de los siervos de Salomón”

La expresión “los hijos de los siervos de Salomón”, *benê ‘abdê _elomô*, sólo aparece en la lista de Esd 2,55.58 // Ne 7,57.60. El *status* de este grupo tampoco es claro, por las siguientes razones.

Primero, este grupo siempre es mencionado en último lugar, mientras los israelitas o los sacerdotes siempre aparecen en primer lugar. Es cierto que el orden indica una jerarquía, aunque no un *status* legal. Segundo, no se nos dice dónde se estableció este grupo (Ne 11,1-36). En el resumen de todos los grupos que retornaron (Ne 11,3) se los menciona después de Israel, los sacerdotes, levitas y donados (faltan los cantores), pero cuando a continuación se describe quiénes fueron a vivir a Jerusalén y quiénes a las ciudades, no se los menciona en absoluto. Podría argüirse que quizás hayan sido asimilados a los/as donados/as y se olvidó su mención; pero este sería un argumento de silencio. Por otra parte, en el censo (Esd 2,58 // Ne 7,60) se los cuenta junto con “los donados” - a quienes consideramos libres - entre las familias israelitas, *antes* de las de linaje dudoso, como ya se mencionó antes. Sin embargo, a diferencia de los demás grupos, “los hijos de los siervos de Salomón” tampoco son mencionados/as cuando se renueva la alianza (Ne 10,29) y en un asunto tan delicado como la adhesión a la alianza no nos parece válido utilizar el argumento del silencio.³⁵ Por tanto no podemos sacar una conclusión definitiva acerca de su *status* legal.

Nos queda por tratar la cuestión de la inclusión o no de mujeres en este grupo. Hemos usado la denominación “los hijos de los siervos de Salomón” en lugar de “descendientes”, pues lo tomamos como el nombre, ya anquilosado para el tiempo del retorno, de un gremio o grupo servidor del templo, existente desde tiempos pre-exílicos. Dada la evidencia extra-bíblica sobre gremios y esclavas/os, y la misma evidencia bíblica sobre cantoras, creemos que tanto “los hijos de los siervos de Salomón” como “los donados” (ambos en masculino plural) incluían mujeres e infantes, aunque no tenemos certeza de su organización familiar. Y ambos habían incluido mujeres desde sus orígenes, los cuales en este último caso, se atribuyen a Salomón. Es decir que, usando lenguaje inclusivo, habría que hablar de “el gremio o grupo de los y las descendientes de los siervos y las siervas de Salomón”; grupo al que le quedó el nombre de “los hijos de los siervos de Salomón”, *benê ‘abdê _elomô*.

V. Para continuar la discusión

Usar lenguaje inclusivo es un desafío mucho mayor que el de agregar el femenino a cada palabra masculina que se pronuncia. El tema presentado merece seguir siendo investigado y, sobre todo, requiere el esfuerzo y el diálogo de profesionales de numerosos campos, tales como el bíblico, el antropológico, estudios clásicos, estudios sobre economía y esclavitud en la antigüedad, y otros. Porque antes de

³⁵ Estos descendientes de los siervos de Salomón del período post-exílico (Crónicas-Nehemías) son a menudo identificados con los gabaonitas, hechos esclavos por Josué para servir delante de YHWH (Jos 9,22.27). Levine, “The Netínim”, 209, cuestiona esta identificación, argumentando que la misma se genera en una tradición midrásica no bíblica, y en confundirlos con los siervos de Salomón *‘abdê _elomô* de 1 R 9,15-28. Levine toma como cierta la afirmación de 1 Reyes, en el sentido de que Salomón sólo esclavizó a extranjeros y no a israelitas. En este punto diferimos con su análisis.

poder aplicar el femenino a una categoría social, como nosotras hemos hecho con “donados” y donadas, necesitamos el aporte de evidencia desde numerosas fuentes.

No hemos tocado el tema del acoso sexual, al cual seguramente estaban sujetas las mujeres, dependientes o no, esclavas o no. Las opiniones están divididas entre quienes creen que las mujeres de los templos estaban menos expuestas que las esclavas en casas particulares, al no estar sujetas a un patrón al cual no podían rechazar, sino a una institución; y hay quienes opinan lo contrario.³⁶ De los hijos de Elí, sacerdotes en Silo, se dice que “yacían con mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro” (1 S 2,22). Este versículo es eliminado de numerosas versiones por considerarlo una glosa traída de Ex 38,8. Sea anacrónico o no, de todos modos plantea una cuestión importante, que es el uso de la sexualidad de quien está en una posición de inferioridad sin el consentimiento de la parte usada. Cuando se trata de un varón con derechos sobre una mujer, no hay reclamo alguno.³⁷ Pero cuando los roles se invierten, como en el caso de la esposa de Potifar, hay gran clamor. Este es otro tema para explorar, que debemos dejar para otra ocasión.

Mercedes García Bachmann
Camacué 252
1406 Buenos Aires
Argentina
mgarciab@isede2.inv.org.ar

³⁶ Mendelsohn, 50, refiriéndose al uso sexual de la esclava, afirma que lo máximo a que ésta podía aspirar era a ser la concubina de su señor, y lo peor, ser alquilada como prostituta. Harris, “Independent Women”, 149, afirma que al menos en ciertos períodos, el templo era dueño de, y hacía trabajar a prostitutas; Dandamaev, 133, menciona que “en el período neo-babilonio a los prostíbulos ya se los llamaba ‘el lugar donde conocen a esclavas’”.

³⁷ Por esta razón, en nuestra opinión las mujeres abusadas por los hijos de Elí no eran esclavas, ya que éstas no tenían derecho a decidir sobre su sexualidad y por ende usarlas no habría constituido ilícito, el cual está implícito en la crítica a estos hombres. Sobre las mujeres sirviendo a la entrada de la Tienda del Encuentro, véase Mayer Gruber, *The Motherhood of God and Other Studies*, 53-54; Phyllis Bird, “The Place of Women in the Israelite Cultus”, en Patrick Miller, Jr., Paul Hanson y S. Dean McBride (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, Fortress, 1987, 397-419.

INFIEL ES ESTA PALABRA¹

1 Timoteo 2,9-15

Resumen

Desde la crítica literaria, el texto estudiado aparece como discontinuo y hasta incoherente. Una mirada a su transmisión manuscrita y a sus primeras menciones en la tradición patrística revela sorpresas, por ejemplo, que los v.11-15a son tardíos, probablemente interpolados durante la controversia antimontanista en el siglo III. Para llegar a esta conclusión, se hace un estudio detallado del vocabulario, de las ideas y de la estructura manifiesta del texto, por una parte, y de la tradición primitiva sobre el ministerio de mujeres, por la otra. De esta manera, el análisis demuestra la existencia clara de dos textos: 2,9-10+15b (sobre el adorno de las mujeres) y 2,11-15a (interpolación que prohíbe la enseñanza de las mujeres, argumentando desde Génesis 2 y 3).

Abstract

Literary criticism shows that the text under study appears to be discontinuous and even incoherent. A look at its manuscript transmission and its early occurrences in patristic tradition reveals, for instance, that verses 11-15a are late, probably interpolated during the antimontanist controversy in the third century. To arrive at this conclusion, the author makes a detailed study of the vocabulary, the ideas, and the rhetorical structure of the text, on the one hand, and the primitive tradition on the ministries of women, on the other. In this way, the analysis demonstrates the existence of two texts: 2,9-10+15b (on women's adornment) and 2,11-15a (an interpolation that forbids the teaching of women, using arguments based on Genesis 2 and 3).

¹ El título hace alusión al versículo que sigue inmediatamente al pasaje que vamos a estudiar: 1 Tm 3,1 “*pistós ho lógos*” (fiel la palabra), generalmente traducido como “fiel es esta palabra”. Algunas versiones colocan este versículo como el broche final del pasaje. Esto es incorrecto, porque el pasaje termina claramente en el v.15, como lo mostrará la estructura manifiesta. El v.3,1 pertenece al pasaje siguiente, el que habla sobre los obispos. Además, la afirmación del versículo en cuestión no es una descripción muy apropiada para 1 Tm 2,9-15, como veremos.

1. Introducción

La primera carta a Timoteo es una de las epístolas conocidas como pastorales². Éstas son: 1 y 2 Timoteo y Tito. Se caracterizan por estar dirigidas a líderes de iglesias y por contener consejos sobre administración eclesiástica.

Aunque, según la mayoría de los biblistas, estas epístolas fueron escritas en la primera mitad del siglo II, tardaron algún tiempo en ser aceptadas en la iglesia primitiva. Hasta fines del siglo II no hay referencias a las pastorales en obras de autores cristianos. En cambio, encontramos referencias mucho más tempranas a las cartas que hoy consideramos como indisputablemente paulinas.

Existe consenso entre los estudiosos³ de que, a pesar de que la tradición atribuyó las cartas pastorales al apóstol Pablo, éstas no pueden haber sido escritas por él. La razón principal es que la iglesia estratificada que estas cartas presentan no corresponde al siglo I, y menos aun a la época de Pablo⁴, quien murió bajo la persecución de Nerón, probablemente en el año 67. Los estudios de vocabulario y estilo⁵, y la ausencia o el significado diferente dado a algunos conceptos teológicos típicos de Pablo⁶, también apuntan en contra de la autoría paulina. Las cartas pastorales están entre los escritos que se conocen como pseudoepígrafos o escritos pseudónimos.

En la antigüedad era una costumbre muy común el escribir en nombre de otra persona. En las escuelas filosóficas muchos discípulos escribían bajo el nombre de sus maestros, como un acto de humildad y de reconocimiento a aquellos de quienes habían recibido todo lo que sabían. Entre ellos, tal humildad era considerada una virtud. También se escribía en el nombre del maestro o el fundador de determinada escuela o movimiento cuando se intentaba dar a las nuevas situaciones la respuesta que el maestro habría dado, si aún estuviera vivo. Sin embargo, fuera de las escuelas filosóficas, la difusión de las propias ideas era tal vez la razón principal para escribir bajo el nombre de una persona famosa⁷.

Los oficios y funciones mencionados en las pastorales no corresponden a la iglesia del siglo I sino a la del siglo II. La iglesia primitiva se fue amoldando paulatinamente a las formas del imperio romano. De la igualdad del movimiento de Jesús

² En 1703 el francés D.N. Bardot definió a Tito como una carta pastoral. En 1726, o 1727, P. Anton dio ese nombre a las tres epístolas: 1 y 2 Tm y Tito: cf. M. Carrez, "Las cartas pastorales", en Augustin George y Pierre Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, vol. I (Barcelona: Herder, 1983) 651.

³ Ya al comienzo del siglo XIX, en 1807, Schleiermacher asombró al mundo académico al afirmar – luego de cuidadosos estudios lingüísticos – que 1 Timoteo no había sido escrita por Pablo: "Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos. Ein kritisches Sendschreibung an J.C. Gass", reimpreso en Friedrich Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, vol. 1/2, p.221-320; cf. Hermann Patsch, "The Fear of Deutero-Paulinism. The Reception of Friedrich Schleiermacher's 'Critical Open Letter' Concerning 1 Timothy in the First Quinquenium": *Journal of Higher Criticism* 6:1 (1999) 3-31.

⁴ M. Carrez, "Las cartas pastorales", 656-662.

⁵ F. Schleiermacher, "Über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheos"; también Philipp Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Salamanca: Sígueme, 1991) 238-241. Este autor recomienda especialmente el artículo de K. Grayston y G. Herdan, "The Authorship of the Pastors in the Light of Statistical Linguistics": *NTS* 6 (1959-60) 1ss.

⁶ Diferentes significados para: fe, obras, amor agape, justos, etc. Faltan conceptos como: justicia de Dios, carne, cuerpo etc.

⁷ Bart D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1997) 320-323.

y de la iglesia del primer siglo, se pasó a una organización cada vez más jerarquizada y estratificada, según el modelo del Imperio. Y esto es lo que encontramos en las pastorales.

2. Algo de análisis literario

Muchos biblistas ven el comienzo del texto en el v.8, principalmente a causa del adverbio *hosáutos* (igualmente / asimismo / del mismo modo) al comienzo del v. 9. Como se puede ver, el significado de ese adverbio implica una relación con lo anterior, por lo menos en algún aspecto. Sin embargo, los v.1 al 8 hablan de la oración y en el 9 se pasa de pronto a hablar del adorno de las mujeres. Luego de instruir sobre el atavío y el peinado de las mujeres, el texto sigue con sus órdenes sobre el comportamiento sumiso de la mujer, la prohibición de enseñar y dominar al varón, luego basa sus órdenes en los argumentos escriturísticos de Génesis 2 y 3, para terminar con una referencia al medio y las condiciones de salvación para la mujer. No se vuelve al tema de la oración. La única excusa para el uso de ese *hosáutos* podría ser la relación entre los términos “varones” y “mujeres”, ya que en el v.8 el autor está hablando de los varones y en el 9 pasa a hablar de las mujeres

Hay que tener en cuenta también que se usa la misma introducción con *hosáutos* en 3,11 para referirse nuevamente a las mujeres. Este versículo interrumpe claramente la argumentación sobre los diáconos, al punto de que algunos comentaristas sostienen que se refiere a las esposas de los diáconos y no a mujeres que ejercen el oficio de diaconisas. Por supuesto, esto no es más que un prejuicio, porque es bien sabido que las mujeres podían ejercer ese oficio de servicio en la iglesia primitiva. Basta para esto el ejemplo bien documentado de la diaconisa Febe en la carta a los Romanos.

Incidentalmente, se forma un quiasmo a distancia entre este versículo y 2,9:

(2,9)	<i>hosáutos</i>	<i>gynáikas</i>
(3,11)	<i>gynáikas</i>	<i>hosáutos</i>

Esto parece indicar que, al menos las introducciones a los dos pasajes sobre las mujeres (2,9-15 y 3,11), se deben a la misma mano. También se usa *hosáutos* en 3,8 para introducir el tema de los diáconos luego de hablar de los presbíteros, y en 5,25 para mostrar que tanto las buenas obras como los pecados no pueden quedar ocultos. En estos dos últimos versículos, igual que en 3,11, la relación con lo anterior es evidente, lo cual justifica el empleo de *hosáutos*. En cambio, el uso de este adverbio en 2,9 no parece muy coherente. Sin embargo, su utilización en diferentes partes de la epístola, generalmente al introducir un tema, indica que es un término propio del autor.

Volveremos más adelante con el estudio del vocabulario de este pasaje en relación con el del resto de la epístola, y también sobre el tema de la unidad de esta perícopa. Por el momento, basta decir que podemos dividir el pasaje en varias subunidades: (v.9-10) adorno y conducta de las mujeres; (v.11-12) sujeción de la mujer; (v.13-14) argumentación teológica; (v.15) salvación y condiciones.

3. Análisis de las subunidades

3.1. El adorno femenino (2,9-10)

La preocupación por el adorno de las mujeres es un tema recurrente en las tradiciones griega y judía. Son muy comunes en la retórica grecorromana los discursos sobre la mujer virtuosa, en los que se discute sobre el vestido, el peinado y el maquillaje de las mujeres. Con la influencia que estas tradiciones tuvieron en el cristianismo no es extraño que también en la tradición cristiana se tocara este tema⁸.

Pero la cuestión principal en 1 Timoteo 2,9-10 no es el adorno en sí, sino más bien el comportamiento de las mujeres. El autor las insta a que se adornen, como corresponde a cristianas piadosas, “con buenas obras” (v.10). Esto recuerda el texto sobre la mujer virtuosa en el libro de Proverbios: “engañosa es la gracia, vana la hermosura, la mujer que teme a Yahveh, ésa será alabada” (Pro 31,30 BJ).

3.2. Las exigencias de la autoridad (2,11-12)

3.2.1. Mujer en sujeción

Lo primero que llama la atención es que en el v.11a el término *gyné* aparece sin artículo. El uso de un sustantivo sin artículo indica que lo importante no es tanto la identidad del sustantivo, sino su cualidad o naturaleza⁹. Por consiguiente, a lo que el autor se está refiriendo por medio de este *gyné*, en singular y sin artículo, es a la mujer en general, como grupo homogéneo. Es típico del pensamiento patriarcal ver a las mujeres como una masa uniforme, como idénticas, en lugar de verlas como individuos con identidad propia¹⁰.

En silencio (*en hesyía*) y en toda sujeción (*en páse hypotagé*) son las exigencias que el autor hace a la mujer, como grupo, en el v.11. La referencia a la sujeción es también una alusión a los códigos domésticos que el cristianismo adoptó de la filosofía griega¹¹.

⁸ Además del texto que estamos estudiando, dentro del Nuevo Testamento encontramos esta misma preocupación sobre el adorno de las mujeres en 1 Pedro 3,3-5 y, en menor medida, en 1 Corintios 11,2-16.

⁹ Max Zerwick, *El griego del Nuevo Testamento*, 2ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2000) 83-87; H.E. Dana y Julius R. Mantey, *Manual de gramática del Nuevo Testamento griego* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1979) 144-145.

¹⁰ Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona: Anthropos, 1985) 48; de la misma autora, “Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación”: *Arbor* 11-12 (1987) 113-127.

¹¹ Desde Aristóteles (siglo IV a.C.) proliferaron los códigos domésticos (*Haustafeln*), que estaban dirigidos principalmente a los varones con el fin de que manejaran su casa adecuadamente. La estratificación prevaleciente en la sociedad se extendía también al ámbito familiar. Cf. Beverly J. Stratton, “Eve Through Several Lenses: Truth in 1 Timothy 2.8-15” en *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Athalya Brenner (ed.) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) 267, n.1; Marga Janete Ströher, “Entre a afirmação da igualdade e o dever da submissão. Relações de igualdade e poder patriarcal em conflito nas primeiras comunidades cristãs” *Estudos Bíblicos* 67 (2000) 37-41. Dentro del NT encontramos las *Haustafeln* en Cl 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Tm 6,1-2; Tt 2,1-10; 1 Pe 2,11-3,9. Es digno de tener en cuenta que no se encuentra una sola *Haustafel* en las epístolas auténticas de Pablo (1 Ts; Gá; 1 y 2 Co; Fl; Flm; Rm), pero sí en la mayoría de las epístolas de la tradición paulinista.

En el v.12 se destaca la fuerza del verbo en negativo: *ouk epitrépo* (no permito). El autor del pasaje recurre a su autoridad. ¿Un líder de la iglesia, acaso? Lo cierto es que parece tener suficiente poder como para hablar en esos términos.

La desigualdad entre los sexos se mantiene sobre todo porque los hombres cuentan con los medios políticos, económicos, ideológicos y físicos para que subsista, independientemente de lo que las mujeres puedan desear¹².

3.2.2. *El autor vs. Pablo*

El autor pretende hablar como Pablo, pero en las iglesias fundadas por Pablo – según consta en sus cartas y en el libro de Hechos de los Apóstoles – las mujeres enseñaban, profetizaban, dirigían la oración y tenían puestos de autoridad.

Había mujeres que enseñaban a varones, como Priscila, quien junto con su esposo Áquila eran los maestros del erudito Apolos (Hch 18,26). Incidentalmente ella es nombrada varias veces antes que su esposo, lo que parece indicar que era más importante, o al menos más conocida que él. En una cita que Crisóstomo (siglo IV) hace de Hechos 18,26 sólo aparece Priscila como maestra de Apolos. El nombre de su esposo Áquila está en todos los manuscritos que existen actualmente, pero Crisóstomo no lo habría omitido si hubiera estado en el manuscrito que él tenía¹³. Podemos deducir que debe haber sido agregado posteriormente. El manuscrito completo más antiguo que tenemos es precisamente del siglo IV.

Las hijas de Felipe (Hch 21,8-9), y las profetisas de la iglesia de Corinto (1 Co 11,2-16), ejercían en la iglesia una de las formas más elevadas de enseñanza. Según este último texto, además, las mujeres podían dirigir la oración comunitaria, siempre que lo hicieran con un velo sobre su cabeza, de acuerdo con las costumbres de la época.

En cuanto al tema del dominio o la autoridad, el oficio de los diáconos y diaconisas, a pesar de ser eminentemente de servicio, también conllevaba un elemento de autoridad. Es bien sabido que había diaconisas en las iglesias fundadas por Pablo, pero también las había en las iglesias paulinas de principios del siglo II, a las que se dirige el autor de 1 Timoteo. No olvidemos que en 3,11 se habla de mujeres que ejercen ese oficio, y que el versículo no es una interpolación, como lo prueba el uso del adverbio *hosáutos*, que, como ya hemos visto, es propio del autor de la epístola. Aunque algunos exégetas han tratado de ver en ese versículo una referencia a las esposas de los diáconos, no hay nada en el texto que apoye esa suposición. Más aun, en la famosa carta de Plinio al emperador Trajano, escrita en el año 109, Plinio cuenta de dos esclavas que eran ministras de la iglesia de Bitinia. Veremos más adelante¹⁴ que, incluso en el siglo III, las mujeres aún eran ordenadas al diaconado.

De todas maneras, con respecto a la autoridad, es notable el hecho de que Pablo describa en Romanos 16,1-2 a la diaconisa Febe como su “patrona” (*prostátis*), y a él mismo como cliente de ella. La relación patrón/cliente era de suma importancia en la organización social grecorromana, que estaba basada en un sistema de re-

¹² Rosa Cobo Bedia, “Género”, en Celia Amorós (ed.), *10 palabras clave sobre mujer*, (Estella: Verbo Divino, 1995) 72.

¹³ Ben Witherington, “The Antifeminist Tendencies of the ‘Western’ Text in Acts”: *Journal of Biblical Literature* 103/1(3/1984) 83.

¹⁴ En 4.5.

laciones interpersonales. Explicar todo lo que significaba este tipo de relación excedería con mucho los límites de este artículo¹⁵. Para sintetizar, se trata de una relación entre individuos, uno de los cuales (el patrón) es poderoso – en lo económico, político o social – mientras que el otro (el cliente) necesita de su ayuda en alguno de esos aspectos. El patrón usa sus recursos para ayudar al cliente. Éste retribuye sus favores dándole algo muy apreciado en este tipo de sociedad: lealtad y honor. Y esto es precisamente lo que Pablo está haciendo por Febe en Romanos 16,2.

Andrónico y Junia (Rm 16,7) son descritos por Pablo como “ilustres entre los apóstoles”. Seguramente se trataba de un matrimonio que era enviado a diferentes partes con la misión de fundar iglesias. Tal era el trabajo de un apóstol en la iglesia primitiva. En este contexto, podemos estar seguros de que Junia¹⁶ ejercía autoridad sobre los nuevos convertidos, tanto mujeres como varones. Es notable, sin embargo, que muchas traducciones viertan el nombre de esta apóstol como Junias, un nombre masculino. Ese nombre no existe en la onomástica griega, en cambio Junia está muy bien atestiguado en la literatura y las inscripciones. El tratar de ver ahí un nombre masculino obedece al prejuicio de no poder creer que una mujer pudiera ser apóstol. Pero, la manera de nombrar a Andrónico y Junia, juntos y solos, era la típica forma de referirse a un matrimonio (como es el caso de Priscila y Aquila). En los primeros siglos del cristianismo, ninguno de los Padres de la Iglesia dudaba de que la compañera de Andrónico en el apostolado fuera una mujer.

3.2.3. Sin excepciones

Algunas iglesias han aplicado el v.12 en el sentido de que las mujeres no pueden enseñar a varones, pero sí a niños o a otras mujeres. Entienden que el término “varón” es el objeto de los verbos “enseñar” y “dominar”. Pero un sencillo análisis de la sintaxis del versículo revela lo errado de esta interpretación. El verbo *authentéo* (dominar, ejercer autoridad sobre) se usa con genitivo, tal como ocurre al final del v.12: *authentéin andrós*. El verbo *didásko* (enseñar), en cambio, no se usa con genitivo. Por lo tanto, el genitivo *andrós* sólo es el objeto de *authentéo*, pero no de *didásko*. El autor está diciendo que no permite que la mujer enseñe, sin especificar a quién. Según él, tampoco podría enseñar a mujeres o a niños.

¹⁵ Cf. Néstor O. Míguez, “Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago”: *RIBLA* 31 (1998:3) 86-98; Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995) 115-144; del mismo autor, “Patron and Client: The Analogy Behind Synoptic Theology”: *Forum* 4 (1988:1) 1-32; Halvor Moxnes, “Patron-Client Relations in the New Community in Luke-Acts”, en J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody, MS: Hendrickson) 241-268.

¹⁶ Algunas traducciones vierten este nombre como Junias, un nombre aparentemente masculino. Pero ese nombre no existe en griego, en cambio Junia está muy bien atestiguado en la literatura y las inscripciones. Lo que ocurre es que en el texto griego, Andrónico y Junia aparecen en acusativo, como objetos directos del verbo *aspázomai* (saludar), por lo que ambos nombres llevan las desinencias propias del acusativo. De todos modos, el tratar de ver ahí un nombre masculino obedece al prejuicio de no poder creer que una mujer pudiera ser apóstol. Pero la forma de nombrar a Andrónico y Junia juntos y solos era la típica forma de referirse a un matrimonio. Cf. Priscila y Aquila.

3.3. *Argumentos escriturísticos (2,13-14)*

Aquí encontramos la argumentación teológica a la que el autor acude para fundamentar su posición. Ésta es una de las pocas discusiones teológicas que existen en las cartas pastorales. El autor hace un gran esfuerzo por justificar su posición teológicamente y con las Escrituras. Trata por todos los medios de impedir la enseñanza y el liderazgo de las mujeres, por lo que es lícito sospechar que está obviamente tratando de cambiar algo que ocurría en la realidad. Podemos deducir que seguramente en su iglesia, las mujeres enseñaban, eran líderes, tenían autoridad, se adornaban y no estaban en silencio.

El texto es prescriptivo, no descriptivo, lo que evidencia que en la realidad se daba precisamente lo opuesto. No hay que olvidar que los textos prescriptivos están tratando de corregir elementos que el autor considera inapropiados o indeseables. Responden a una “construcción de la realidad”¹⁷, no a la realidad misma.

La argumentación teológica está basada en dos argumentos tomados, respectivamente, de Génesis 2 y 3. Los protagonistas de estos textos están presentados formando un paralelismo sinónimo, del tipo ab/a'b'.

- a Adán
- b Eva
- a Adán
- b' la mujer

Cuando en este tipo de paralelismo uno de los términos es equivalente, pero no idéntico, estamos ante un énfasis intencional. Es evidente que, aunque Eva no sea nombrada en el segundo argumento, la mujer engañada y en transgresión es ella. La sustitución del nombre de Eva por “la mujer” permite al autor ponerla en paralelo con la “mujer” (sin artículo) del v.11. Además hace que la figura de Eva se universalice, que pase a ser símbolo de todas las mujeres, tal como hemos visto que se da tanto en las tradiciones judías como en las cristianas. De todos modos, el texto de Génesis, de donde las referencias escriturísticas están tomadas, usa “mujer” (*'ishá*) y no Eva. Éste es un nombre dado a la mujer más adelante, recién en Génesis 3,20.

El primer argumento está expresado en forma de estructura concéntrica, con el aoristo pasivo *eplásthe* (fue formado) en el centro estructural:

- a Adán
- b primero
- x fue formado (*eplásthe*)
- b' después
- a' Eva

Este argumento está basado en la secuencia de la creación. La idea es que, puesto que Adán fue creado primero, la mujer no debe tener autoridad sobre él. Pero el argumento en sí mismo hace agua. Si lo que es creado después está subordinado

¹⁷ Jacob Neusner, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, Brown Judaic Studies 10 (Missoula: Scholars, 1979) 93-100; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989) 94-98.

do a lo anterior, la conclusión lógica es que Adán debería estar subordinado a la ‘*adamah* (tierra), el material con el que fue formado.

De todos modos, el mito de la creación en Génesis 2 está constituido por dos mitos superpuestos: el de la formación (verbo: heb. *yasar*, gr. *pláссо*) del ser humano (‘*adam*) y el de la construcción (verbo: heb. *baná*, gr. *oikodoméo*) de la mujer. En el primer mito, *Adam* es el ser humano en general, sin especificación de sexo. Se trata de un sustantivo colectivo¹⁸. El varón como tal recién aparece en el segundo mito, luego de que la mujer es *construida* a partir del ser humano originario¹⁹. Si el argumento se ajustara debidamente al texto de Génesis 2, debería decir: “el ser humano fue formado primero, después la mujer y, por último, el varón”.

El segundo argumento escriturístico tiene la forma de un paralelismo sintético, del tipo ab/a’b’c:

- a Adán
- b no engañado (*epatéthe*)
- a’ la mujer
- b’ engañada a fondo (*exapatethéisa*)
- c en transgresión ha llegado a estar (*en parábásei gégonen*)

En este tipo de paralelismo, el elemento que se agrega es lo más importante. Por lo tanto, “en transgresión ha llegado a estar” es el elemento principal del argumento. Aquí encontramos dos verbos en aoristo – un aoristo pasivo (*epatéthe*) y un participio aoristo (*exapatethéisa*), que indican acciones puntuales – seguidos por un verbo en perfecto (*gégonen*). El tiempo perfecto indica una acción cuyos efectos se continúan hasta el presente. ¿Por qué el autor no usó ahí también un aoristo? ¿Quería acaso expresar que los efectos de la transgresión de la primera mujer se prolongaron a lo largo de toda su vida, es decir que siguió estando en transgresión hasta su muerte? ¿O será más bien que quiere decir que la mujer (en general) ha llegado a estar en transgresión debido al pecado de la primera mujer? Esto parecería estar más en consonancia con la tradición judeocristiana.

Este segundo argumento apela a la culpabilidad de la mujer frente a la supuesta inocencia de Adán. Pero otra vez, como veremos, esta argumentación es tan insostenible como la primera. Para empezar, sostiene que Adán “no fue engañado”²⁰. De la mujer transgresora, en cambio, se dice que ha sido, no solamente engañada, sino engañada a fondo (*exapatethéisa*). Se quiere enfatizar así la culpa y la transgresión de la mujer. Sin embargo, a la simple luz de la razón, resulta sorprendente que se destaque la culpa de la mujer, que fue engañada a fondo, frente a la del varón, que no fue engañado. Si Adán no fue engañado, y sin embargo pecó, significa que pecó conscientemente, en cuyo caso su transgresión sería mucho peor que la de su mujer,

¹⁸ E. Lussier, “Adam en Génesis 1,1-4,24; *Catholic Biblical Quarterly* 18 (1956) 137-139, citado en Ma. Teresa Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica* (Montevideo: Trilce, 1993) 163, n.5.

¹⁹ Cf. el artículo de J. Severino Croatto en este mismo número de RIBLA: “¿Quién pecó primero? Estudio de Génesis 3 en perspectiva utópica”; del mismo autor, *Crear y amar en libertad* (Buenos Aires, La Aurora, 1985) 43-77.

²⁰ Incidentalmente, el verbo *apatáo* (engañar, seducir) es el mismo que la LXX pone en boca de Eva en Génesis 3,13, cuando dice que la serpiente la engañó. Este verbo es una traducción del hebreo *nashá’*, que aparece en el texto masorético.

quien al menos tendría la excusa de haber sido engañada. El argumento se desmorona por su propio peso, o más bien por su propia argumentación. Aparte de todo lo antedicho, este argumento, puesto en boca de Pablo, contradice explícitamente a Pablo, quien en Romanos 5,12-21 presenta a Adán como transgresor y como el culpable de la entrada del pecado en el mundo.

Como bien dice Beauchamp, la tradición ha transformado el relato yavista de Génesis 2-3 “en otro texto paralelo al primero y es este segundo texto, y no el bíblico, el que habita en las conciencias”²¹.

3.4. Un versículo polémico (2,15)

El v.15a alude a la sentencia de Eva en Génesis 3,16. El medio de salvación para la mujer parece ser la maternidad. Éste es el único pasaje de la Biblia que sugiere que el medio de salvación para las mujeres es diferente que para los varones. Más aun, sugiere una salvación por obras y no por fe. De todas maneras, no es solamente en esto que 15a contradice a Pablo. En 1 Corintios 7, Pablo insinúa que el celibato es preferible al matrimonio, en vista de la inminencia del fin. Por otra parte, el celibato implicaba libertad, especialmente para las mujeres, libertad de la casa patriarcal y libertad de la autoridad de un esposo²². Por lo que se ve, por más que el autor escriba en nombre de Pablo, está contradiciendo constantemente las enseñanzas de Pablo. Además, aunque no sea muy coherente en sus argumentos, lo que queda en claro es que quiere que las mujeres estén bajo el dominio patriarcal.

Desde el v.11 hasta el v.15a se venía hablando de la mujer (en singular), pero en v.15b hay un súbito cambio al *plural* en el verbo en subjuntivo *méinosin*. Se han buscado diferentes explicaciones para este inexplicable plural. En busca del referente, se ha encontrado que solamente hay dos posibilidades: las mujeres de los v.9-10, o los hijos implícitos en el término *teknogonía* (tener hijos) de v.15a.

Crisóstomo era uno de los partidarios de esta última posibilidad²³. En su homilía sobre 1 Timoteo 2,11-15, decía que la mujer del v.15a debía educar a sus hijos para que permanecieran en fe, amor y santificación con modestia. Pero entonces el texto realmente estaría diciendo que la mujer se salvaría a través de tener hijos sólo *si ellos* permanecieran en esas cosas. ¿Por qué habría de depender la salvación de la mujer de la fidelidad de sus hijos? Eso constituiría una contradicción al principio básico de que cada uno es responsable de sus propios actos y debe cargar con sus propios pecados.

Con respecto al primer posible referente – las mujeres del principio del pasaje – se ha argumentado que es un referente demasiado lejano. Entre los v.10 y 15b se tocan muchos temas y todos los verbos están en singular. ¿Por qué volver de pronto sobre las mujeres de las que se hablaba cuatro versículos y medio atrás? Sin embargo, es evidente el perfecto paralelismo que existe entre la *sofros_ne* del v.9 y la

²¹ P. Beauchamp, *Études sur le Genèse* (Lyon, 1971) 7, citado en M.T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación*, 168, n.45.

²² Cf. Peter Brown, “La noción de virginidad en la Iglesia primitiva”, en B. McGinn, J. Meyendorff y J. Leclercq (eds.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII* (Buenos Aires: Lumen, 2000) 443-459.

²³ Cf. B. Stratton, “Eve Through Several Lenses”, 68, n.1.

sofros_ne del 15b. La mejor manera de explicar tal paralelismo es concluir que los dos versículos se refieren a las mismas mujeres. Pero ¿qué pasa entonces con los versículos en que se habla de la mujer en singular? Parecería que cortan la argumentación en plural sobre el adorno de las mujeres.

Vemos, además, que entre 2,10 y 2,11 no sólo hay una ruptura en el paso del plural al singular, sino también en el cambio de *tema*, de *tono* y, hasta podríamos decir, de *forma literaria*. Se estaba hablando del adorno de las mujeres en el tono tranquilo y respetuoso de una exhortación (2,9-10) y de pronto el tema – y el tono – cambian abruptamente en el v.11. Surge una serie de prohibiciones, expresadas en un tono por demás autoritario. El autor hace referencia a su poder para implementar tales prohibiciones con un categórico “no permito” (*ouk epiτρέπο*). Sigue con una argumentación teológica para fundamentar con las Escrituras lo que acaba de decir (2,13-14) y termina con una frase que pretende aliviar la tensión y dejar una nota de esperanza: “pero se salvará por medio del tener hijos” (2,15a). Aparte de su inconsistencia teológica, esta frase suena más a una burla que a otra cosa, después de las invectivas de los versículos anteriores.

Entre 2,15a y 2,15b, la ruptura está en la vuelta al plural después del singular del pasaje de 2,11-15a. Las dos rupturas mencionadas podrían ser indicio de la existencia de una interpolación. Hay buenas razones para sospechar que aquí hay gato encerrado, o más bien, texto encerrado.

4. La mano paulinista

Varios biblistas sostienen que 2,11-15a es un texto agregado dentro de un pasaje que hablaba del adorno de las mujeres²⁴. Analizaremos seguidamente esta posibilidad.

4.1. Fluidez del texto

Una de las formas de detectar una interpolación es ver si interrumpe lo que se venía diciendo y si se puede pasar fluidamente a lo que sigue. En este caso vemos que se puede pasar del v.10 al 15b con total fluidez. El pasaje originario sería:

⁹Asimismo las mujeres en arreglo decoroso, con recato y modestia se adornen, no con peinados complicados y oro, ni perlas ni ropa costosa, ¹⁰sino lo que conviene a mujeres que profesan devoción a Dios, por medio de buenas obras, ^{15b}si permanecen en fe y amor y santificación con modestia.

²⁴ José Alonso Díaz, “Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia”: *Estudios Eclesiásticos* 50 (1975)77-93; H. Delafosse “La première épître aux Corinthiens”; “Les épîtres pastorales”: en J. Turmel, *Les écrits de Saint Paul IV* (Paris, 1926-28); Cf. también: Pierre de Labriolle, “Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte antimontaniste”, *Bulletin d’ancienne littérature et d’archéologie chrétiennes* (1911) 3-24 y 103-122.

4.2. Estructura manifiesta

Si tal reconstrucción es cierta, se debe evidenciar además en la estructura semiótica del pasaje. Veamos cómo quedaría la estructura del pasaje sin el supuesto agregado.

- A a con modestia (*metá sofros_nes*) (v. 9)
 b se adornen (*kosméin heautás*)
- B no con peinados complicados o ropa costosa
- X_ sino como conviene a mujeres
 (*gynaixín*) que profesan devoción a Dios
 (*epangelloménaís theosébeian*) (v. 10)
- B' _por medio de buenas obras
- A' b' si permanecen (*eán méinosin*) (v. 15b)
 a' con modestia (*metá sofros_nes*)

Encontramos una estructura concéntrica con *metá sofros_nes* en ambos extremos, y un centro que habla de lo que “conviene a las mujeres que profesan devoción a Dios”. Los extremos de la estructura (A y A') están armados en forma de quiasmo a distancia. El elemento clave en ese quiasmo es el término *sotros_ne*, pero entendido de dos maneras diferentes: como algo exterior: la forma en que las mujeres deben adornarse (v.9); como algo interior, en lo que deben de permanecer, o perseverar (v.15b). En B (v.9b) se explica cómo no debe ser el adorno de las mujeres piadosas: “no con peinados complicados y oro, ni perlas ni ropa costosa”. En B' (v.10b) se dice cómo deben adornarse: “por medio de buenas obras”. Vemos que el pasaje originario es perfectamente coherente, tanto en su forma literaria, como en su estructura semiótica.

Por su parte, el pasaje interpolado también tiene su propia estructura.

- A mujer (*gyné*) (v. 11)
 B en silencio (*en hesyjá*)
 C aprenda (*manthanéto*)
 D en toda sujeción (*hypotagé*)
 X enseñar, pues, a la mujer no permito (*ouk epitrépo*) (v.12)
 D' ni ejercer autoridad (*authentéin*) sobre el varón
 C' sino estar (*éinaí*)
 B' en silencio (*en hesyjá*)
- A' Adán / la mujer a Adán (v.13)
 b Eva
 a' Adán (v.14-15)
 b' la mujer

En A y A' se hace referencia a la mujer en sentido genérico, al poner en paralelo a la “mujer” como grupo homogéneo, con Eva, la mujer arquetípica. Como ya

hemos visto, el recurso de omitir el nombre de Eva en el segundo argumento escriturístico permite ponerla en paralelo con la mujer de 2,11a. Y también permite extender su falta a todas las mujeres por igual.

El quiasmo que forman BC, B'C' enfatiza el silencio requerido de la mujer por medio de la repetición de *en hesyjá*. Se exige de la mujer un comportamiento pasivo, no sólo al recibir enseñanza (v.11a) sino también en su actitud en general (v.12c).

(11a) *en hesyjá* ————— *manthanéto*
 (12c) *éinai* ————— *en hesyjá*

El contraste entre sumisión y dominación – en D y D' – sirve de marco al centro estructural (v 12a). La mujer debe estar en sumisión, o sujeción, (*hypotagé*). El autor no le permite que ejerza autoridad (*authenéin*) sobre el varón. El paralelismo entre ambos miembros de la estructura indica que la mujer debe estar sujeta al varón, aunque este último término no aparezca en D.

El centro de la estructura está en v.12a. Aquí encontramos la frase “enseñar pues a la mujer no permito” (*didáskein dé gynaikí ouk epitrépo*). Esta frase constituye el mensaje principal del pasaje interpolado, puesto que es el centro de su estructura. También es el mensaje principal de todo el texto en su estado actual, debido al lugar que ocupa la interpolación. De modo que el énfasis está en la prohibición de enseñar, todo lo demás es complementario. Al interpolador le preocupaba más esto que la modestia (v.9 y 15c), el adorno (v.9), las buenas obras (v.10), el silencio (v.11a y 12b), la sujeción (v.11), el dominio sobre el varón (v.12b), la maternidad (v.15a), la fe, el amor y la santificación (v.15b). La enseñanza de las mujeres era el problema con el que había que terminar. De ahí el autoritarismo perentorio del *ouk epitrépo* (no permito), que forma precisamente parte del centro estructural.

4.3. Vocabulario

Otra de las formas de detectar una interpolación es analizar cuidadosamente el vocabulario de los pasajes en cuestión. Un estudio del vocabulario nos muestra que diez de los términos de 2,11-15a no vuelven a aparecer en el resto de la epístola: *hesyjá* solamente se encuentra en los v.11 y 12; *epitrépo* (permitir) y *authentéo* (ejercer autoridad sobre, dominar) (un *hápax legómenon*) en 2,12; *plasso* (formar) y *Eva* solamente en 2,13, mientras que *Adán* sólo está en los v.13 y 14; *apatáo* (engañar), *exapatáo* (engañar a fondo, seducir) y *parábasis* (transgresión) sólo se encuentran en 2,14; *teknogonía* (tener hijos) sólo en 2,15, aunque en 5,14 se usa la forma verbal *teknogonéin*, de la misma familia. Hay otros términos que vuelven a aparecer en la epístola, como *mantháno* (2,11; 5,4.13); *hypotagé* (2,11; 3,4); *didásko* (2,12; 4,11 y 6,2); *sózo* (2,15a; 1,15; 2,4; 4,16); *anéer* (2,12; 2,8; 3,2.12; 5,9), pero la mayoría de ellos son términos bastante comunes.

Es interesante el hecho de que el paralelismo entre *pístis* y *ágape* (fe y amor), que vemos en 2,15b – perteneciente al texto originario – parece ser una característica del autor de la epístola. Estos términos aparecen juntos en 1,14; 2,15; 4,12; 6,1. Además, también se encuentran juntos en 2 Timoteo y Tito (2 Tm 1,13; 2,22 y Tt 2,2). Y se cree que las tres pastorales son del mismo autor.

En cambio, el empleo de *gyné* en singular, parece ser propio de la interpolación. Aparte de 2,11-14, sólo se usa *gyné* en singular, pero con un sentido muy restringido, en 5,9 “mujer de un solo varón” y en 3,2 y 12 “varón de una sola mujer” (igual que en Tito 1,6).

4.4. La interpolación

El análisis del vocabulario de 2,11-15a muestra que fue escrito por un autor diferente al del resto de la epístola. También, como hemos visto, la estructura semiótica, la fluidez del texto y las dos rupturas (paso del singular al plural y cambio de tema, tono y forma literaria) hacen más que probable la existencia de una interpolación.

Si, tal como parece, nos encontramos ante una interpolación, habría que ver por quién, cuándo y por qué fue hecha. Delafosse, seguido por Alonso²⁵, aportan buenos argumentos en favor de la tesis de que 2,11-15a fue interpolado en la época de la controversia montanista y que pertenece a la misma mano paulinista que 1 Corintios 14,34-35, un texto que vierte conceptos bastante similares y es una interpolación bien conocida²⁶.

Los montanistas eran un grupo cristiano carismático que surgió en la segunda mitad del siglo II. Debe su nombre a un tal Montano, quien compartía el liderazgo del grupo con dos profetisas, Priscila y Maximila. Las mujeres eran prominentes en ese grupo²⁷. Epifanio relata que, entre los montanistas, las mujeres podían ser obispos y líderes, pues no había distinción de sexos, ya que ellos seguían lo que dice Gálatas 3,28: que en Cristo no hay varón ni mujer. También explica Epifanio que los montanistas consideraban que había sido un gran privilegio para Eva el hecho de haber sido la primera en comer del árbol del conocimiento (*Panarion* 49.2). Este liderazgo de las mujeres era lo que más parecía molestar a los adversarios de los montanistas.

Los argumentos, aportados por José Alonso Díaz, siguiendo a Delafosse, para fechar la interpolación en una época bastante tardía de la controversia antimontanista son los siguientes²⁸:

Un primer argumento es que los montanistas no conocían el texto de 1 Timoteo 2,11.15a, como tampoco el de 1 Corintios 14,34-35. Si los hubieran conocido no habrían sostenido sus puntos de vista sobre Eva y el liderazgo de las mujeres, porque ellos respetaban a Pablo, el supuesto autor de 1 Timoteo y del pasaje citado de 1 Corintios, interpolado en una epístola auténtica de Pablo.

Un segundo argumento es que el primero que cita estos textos es Orígenes (c.230). Los antimontanistas anteriores a él, como Ireneo, Anónimo y Apolonio, no los conocían. Si estos textos hubieran existido cuando ellos escribieron, habrían sido usados en la controversia con mucho éxito.

²⁵ H. Delafosse “Les épîtres pastorales”; José Alonso Díaz, “Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia”.

²⁶ Cf. mi artículo sobre 1 Co 14,34-35, “En silencio y en su lugar” en la revista *Alternativas*, de Nicaragua

²⁷ John D. Zizioulas, “La comunidad cristiana primitiva” en McGinn-Meyendorff-Leclercq (eds.), *Espiritualidad cristiana*, 58-59.

²⁸ José Alonso Díaz, “Restricción en algunos textos paulinos de las reivindicaciones de la mujer en la Iglesia” 86-88; H. Delafosse “Les épîtres pastorales”.

Un tercer argumento viene del apócrifo *Los Hechos de Pablo y Tecla* (c.170) donde Tecla enseña y evangeliza con la aprobación de Pablo. Si el autor del apócrifo hubiera conocido esos textos interpolados, no habría presentado a Tecla como una mujer tan activa.

Se desprende de todo esto que “los primeros controversistas no conocieron las frases concretas tan directas contra la práctica antimontanista, y por eso no las utilizaron”²⁹ Recordemos que Orígenes fue el primero en argumentar usando esos textos. De modo que deben datar de principios del siglo III.

4.5. Argumentos adicionales

En otros escritos del siglo II y principios del III encontramos argumentos que apoyan la teoría de que la interpolación debe datar de esa época. Por el tenor de estos textos³⁰ se puede deducir que se estaba tratando de restringir lo más posible el papel de las mujeres como ministras de la iglesia.

Tertuliano (siglo II) habla de ciertas mujeres, a las que califica como “herejes”, puesto que “son lo suficientemente intrépidas para enseñar, argumentar.... y puede que incluso bautizar” (*De praescriptionem* 41). En otra de sus obras (*De virginibus velandis* 9), Tertuliano dice en un tono que recuerda al de la interpolación de 1 Timoteo 2,11-15a: “no está permitido a una mujer hablar en la iglesia, ni enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar el compartir una función masculina, ni mencionar el oficio sacerdotal”.

La obra *Cánones eclesiásticos de los apóstoles*, también llamada *Constituciones apostólicas* (de principios del siglo III), sostiene que las mujeres ordenadas al diaconado no deben celebrar la eucaristía. El argumento invocado en LXVII.5-10 es que, durante la última cena, Jesús habría ordenado a las mujeres que se retiraran del aposento antes de celebrar la eucaristía con sus discípulos varones. Sin comentarios....

El escrito conocido como *Didascalía Apostolorum*, también de principios del siglo III, dice:

“No está bien, ni es necesario que las mujeres sean maestras.... Pues vosotras no habéis sido designadas para ello. ¡Oh mujeres y especialmente viudas, que enseñaríais, pero que debéis rezar y suplicar al Señor! Pues el Señor Dios, Cristo nuestro maestro nos mandó a los doce a instruir al pueblo y a los gentiles; y había con nosotros mujeres discípulos.... pero él no les mandó instruir a la gente con nosotros. Porque si hubiera querido que las mujeres enseñaran, nuestro maestro mismo les debería haber enviado a dar instrucción con nosotros.” (cap.25)

Esta obra es un pseudoepígrafo, que se atribuye a los doce apóstoles. De ahí su nombre, *Didascalía Apostolorum* (Enseñanzas de los apóstoles). Argumenta en base a la autoridad de los doce y da instrucciones supuestamente recibidas del propio Jesús, de las que, por cierto, nada dicen los evangelios. El texto citado está atacando una práctica existente en la iglesia. Es obvio que las mujeres enseñaban, al menos en las iglesias de Asia Menor, de donde proviene este escrito.

²⁹ Ibid. 88.

³⁰ Citados por Carmen Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella, Verbo Divino, 1994) 233-235.

En la parte que sigue (cap.26), este escrito reduce las funciones de las diaconisas hasta dejarles solamente la asistencia a otras mujeres en el bautismo, pero aun en ese contexto, debía ser un varón el que invocara el nombre de Dios. Una vez más, esto muestra que las funciones de las diaconisas eran mucho más amplias, e incluían la invocación del nombre divino.

Estos textos prescriptivos muestran que, obviamente, las funciones de las diaconisas y de las viudas incluían todas esas cosas que algunos estaban tratando de prohibirles. Vemos pues que, al menos desde mediados del siglo II, la tendencia a limitar el papel de las mujeres en la iglesia era muy fuerte. La interpolación que estamos estudiando es parte de esa tendencia.

4.6. Conclusión

La conclusión lógica que podemos extraer de todo lo anterior es que la interpolación de 1 Timoteo 2,11-15a fue hecha en el siglo III, en la época tardía de la controversia antimontanista. Fue agregada con el fin de refutar a los montanistas con la autoridad de Pablo, el supuesto autor de esta epístola. Los argumentos teológicos que recurren a los ejemplos de Adán y Eva pretenden echar por tierra la creencia de que Eva fue una privilegiada al comer del árbol del conocimiento. Por eso se enfatiza que fue engañada a fondo y ha llegado a estar en transgresión (2,14). Al desautorizar a Eva, se desautorizaba también a las profetisas montanistas que ejercían funciones de liderazgo en su grupo. El fragor de la controversia también explica la dureza del tono y el autoritarismo del autor de este pasaje .

5. Aproximación hermenéutica

El texto originario, 2,9-10.15b, hablaba simplemente del adorno de las mujeres cristianas, en forma de exhortación. Ninguna mujer podría haberse sentido menoscabada en su dignidad humana ante tal exhortación. La interpolación, en cambio, resulta ofensiva para cualquier mujer que se precie como tal. Este texto ya era duro en sí mismo, y la tradición que se formó a partir de su interpretación hizo el resto. Las lecturas tradicionales de 1 Timoteo 2,9-15 han influido en nuestra interpretación de este pasaje. Lo que entendemos está siempre, en alguna medida, afectado por la tradición. La única forma de evitarlo es sacar a luz esta tradición como lo que es, para dejar de verla como una verdad eterna e inamovible. Toda tradición, por definición, tuvo su comienzo en algún momento. Ninguna tradición es eterna, ni hacia el pasado ni hacia el futuro. Por lo tanto, toda tradición es factible de ser cuestionada, deconstruida, reformulada o cambiada por otra. Las tradiciones son elaboraciones humanas, no verdades divinas.

El resultado de la interpretación literal de este pasaje fue funesto para las mujeres durante toda la historia subsiguiente de la Iglesia. Pero también fue funesto para las iglesias mismas, que perdieron los dones, talentos y vocaciones de más de la mitad de sus miembros.

Este pasaje ha sido una de las armas favoritas de los que pretenden mantener a las mujeres “en su lugar”. El propio autoritarismo del texto es lo que lo ha hecho tan eficaz. ¡Cuántas vocaciones se han frustrado y cuánto talento se ha desperdicia-

do a lo largo de la historia del cristianismo! Eso es ni más ni menos que una afrenta a la voluntad de Dios, quien dio esos dones y talentos que se desperdiciaron, y despertó esas vocaciones que fueron frustradas.

Muchas iglesias han escondido, y siguen escondiendo, sus manejos de poder detrás de textos como éste. Los teólogos orgánicos de tales iglesias no pueden ignorar que estos textos responden a situaciones particulares y no es lícito convertirlos en verdades universales. Tampoco pueden ignorar que el modelo que Jesús nos dejó es el de una comunidad en la que no hubo ni puede haber distinciones de género, o de cualquier otra clase.

6. Un desafío

A cualquiera que siga sosteniendo los conceptos vertidos en 1 Timoteo 2,11-15a lo desafío a que intente encontrar en los evangelios una sola expresión o acto de Jesús que indique que él consideraba que las mujeres debían estar en sujeción a los varones. Que también intente encontrar en los evangelios alguna indicación de que Jesús no aprobaba la plena participación de las mujeres en la comunidad que él estaba formando. Que intente probar con los dichos y hechos de Jesús que las mujeres no pueden acceder al ministerio, a la enseñanza o ejercer cualquier cargo en la iglesia en igualdad con los varones.

El ejemplo que Jesús nos dio durante su paso por esta tierra debería bastar para que todos sus seguidores supieran que él no hacía distinciones de ningún tipo entre varones y mujeres. Sus seguidores tampoco deberían hacerlas, si realmente fueran fieles a su Señor

En este tema, es hora de que todos los cristianos – y todas las iglesias – se decidan a seguir a Jesús, en lugar de seguir tradiciones humanas, o a algún ignoto escritor paulinista.

Cristina Conti
Camacú 252
1406 Buenos Aires
Argentina

“DEBAJO DEL MANZANO TE DESNUDÉ...”

Una lectura de Cantar de los Cantares 8,5-7

Resumen

El libro de los Cantares es considerado por muchos estudiosos como una voz de resistencia contra el sistema que oprimía el cuerpo, sobretudo el cuerpo de la mujer, justificándose en la imagen androcéntrica y patriarcal de la divinidad. La presente reflexión quiere enfatizar la propuesta de relaciones libertarias tanto para hombres como para mujeres, a partir de una nueva imagen de la divinidad.

Abstract

The Canticle of Canticles is considered by many scholars to be the voice of resistance against the system which oppresses the body, above all the body of women, justified by an androcentric and patriarchal image of the divine. The present reflection wants to emphasize the proposal of libertarian relations as much for women as for men, from the perspective of a new image of the divine.

1. Introducción

El día 16 de Abril, a las 10:30 hs., estábamos en la terminal aguardando el ómnibus que nos llevaría a Conselheiro Lafaiete, Minas Gerais, donde celebraríamos los 95 años de D. Alice. Era víspera de Semana Santa, y la terminal estaba llena. Las personas, cargadas de equipaje, viajaban ansiosas por unos días fuera de la gran ciudad. Paramos al lado de un bar para tomar un café. Delante de nuestros ojos la diversidad que caracteriza la población en tierras brasileñas poco a poco se fue transformando en personas concretas: mujeres, hombres, negros, blancos, indígenas, mestizos..., de diferentes edades y clases sociales.

Llegó nuestro ómnibus. Nos colocamos en la fila para el control de pasajes. Una joven madre subió con su bebé de muy pocas semanas. Se sentó en una butaca cercana a nosotros. Con la vista triste y preocupada, de vez en cuando levantaba la mantita de su bebé y lo contemplaba silenciosamente...

¹ Este artículo es fruto del dialogo con los asesores/as y colaboradores/as del Centro Bíblico Verbo: Francisco Orofino, Luiz José Dietrich, M. Antônia Marques, M. Isa Mascarenhas de Jesus, M. Paula Rodrigues, Maristela Tezza, Terezinha Barros, Terezinha Veronezi y Valmor da Silva.

Después de dos horas de viaje llegamos a la primera parada. Todos descendían, menos la joven que permanece inmóvil con su niño en brazos. Procuramos conversar con ella. Como buena nativa de Minas, Susana fue entrando lentamente en la conversación... después de algún tiempo nos abrió el libro sagrado de su vida... "Ah, el nombre de mi hija es Isabela. El padre de ella... El padre de ella, bueno, desapareció. Mire, es una historia confusa. Nos conocimos cuando él vino a pasar unas vacaciones en la casa de unos parientes en Lafaiete, pero luego se volvió a São Paulo. Yo quedé embarazada... En casa somos tres hermanas y dos hermanos. Mi padre es muy severo. Siempre dice: 'hija, debes casarte en la iglesia con cura y todo. Si una de mis chicas ensucia el nombre de nuestra familia yo la saco al medio de la calle, pues eso es una ofensa a Dios que no tiene perdón ni en esta ni en la otra vida'. Y mis hermanos, ante cualquier cosa, comienzan a decir que van a golpearlos.

Entonces, cuando supe que iba a tener un niño, casi me vuelvo loca. Y me 'mandé' para São Paulo a buscar al padre de mi hija. Me quedé en la casa de una conocida que vive en el Brás. Localizamos a Edinho, pero él no quiso saber nada y menos aún ver a su hija. Ahora, ya no puedo quedarme con mi amiga. Ella ya hizo demasiado por mí y por mi hija. Vive en un cuarto pequeño y tiene tres hijos. El compañero de ella bebe mucho. No conseguí empleo...estoy volviendo para la casa de mi madre. No sé qué va a pasar. Mi madre y mis hermanas me quieren ayudar, pero mi padre y mis hermanos son muy 'rígidos'...son ellos quienes sustentan la casa y controlan la vida de todas. Ninguna de nosotras estudió. Porque ellos dicen que la mujer está para casarse y tener hijos. En su cabeza, la mujer que estudia termina manteniendo al marido. Yo no pienso así, pero es eso lo que mi padre aprendió de su abuelo y de su padre. Y así él educa a su familia. Me preocupo por mi hija...ella es tan pequeña...¿Dios me va a castigar a mí y a ella? Yo quería tanto que tuviese una vida diferente de la que yo, mi madre y mis hermanas tenemos... ¿Dios me perdonará?"

Esa construcción social, justificada por un Dios androcéntrico y patriarcal, que aparece en la historia de Susana, también oprimió a las mujeres en el decurso de la historia de Israel. Muchos textos bíblicos presentan el grito de reacción de las mujeres. Cantares es uno de ellos. Queremos entrar en sintonía con esas mujeres en Cantares 8,5-7, intentar captar su grito de rebeldía y su propuesta de vida, que brota del lenguaje de su cuerpo.

2. Texto: Cantares 8,5-7

⁵¿Quién es ésta que sube del desierto,
apoyada sobre su amado?

Debajo de un manzano te desnudé;
donde tu madre te concibió,
donde te engendró quien te dio a luz.

°Ponme como un sello sobre tu corazón,
como una marca sobre tu brazo;
porque fuerte como la muerte es el amor
y cruel como el *sheol* es la pasión.

Sus rayos son chispas de fuego, potente llama.

⁷Las muchas aguas no podrán apagar el amor

ni lo ahogarán los ríos.

Y si un hombre ofreciera todos los bienes de su casa

a cambio del amor,

de cierto sería despreciado.

Antes de internarnos en el contenido de Ct 8,5-7, nos vamos a detener un poco en el conjunto del libro de Cantares y en la situación histórico-social subyacente.

3. Situando el texto

El libro de los Cantares es una colección de cinco poemas de amor y pasión. Esos poemas son enmarcados por una introducción y un epílogo.

- ← 1,2-4 : Introducción
- ← 1,5-2,7 : Primer poema
- ← 2,8-3,5 : Segundo poema
- ← 3,6-5,1 : Tercer poema
- ← 5,2-6,3 : Cuarto poema
- ← 6,4-8,4 : Quinto poema
- ← 8,5-14 : Epílogo

Cada poema, así como el epílogo, tiene sus divisiones internas en forma de verso o cánticos de amor. El epílogo contiene cuatro cantos de amor (8,5-7; 8,8-10; 8,11-12; 8,13-14). Ct 8,5-7 es el primero. Le vamos a dar especial atención.

Es difícil precisar la fecha de composición del libro de los Cantares. La mayoría de sus poemas tienen una larga trayectoria; pasaron por más de una situación de clase social y no traen alusión histórica alguna. Pero algunas informaciones dispersas sobre la historia y la sociedad, así como elementos lingüísticos, nos permiten una cierta ubicación histórica para la redacción final. El vocabulario y el estilo del libro apuntan a una época persa e incluso helenística.

Entre tanto, no podemos olvidar los innumerables arcaísmos en la forma de organizar las frases y en la elección de palabras. Eso nos indica que, aunque el conjunto del libro tenga una elaboración reciente, en él se encuentran elementos antiguos, del periodo monárquico, o hasta anteriores al mismo. Esos elementos provienen tanto del campo como de la ciudad, tanto de Israel, al norte, como de Judá².

Partiendo de esas indicaciones situamos la redacción final del libro de los Cantares entre los siglos V y IVX a.C., más precisamente, entre los años 450 y 400 a.C., período en que Judá estaba bajo el dominio de los persas (538-333 a.C.). Ellos controlaban la nación a través de una corte local, constituida en su mayoría por escribas y sacerdotes venidos del exilio.

El libro de los Cantares evidencia de manera notable la capacidad creativa y dinámica de actuar y expresarse de la mujer. La manera en la cual se habla de la acción amorosa del hombre (1,12-14) y se describe su cuerpo (5,10-16) así como los deseos, los anhelos, miedos y expectativas que aparecen en los poemas, es la de una mujer.

² Cf. N. K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulinas, 1988, 510.

Cinco veces el texto menciona la madre de la amada (1,6; 3,4; 6,9; 8,1.2) y dos veces la "madre" del amado (8,5.5). En ningún lugar se habla del padre. La figura de la hermana aparece varias veces con una connotación muy positiva (4,9.10.12; 5,1.2). Los hermanos son mencionados como aquellos que ejercen la autoridad en la casa, explotan el trabajo de la hermana (1,6), negocian su casamiento sin consultarla (8,8). En este libro la iniciativa es de la mujer: "debajo del manzano te desnudé" (8,5b) y su voz es la que más se hace oír: de los 117 versículos del libro, la mujer pronuncia 60 y el hombre 36. Ella abre (1,2) y cierra el libro (8,14)³.

Cantares es el único texto bíblico donde la mujer habla por sí misma. Narra sus sentimientos, habla de sus pensamientos y de sus actos. Mas aún: dos veces habla en lugar de su amado (2,10-14 y 5,2) y éste en ningún momento habla por ella. Otro dato que apunta a la presencia activa de la mujer en este libro es que mientras en Gn 3,16 es el deseo de la mujer que la lleva a la búsqueda del hombre, en Ct 7,11 es ella quien atrae el deseo sexual masculino: "su deseo lo trajo a mí". Se trata de una mujer que conoce el deseo del hombre y su propio deseo. Sabe dirigirlo y defenderlo. Por eso es dueña de su cuerpo y capaz de escoger su camino. O sea, el texto rompe con la ideología androcéntrica y patriarcal, que muestra el deseo unilateral de la mujer en dirección al varón colocándola bajo su dependencia y sujeción. Esta reacción, presente en los poemas del libro de los Cantares, revela una perspectiva innegablemente femenina⁴, que ayuda a hombres y mujeres a crecer en la conciencia de su ser como persona. En el valor de su cuerpo, de sus deseos y de sus manifestaciones de amor.

Si consideramos la época en que fue compilado el libro de los Cantares, 450-400 a.C., tenemos que admitir que se trata de un libro muy osado. Contiene denuncias contra la aristocracia vigente y presenta un grito de rebeldía del cuerpo masacrado, sobre todo del cuerpo de las mujeres. En ese periodo los sacerdotes y escribas constituían la mayoría de la dirigencia nacional, y su mediación política y teológica es el templo, la ley y la pureza ritual.

Una retrospectiva del contexto histórico de Judá, luego del exilio en Babilonia, nos puede ayudar a entender el grito de las mujeres que trasunta el libro de los Cantares. Estamos entre los años 450 y 400 a.C., época del imperialismo persa. La región siro-palestina y Egipto están desafiando el control del imperio. En la primera mitad del siglo V, el sátrapa de la provincia de Transeufratene, Megabizos, inicio una revuelta que hizo de la región siro-palestina un barril de pólvora para los persas, lo que exigió del Imperio todo el cuidado para mantener el control militar en el área. Como si esto fuera poco, alrededor del 404 a.C. también Egipto comenzó la lucha por su independencia. En esa coyuntura la importancia estratégica de Judá para el Imperio persa aumentó, pues su posición geográfica era propicia para el abastecimiento de las tropas que se dirigían a Egipto pasando por las regiones desérticas del Sinaí.

Para mayor desafío del gobierno persa la quinta satrapía, llamada Transeufratene, de la cual formaba parte Judá, escribió al rey Artajerjes denunciando un posible levantamiento de los exiliados que habían vuelto a Judá (Esd 4,7-22). Tal carta

³ Valmor da Silva, "Amor e natureza no Cântico dos Cânticos": *Estudos Bíblicos* 40 (1993) 30-38.

⁴ Otra hipótesis puede ser encontrada en J. C. Exum, "Ten Things Every Feminist Should Know about the Song of Song", en A. Brenner y C. R. Fontaine (eds.), *The Feminist Companion to the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 24-35.

causó grandes preocupaciones al emperador y a aquellos judíos que trabajaban en cargos de confianza junto a él. Y además de esto la administración interna de Judá estaba muy decaída en sus funciones... La profecía atribuida a Malaquías (500-450 a.C.)⁵ nos deja entrever los excesos de las autoridades locales, sobretudo de la clase sacerdotal responsable por el buen funcionamiento del templo, centro económico, social, político y religioso de la nación... Se hacía necesario tomar providencia por parte de Persia, y fue lo que ocurrió.

El emperador Artajerjes envió a Judá al gobernador Nehemías con plenos poderes para fortificar y reurbanizar Jerusalén, instalando allí una administración provincial, para reconstruir la economía de la nación judía donde el gobierno persa pudiese tener una fuente de ingresos (cf. Ne 2,4-9; 5,14). Para el gobierno persa era de suma importancia controlar Judea para calmar los conflictos en Transeufratene y construir en el área reservorios de agua y silos para abastecer las tropas que pasaban en dirección a Egipto. Nehemías puso manos a la obra (Ne 1,10-20). A pesar de las dificultades y resistencias de grupos internos (Is 58-59), y de los pueblos vecinos, sobre todo de los samaritanos (Esd 4; Ne 3,33-37), la ciudad capital de Jerusalén fue fortificada con muros y repoblada (Ne 3,38 y 7,1-4).

Así Nehemías agradó al imperio persa y, al mismo tiempo, respondió a los intereses de la aristocracia judaica, que quería tener una capital fortificada que le diese seguridad y funcionase como centro socioeconómico y religioso.

El emperador Artajerjes dio más de un paso en vista de los intereses del imperio. Envío a Jerusalén a Esdras, sacerdote y escriba, con la misión de reorganizar el pueblo en torno del templo y de la ley de Dios, que se tornó la ley del rey (Esd 7,24-26). De acuerdo con esa Ley los diezmos, las ofrendas, los primogénitos y las primicias se transformaban en diezmo obligatorio o el tributo a ser entregado para los levitas en el templo, acumulados en la sala del tesoro y apropiados por los jefes sacerdotales (cf. Ne 10,39)⁶. El único sacrificio del cual participaba el oferente era el sacrificio de comunión, siendo que la mejor parte debía ser entregada para el sacerdote oficiante (Lv 7,34). Además, nuevos rituales fueron agregados con el título de “cosas santísimas”: la oblaciones, el sacrificio por el pecado y el sacrificio de reparación, todo eso en vista de recaudar más productos para los sacerdotes, dirigentes oficiales del templo, que reenviaban parte de las entradas al imperio persa⁷.

Tras estas leyes que regían el sistema de reparación se constata una legislación minuciosa, hecha por los escribas y sacerdotes, sobre la vida cotidiana, especialmente sobre los cuerpos, delimitando lo que es puro y lo que es impuro. El código de pureza, contenido en el libro del Levítico, provee detalladamente los rituales de purificación y los respectivos pagos en forma de ofrendas y sacrificios a ser dados a los administradores del templo (Lv 15,1-33). Éstos, a su vez, estaban exentos por el imperio persa de impuestos y tasas (Esd 7,24).

¡Imaginemos lo que eso significaba para las familias pobres, que no estaban ligadas a la elite sacerdotal y, sobretudo, para las mujeres! Toda esa gente entró en

⁵ Ver S. Nakanose y E. P. Pedro, *Como ler o livro de Malaquias – Defender a tradição ou a vida?*, São Paulo, Paulus, 1996.

⁶ Ver C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOT Sup., 291; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

⁷ Sandro Gallazzi, “Aspectos de la economía del Segundo Templo. No abandonaremos más la casa de nuestro Dios (Ne 10,40)”: *RIBLA* 30 (1998) 55-72.

un proceso de endeudamiento que se tornó una verdadera esclavitud. Por un lado los campesinos y campesinas tenían su producción confinada a la demanda del templo, a través de la ley del sacrificio y las ofrendas. Por otro lado, la ley de lo puro y lo impuro con todo su control sobre el cuerpo dejaba a las mujeres endeudadas con el templo, desde la primera menstruación hasta la menopausia (Lv 15,19-24). De acuerdo con esa ley la preñez también volvía impura a la mujer. Y para responder a las necesidades crecientes de mano de obra y de repoblar la región, las mujeres se volvían una "fábrica" casi ininterrumpida de hijos, lo que perjudicaba sus cuerpos y hacía de ellas eternas deudoras del templo⁸.

Tamaño opresión necesitaba de una fuerte justificación. La imagen de la sociedad en funcionamiento y las leyes codificadas reciben un molde teológico jerárquico: Dios, "Moisés", Aarón y sus hijos, pueblo (Lv 8,4-36; 9,7; 10,11, etc.). Las leyes nacidas para organizar la vida cotidiana ahora están estructuradas en un libro y, por orden sagrada de Yavé, deben ser explicadas por los sacerdotes y escribas oficiales del templo. Como esas personas son mediadoras de Yavé, "el Autor" primero de esas leyes, en su nombre deben ser obedecidas bajo pena de prisión, destierro, muerte y confiscación de bienes (Esd 7, 25-26).

Con esto las leyes de culto se extienden a todos los rincones de la vida cotidiana del pueblo como instrumento de explotación económica y social a favor de la elite teocrática y del imperio persa. Yavé, el Dios único y masculino, residente en el templo, mediado por hombres adultos y de buena vida, se hace patrón. Consecuentemente, queda excluida de la vida cultural, política y económica del país, la gran mayoría de la población formada por personas pobres, mujeres, extranjeros, niños, deficientes físicos, viejos, etc., que no tienen posibilidades de responder económicamente a las exigencias legales del templo.

Teniendo presente esa coyuntura social podemos ver en Ct 8,5-7 la actitud osada de las mujeres cantando su grito de rebeldía a partir de su cuerpo como instrumento de relaciones humanas e igualitarias.

4. Descubriendo el texto...

⁵¿Quién es ésta que sube del desierto,
apoyada sobre su amado?

La expresión "quién es ésta que sube del desierto..." también aparece en 3,6a; 6,10a. La palabra desierto en los mitos mesopotámicos y ugaríticos hace paralelo con el *sheol*, el mundo inferior, más precisamente, el mundo de los muertos, donde se traba la lucha de los dioses. A esa imagen de desierto están asociadas las diosas cananeas 'Ánatu, 'Attartu e Ishtar, "la Señora de la estepa"⁹.

'Attartu, denominada "'Attartu de la estepa" en la lengua ugarítica, es una forma de diosa universal que se presenta como el gran útero, el principio positivo de la vida humana, Diosa del amor y de la fecundidad. Es muy citada en el Antiguo Tes-

⁸ Cf. Nancy Cardoso Pereira, "Ah!... Amor en delicias!": *RIBLA* 15 (1993) 59-74.

⁹ Cf. Marvin H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, V.7C; Nueva York, Doubleday & Company, 1977, 424-426.

tamento (Jc 2,13; 10,6; 1 S 7,3-4; 12,10; 31,10; 1 R 11,5.33; 2 R 23,13) y, a veces, confundida con la diosa Asherá (cf. Ex 34,13; Jc 3,7). En el libro de Jeremías, ‘Ash-tarté recibe el nombre de “Reina del cielo” (Jr 7,18; 44,17-25). Su símbolo es la estrella vespertina. Fueron encontrados en Tell Beit Mirsim muchos medallones con imágenes de esa Diosa. Todo indica que eran amuletos que las mujeres acarreaban durante el embarazo y el parto¹⁰.

‘Ánatu es esposa-hermana del Dios Ba’lu. En la mitología ugarítica este Dios está preso en el *sheol* por la mano del Dios “Môt”, el Dios voraz, que traga a los mortales y se los lleva presos en la garganta. El vientre de esa divinidad es el infierno o mansión de los muertos. Según ese mito, ‘Ánatu, la Diosa del sexo, busca al Dios Ba’lu en el *sheol* llevándolo a un nuevo nacimiento, un tipo de resurrección que precede a la unión sexual entre los dos.

En Ct 8,5 la amada que sube del desierto tiene las características de las Diosas ‘Ánatu y ‘Attartu, en lo que se refiere al amor y a la sexualidad. Especialmente la Diosa ‘Ánatu que, desafiando el poder de la muerte, desciende al *sheol* para salvar a su amado, es el arquetipo de la amada. La amada, como la Diosa ‘Ánatu, movida por la pasión, desafía el control y el esquema de la sociedad que oprime y mata, para salvar la propuesta de una relación basada en la forma divina del amor.

En Cantares tanto la amada como aquellas que se refieren al amado usan el término *dôd*. Este término, que indica una relación próxima y amorosa, ocurre 58 veces en la Biblia hebrea, 38 de las cuales con el sentido de amado. De esas 38 citas, apenas una está en el libro de Isaías 5,1 para hablar de la “viña del amado”; las otras 37 veces, ¡están en Cantares! El canto dice que la amada sube del desierto apoyada en su amado. Como el verbo *rapaq* que se traduce por apoyar, sustentar, es usado en la Biblia hebrea solamente en este texto, puede ser comprendido en el sentido de apoyo solidario, como una iniciativa de la amada, dado el paralelismo con el mito de ‘Ánatu. Así, el amor entre los dos amantes se expresa en un gesto fraterno de solidaridad capaz de correr riesgos.

^{8.5b}Debajo de un manzano te desnudé;
donde tu madre te concibió,
donde te engendró quien te dio a luz.

En la segunda parte del versículo (5b), la amada dice que desnuda a su amado. El verbo ‘*ûr* puede ser traducido por despertar, provocar, incitar, desnudar (Gn 2,25; Is 20,2). Dado el contexto del libro de los Cantares y el clímax del poema optamos por traducir “te desnudé”. El libro del Levítico, en el cap.18, usa insistentemente ese verbo para colocar leyes que controlan las relaciones íntimas de las personas, mientras que el libro de los Cantares usa ese mismo verbo para afirmar la audacia del amor de una mujer para con un hombre.

Ese gesto tan erótico se da debajo de un árbol, lugar de culto a la Diosa Asherá (Dt 16,21), Diosa de la fertilidad, llamada “Señora del mar”. Asherá, tanto en el mito como en el ritual de la fecundidad, reunía las funciones de las diosas ‘Ánatu y ‘Attartu. Según el estudioso Patal, probablemente Asherá era invocada por las mujeres en trabajo de parto, como una bienaventuranza, conforme a las palabras de

¹⁰ J. L. McKenzie, *Dicionário bíblico*, São Paulo, Paulus, 1984, 91.

Lía: "¡Qué felicidad! Pues las mujeres me felicitarán, y lo llamó Aser"(Gn 30,13)¹¹, nombre que nos remite al nombre de la Diosa Asherá.

Las diversas citas bíblicas nos indican que esa Diosa era objeto de culto en la religión de Israel (Jc 6,25ss; 1 R 1,14,23; 1 R 15,13, 1 R 16,33; 2 R 13,6; 2 R 21,7) como compañera femenina de Yavé¹². Asherá era representada por árboles, como los collados, las encinas, los álamos y los olmos (Os 4,13), de donde podemos deducir que también por el manzano, como en Ct 8,5. Esa Diosa era representada incluso por un poste de madera (Ex 34,13; 2 R 23,4.6), tallado en forma de Diosa, o con diseños simbólicos de Diosas¹³.

Debajo del manzano es un espacio lleno de significado, pues fue allí donde la madre hizo el amor y concibió. Los verbos concebir y dar a luz, con el sentido positivo, aparecen solamente en Ct 8,5. En los demás textos del Antiguo Testamento estos verbos traen siempre una connotación de sufrimiento y dolor (cf. Is 26,17; Jr 22,23), reforzando la maldición presente en Gn 3,16.

En Ct 8,5 tener una relación sexual, concebir y dar a luz son cosas normales en la relación entre un hombre y una mujer, como entre Diosas y Dioses. Aquí el proceso de gestación de la vida acontece bajo el manzano, sin ningún control social, político ni religioso. El Yavé oficial no es el señor absoluto de la fertilidad. Llama nuestra atención la mención de la madre. Aquí el texto se refiere dos veces a la madre de él. Como en las otras citas referentes a la madre de ella (1,6; 3,4; 6,9; 8,1.2), Cantares no hace alusión al padre, además de no señalar ninguna genealogía, desnormalizando el esquema patriarcal androcéntrico.

^{8,6}Ponme como un sello sobre tu corazón,
como una marca sobre tu brazo;
porque fuerte como la muerte es el amor
y cruel como el sheol es la pasión.
Sus rayos son chispas de fuego, potente llama.

El pedido de la amada es que el amado la coloque como un sello sobre el corazón, como un sello sobre el brazo. Ahora bien, el sello era un objeto personal que identificaba a la persona que lo llevaba colgado en el pecho con un cordón, de modo que quedaba sobre el corazón (Gn 38,18) o también en el anillo (Gn 41,42), con el cual se marcaban los documentos (1 R 21,8) y confirmaba la propiedad de una persona sobre la otra o sobre un objeto (Ex 28,11.21.36). Así el sello era el símbolo de la alianza, de un compromiso para toda la vida. El deseo de la amada es de una alianza estable, por medio de la cual la relación entre mujer y hombre va de contramano a la propuesta oficial de la sociedad. Por ejemplo, para defender la raza pura, la elite gobernante de Judá, respaldada por la ley oficial (Esd 7,26), decretó la ex-

¹¹ J. Bekkenkamp - F. van Dijk, "O cânon do Antigo Testamento e as tradições culturais das mulheres", en A. Brenner (ed.), *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo, Paulinas, 2000, 81, *apud* R. Patal, *The Hebrew Goddess*, Nueva York, Avon Books, 1978, 152.

¹² S. Nakanose, *Uma história para contar... A Páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Reis 22,1-23,30*, São Paulo, Paulus, 2000, 104.

¹³ Ver T. Binger, *Asherah - Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT Sup. 232; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997; Othmar Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh*, JSOT Sup. 261; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

pulsión de las mujeres extranjeras y sus hijos, sin considerar el vínculo de amor entre mujer, hombre e hijos (Esd 9-10).

Para afirmar todavía más el compromiso mutuo, la amada pide al amado que coloque el sello de la alianza sobre el corazón de él. Corazón, en las lenguas semitas, tiene muchas connotaciones. Puede significar tanto el órgano físico, el órgano de la potencia y del deseo sexual (Os 4,11; Job 31,9; Pr 6,25)¹⁴ como puede ser el centro de los sentimientos de dolor (Ex 4,14; Jc 16,25, etc.), de miedo (Dt 20,3,8), de duda (Lm 1,20). El corazón es el sitio del conocimiento (Ex 7,23), de los recuerdos (Dt 4,9; Is 33,18); de la inteligencia (Jb 17,4); del juicio crítico (Jc 5,15). El corazón es la sede de la voluntad y de la decisión (Nm 16,28; Is 10,7; 2 Co 12,14). En último análisis, para los semitas “el corazón abarca todas las dimensiones de la existencia humana”¹⁵, entendiéndola no sólo en el nivel individual sino también en el colectivo.

En ese contexto la amada pasa a definir el amor a partir de sus características: muerte, *sheol* o pasión. Pasión, en su sentido original, tiene la misma intensidad que el hambre del vientre del Dios Môt. Se percibe por detrás de esas tres comparaciones el uso del mito cananeo para enfatizar la fuerza del amor.

Porque el amor es fuerte como la muerte

Cruel como el *sheol* es la pasión;

Sus rayos son chispas de fuego,

Una llama sagrada.

La palabra amor, en hebreo ‘*ahabâ*, es un sustantivo femenino que describe el amor entre esposos (Gn 29,30), de Dios para con su pueblo (Dt 7,8; Cr 2.11) y entre amigos, como Jonatán y David (1 S 18,3; 2 S 1,26). Ese término es bastante común en la literatura sapiencial (Pr 10,12; Ecl 9,1.6) y aparece también algunas veces en los libros proféticos (Os 11,4; Jr 31,3; Mi 6,8). En el libro de los Cantares es usado con frecuencia (2,4.5; 5,8; 8,6.7.7). En el texto al que nos estamos refiriendo, en apenas dos versículos aparece tres veces y aún una vez más es indicado con un pronombre.

La primera característica del amor es que es fuerte como la muerte, o sea, es definitivo e irreversible. Así es el amor vivido por el hombre y la mujer en Cantares. La pasión que los envuelve está ahí y no hay forma de negarla. Tal vez la intensidad sea también tan amplia que la palabra no consigue traducirla. El amor es fuerte como la muerte. La muerte y el amor son similares. Ambos envuelven la totalidad de la vida de la persona. La muerte la extingue. El amor la recrea.

La segunda característica del amor es que es una pasión cruel como el *sheol*. La palabra pasión, en hebreo *qin’â*, viene del verbo *qana’*, que indica una emoción muy fuerte en que el sujeto desea alguna cualidad o una posesión del objeto¹⁶. El sentimiento de pasión equivale al hambre voraz del Dios Môt. El término “pasión” tanto puede indicar pasiones hostiles (Pr 27.4) como el celo consumidor que se con-

¹⁴ Fritz Stolz; “Corazón”, en Ernst Jenni (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid, Cristiandad, 1996, 1177.

¹⁵ *Ibid.*, p.1179. Para este tema ver E. E. de Miranda, *Corpo – território do sagrado*, São Paulo, Loyola, 2000, 151-156.

¹⁶ L. J. Coppes, “Ter ciúme, ter inveja, ter zelo”, en R. L. Harries, et al. (ed.), *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, Vida Nova, 1998, 1349-1350.

centra en la persona amada (Sal 69,10). El principal sentido del término está relacionado con los celos, principalmente tratándose de una relación matrimonial: en el contexto de Cantares, el instinto sexual y el ardor dentro de la persona es un amor apasionado con una variedad de emociones. Es como el hambre que despierta en el vientre del Dios Môt¹⁷.

Ese amor apasionado es comparado con las chispas del fuego, una llama sagrada. Esta frase es tan densa que conviene contemplarla por partes. El amor es como chispas de fuego. La palabra “chispas” tiene como raíz *r-sh-p*, que se traduce también como rayo (Sal 18,48); relámpago (Sal 76,4), chispa (Job 5,7), calamidad y hambre (Dt 32,24; Hb 3,5), recordando el Dios fenicio Réshep, “Dios de la fiebre y de las epidemias”¹⁸. Ese dios caminaba con una Diosa de la fertilidad desnuda. En Ct 8,6, encontramos dos términos con la raíz *r-sh-p*. El primero lo traducimos como rayo y el segundo, una chispa de fuego. Como en el mito de los Dioses, la sexualidad y la fertilidad se hacen presentes como un rayo o una chispa. La pasión entre los dos amantes de Ct 8,6 es una llama divina que produce vida.

A continuación la amada compara la fuerza del amor con la muerte, y la pasión con el *sheol*, no en el sentido destructivo, sino por el hecho de que ambos superan el control humano, como las llamas de una hoguera o intensas llamaradas: *shalhebetyah*. Esta expresión hebrea de difícil traducción aparece en la Biblia únicamente en Ct 8,6. Algunas traducciones actuales, como la Biblia de Jerusalén¹⁹, traducen como “llama de Javé”, a partir de la desinencia *yah*, considerándola como una forma abreviada del nombre *Yhwh*.

Otra explicación, también ligada a esa hipótesis, considera la mención del nombre de Yavé como un recurso superlativo literario para dar énfasis a la palabra “llama”²⁰. Muchos textos bíblicos emplean nombres divinos para enfatizar el significado de la palabra, como se puede observar, por ejemplo, en el Sal 36,7: “tu justicia es semejante a las montañas divinas”, o sea las más altas montañas o las montañas de Dios. Siendo así, la expresión “llama de Yah” puede ser traducida como una “llama inmensa”²¹ o “llama sagrada”²², inextinguible como la divinidad. El fuego del amor es como una zarza ardiente que se quema pero no se consume (Ex 3,2). Eso nos lleva a concluir que la pasión entre dos seres que se aman y se respetan mutuamente es algo sagrado, pues participa del poder creador divino. Crea y recrea la vida en todos los sentidos. Por eso mismo tiene la potencialidad de crear nueva vida.

¹⁷ Luis I. Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, São Paulo, Loyola, 1998, 199; M. H. Pope, *Song of Songs*, The Anchor Bible, vol. 7C, Nueva York, Doubleday, 1977, 669.

¹⁸ R.L.Harries “Chama, relâmpago, faísca”, en R. L. Harries, *et al.* (ed.), *op. cit.*, p.1460. Cf. M. H. Pope, 670.

¹⁹ Biblia de Jerusalén, *ad loc.*

²⁰ Según Luis I. Stadelmann, “la desinencia ‘yah’, no es abreviatura del nombre de Yavé, sino una partícula de realce; si consideramos que *shalhebetyah* es predicado nominal del sujeto “sus rayos” y que en términos morfológicos esa palabra es una variante de *shalhebet* (Ez 21,3; Jb 15,30), que se traduce por llamas, podemos traducir la expresión *shalhebetyah* por llamas inmensas (*op.cit.*, 199).

²¹ Cf. A. Bloch y C. Bloch, *The Song of Song – a New Translation with an Introduction and Commentary*, Nueva York: Random House, 1995, p. III.

²² Cf. *Biblia Sagrada*, traducción de J. F. Almeida, Brasilia, Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, 692. (En varias versiones en castellano: *Dios Habla Hoy*, *La Biblia Latinoamericana*, *La Santa Biblia*, Nueva Versión Internacional, se usa la expresión “llama divina”: –N. de la T.).

⁷Las muchas aguas no podrán apagar el amor
ni lo ahogarán los ríos.

El amor tiene una fuerza divina, o sea, la fuerza de los Dioses capaz de superar hasta el poder destructor de las aguas impetuosas (Ne 9,11; Is 54,10; Jb 37,10; Sal 69,2.15). Es una experiencia totalizadora, de integración, de personalización y maduración. Es el contraste del miedo que paraliza y bloquea. El amor es una experiencia tan fuerte, tan profunda que arrastra la persona contra la corriente, contra la marea. El amor es una fuerza que vence obstáculos. En la perspectiva de Ct 8.5-7, aunque ocurriese un nuevo diluvio, éste no conseguiría destruir el amor entre dos personas que se aman. No es que la fuerza del amor venza las fuerzas de la muerte, como en los mitos ugarítico y mesopotámico, sino que la unión entre dos seres que se aman sin un dominador y un dominado, en la fidelidad y el apoyo mutuo, es indestructible y no puede ser comprado. La autora de los Cantares hace una crítica al modelo de sexualidad generalmente practicado por las élites, según el cual la mujer es usada como objeto.

Si un hombre diera todos los bienes de su casa a cambio de amor,
merecería todo desprecio.

El sustantivo bienes, en hebreo *hôn*, tiene el sentido poético de riquezas. En la práctica el sustantivo bienes tiene el sentido de aquello que hace fácil la vida de la persona rica, en contraste con la vida del pobre, o de aquel y aquella que luchan para sobrevivir. El Antiguo Testamento tiene una cierta ambigüedad en relación al término *hôn* en el sentido de bienes o riquezas. Existe una buena y una mala riqueza. El sustantivo *hôn* es muy usado en los Salmos y los Proverbios con sentido de un bien natural, proveniente de Dios, así como la pobreza (“conmigo están la riqueza y la honra, los bienes estables y la justicia”, Pr 8,18; “la fortuna del rico es su baluarte, el mal de los pobres es su ruina”, Pr 10,15). Esa manera de encarar la propiedad de bienes en cierta forma esconde las diferencias sociales, así como la apropiación de los bienes colectivos. Así el pobre es responsable por su propia pobreza. En Ezequiel el término *hôn* también a parece algunas veces. Su connotación más fuerte es que la riqueza, el flujo comercial, sirve a los reyes enriqueciendo a algunos y empobreciendo a los demás: Con sus mercaderías traídas de los mares “... enriqueciste a los reyes de la tierra...” (Ez 27,33). En Cantares la palabra *hôn* es citada apenas una vez, con la idea de cambio o comercio, en contraposición al amor.

El dinero es semejante a la muerte, al *sheol*, las aguas torrenciales. Quien piensa usarlo para comprar el amor merece el desprecio. El cuerpo de una mujer no es mercadería. El amor no se compra ni se vende. Es innegociable. El amor entre un hombre y una mujer no está vinculado con las riquezas y mucho menos con el comercio. La posición de la pareja en Cantares está en contra del sistema de esclavitud matrimonial vigente en la sociedad judaica post-exílica, en la cual padres y hermanos negociaban el casamiento de las mujeres, tratando de establecer relaciones lucrativas (Ct 8,8)²³.

En síntesis, el texto de Ct 8, 5-7 puede ser entendido como el punto alto del proceso de enamoramiento entre la mujer y el hombre en los Cantares. Se abre con

²³ Pablo Andiñach, *Cantar de los Cantares. Fuego y ternura*, Buenos Aires, Lumen, 1997.

la expresión: "¿Quién es ésa que sube del desierto...?". Como ya fue dicho, el término desierto está ligado a las Diosas 'Ánatu y 'Attartu, Diosas del cuerpo y la fecundidad. 'Ánatu es tomada como arquetipo del comportamiento de la amada que, movida por la pasión, pone en riesgo su propia vida para buscar a su amado. Con esa manera de actuar rescata el encuentro íntimo entre el hombre y la mujer, en el amor, como visualización de la relación entre los Dioses, por lo tanto, como algo sagrado.

Luego el poema canta la experiencia de la madre del amado que lo concibió debajo del manzano, símbolo de Asherá, Diosa que posee las características de 'Ánatu y 'Attartu, invocadas por las mujeres durante el embarazo y el parto. El hecho de que el texto alude a esas Diosas reforzando su presencia con la imagen de la Diosa Asherá, todas ellas compañeras en el amor y en su expresión sexual, cuestiona la imagen masculina y única de Yavé como justificativo ideológico del dominio del hombre adulto y rico, a partir del templo y la ciudad. Al mismo tiempo valora el cuerpo como mediación de las relaciones de las personas con la divinidad, de las personas entre sí y con la naturaleza.

En el canto es la mujer la que toma la iniciativa de esas nuevas relaciones al romper con las costumbres y leyes androcéntricas y patriarcales desnudando a su amado debajo del manzano, fuera de la ciudad y del control de la elite oficial. Sin censura alguna ella canta su propio gesto como una continuidad del actuar de la madre de su amado, que hizo el amor y concibió en ese mismo lugar. En ese canto de la amada la sexualidad resurge como plenitud de la nueva relación entre hombre y mujer y deja de estar centrada en la procreación. O sea, el texto no niega la maternidad ni la coloca como única función en la relación sexual. Al cantar el encuentro íntimo de la pareja, la mujer proclama que la expresión sexual del amor es un valor en sí, independiente de su función procreadora. Consecuentemente la mujer no está en función del hombre, ni de la reproducción de hijos.

Para confirmar esta nueva relación la amada pide un sello como marca, señal de alianza y compromiso, el vínculo de amor entre los dos amantes. La amada canta el amor como algo fuerte, incontrolable. Puede ser comparado con la muerte, el *sheol* o las aguas torrenciales. En suma, la expresión más profunda del amor entre dos personas es una chispa o llama sagrada, inextinguible, señal de la presencia de la divinidad (cf. Is 4,5). El canto trae la voz de todo el cuerpo hecho por amor y para amar. Ese amor libera y es liberador. No hay entre ellos un dominador y un dominado. En ese sentido, el amor no se compra ni se vende. Al proclamar el valor y la fuerza del amor, que se expresa en el propio cuerpo en relación con el cuerpo del hombre, la amada está denunciando el sufrimiento de las mujeres y elevando su grito por la vida.

5. Una nueva forma de relacionarse...

El día a día de las personas incluye un manojito de relaciones y acciones: la producción, la reproducción, la vida afectiva, las amistades, el sexo, la salud, la habitación, el descanso, la convivencia con la sociedad, con la naturaleza, con la divinidad, etc. Para reglamentar estas relaciones y acciones con su densidad de vida, surgen las costumbres, tabúes, leyes, normas y códigos... Las leyes que regulaban la vi-

da del pueblo de Israel, desde su formación hasta el exilio, fueron adoptadas, ampliadas, censuradas y codificadas en el post-exilio, por los sacerdotes y escribas (por ejemplo, Lv 18,20 y 20,13)²⁴. Por detrás de esas leyes y códigos están los intereses de ese grupo social que quiere mantener su hegemonía en el cuadro económico y político dentro del dominio persa y más tarde, del dominio griego. Tal codificación de las normas y leyes, que en su mayor parte se concentra en Levítico, traspasa todas las esferas de la vida, invadiendo lo cotidiano y reglamentando en todos los detalles el cuerpo, la casa, la mesa, la cama²⁵.

Esa invasión atañe sobre todo al cuerpo de la mujer, pues los redactores del código de leyes, del libro de Levítico, tienen una ideología patriarcal y sexista que justifica y legitima la exclusión de la mujer de los espacios decisivos de la vida del pueblo, especialmente del espacio sagrado. Esto es porque el cuerpo de la mujer “representa el enigma humano que atrae y atemoriza: de él sale sangre y la mujer no muere; sale leche, el alimento incondicional para la continuidad de la vida. La mujer tiene el útero, el lugar oscuro que hace pensar en la tumba, pero también un lugar cálido, generador de vida. La mujer se liga pues, a la vida y a la muerte²⁶. Así el cuerpo de la mujer atrae y atemoriza, mas al mismo tiempo es necesario como instrumento de reproducción, de mano de obra. Aquéllos hallaban preciso controlar el cuerpo de la mujer. La solución encontrada fue la ley divina para denominar el cuerpo como un espacio de pecado y de maldición²⁷. El poder inexplicable del amor, de la creación de nuevos seres, de la vida y la muerte, llevaron a la conclusión de que sólo las divinidades entendían y dominaban tales fuerzas mayores²⁸.

La relación con la divinidad gradualmente es encuadrada en la ley. Lo que antes era rito, expresión del misterio que abarcaba la vida y la muerte, ordenando y orientando la dinámica vivencial de la comunidad, pasa ahora a ordenar, normatizar y reglamentar por medio de la ley de lo puro y lo impuro, limpio y sucio. Este nuevo sistema orientador pasa de la comunidad al templo, de sacerdotes y sacerdotisas comunitarios a sacerdotes oficiales y hombres, únicos mediadores reales de lo sagrado. Refuézase la jerarquía en las relaciones con lo sagrado, así como su patriarcalización. Dios pasa a manifestarse en la ley, en las mediaciones oficiales, deja de ser un Dios cercano con sus varios rostros y símbolos, con su cotidianeidad²⁹.

En las antiguas tradiciones bíblicas populares la divinidad es presentada de forma corporal, con diversos nombres, símbolos y con actitudes muy humanas. Dios

²⁴ Cf. Sabine Lindner y Maricel Mena López, “Deuses e mulheres – entre o mito e a realidade: religião, lesbianidade e maternidade”: *Mandrágora - Religião e homossexualidade* 5 n° 5 (1999) 110-115.

²⁵ Cf. Nancy Cardoso Pereira, “Comida, sexo y salud. Leyendo el Levítico en América Latina”: *RI-BLA* 23 (1996) 127-152.

²⁶ Ivone Gebara, *Teologia em ritmo de mulher*, São Paulo, Paulinas, 1995, 54.

²⁷ ver Mircea Eliade, *O sagrado e o profano – A essência das religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

²⁸ Erhard S. Gerstenberger, “Devem eles e elas morrer? Homossexualidade no Antigo Testamento e no Oriente Médio Antigo (cf. Levítico 20,13)”: *Mandrágora - Religião e homossexualidade* 5 n° 5 (1999) 78.

²⁹ La imagen humana más antigua de la divinidad es femenina y su figura cúllica no viene acompañada de un Dios masculino. La imagen humana de lo divino era la matriz primordial, el gran útero dentro del cual son generadas todas las cosas: Dioses, seres humanos, y lo no humano. Esa imagen nunca desapareció del imaginario religioso a pesar del monoteísmo masculino (R. R. Ruether, *Sexismo e religião. Rumo a uma teologia feminista*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, 46-52).

se deja ver (Ex 23,21-23), come con la comunidad en el sentido de alianza (Ex 24) y se hace presente a través de símbolos. Por ejemplo, a través de objetos religiosos como el arca, la estela o *massebah* (Gn 31,13; 35,14; Ex 24,4) y a través de la naturaleza, como el gran árbol (Gn 13,18), el poste sagrado o estaca sagrada (Ex 34,13), símbolo de la diosa Asherá, pareja femenina de Yavé³⁰.

El estado monárquico israelita se apropia de la experiencia religiosa popular yavista y hace de Yavé un Dios único, androcéntrico y patriarcal. Como las imágenes patriarcales masculinas son por demás limitadas para representar la variedad de relaciones entre Israel y Yavé, el yavismo se apropia de ciertas imágenes femeninas de Dios. En varios textos Yavé es representado con cualidades maternas o "semejantes a un útero" (Os 13,7-8; Is 26,17; Jr 22,23)³¹.

La ideología del estado monárquico expulsa gradualmente todo lo que perturba la nueva relación con ese Dios único y masculino³². Este proceso centralizador iniciado por David y Salomón, tuvo su momento fuerte con la reforma político-religiosa de Josías, que persiguió y mató muchos dirigentes religiosos populares. Combatió sus mitos, creencias y cultos celebrados en los santuarios, en los lugares altos, en los cipos y otros espacios más cercanos a lo cotidiano, al pueblo y accesibles a las mujeres. Eliminó del templo de Jerusalén los objetos de devoción del pueblo, especialmente el símbolo de la diosa Asherá (2 R 23,4-20)³³. Inclusive profetas como Jeremías condenaron vehementemente el culto a la reina del cielo, denominación de la Diosa 'Attartu (Jr 7,18; 44,17-19).

El código sacerdotal de la época de Nehemías y Esdras todavía intenta eliminar la diversidad de manifestaciones religiosas para representar a Yavé como un Dios único y santo (Lv 20,1-7)³⁴. Tradiciones antiguas de la imagen de Dios son reinterpretadas y la divinidad es representada de forma asexuada y con características poco o nada humanitarias. Dios es castigador, violento y justiciero. Él mismo es la ley sagrada. Esa ley que reglamenta todas las esferas de la vida determinando lo que es puro y lo que es impuro, incide sobre todo sobre el cuerpo y sus relaciones y acciones. En el nivel religioso la ley de lo puro e impuro sedimenta las demás leyes, justificando el sometimiento de la mujer y la explotación de su cuerpo como voluntad divina (Lv 20,8-27).

³⁰ En las excavaciones realizadas en Kuntillat Ajrud, base militar judaica del siglo IX a VII a.C., en la región del Négueb, fueron encontrados dibujos murales e inscripciones que contrastan con los textos canónicos: "junto a *Yahu o Yhwh Shomron* aparece 'su 'Asherah'"; J. Maier, *Entre los dos testamentos – Historia y religión en la época del segundo templo*, Salamanca, Sígueme, 1996, 49.

³¹ R. R. Ruether, *op. cit.*, 53.

³² Ver R. K. Gnuse, *No other Gods – Emergent Monotheism in Israel*, JSOT Sup. 241; Sheffield, Sheffield Academic Press 1997; M. P. Graham, R. R. Marris - S. L. McKenzie (eds), *Worship and the Hebrew Bible – Essays in honor of John T. Willis*, JSOT Sup. 284; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

³³ Cf. S. Nakanose, *Uma história para contar...*, 219-225. "La victoria de Yavé es considerada como la victoria del único verdadero Dios sobre los ídolos de la barbarie. Opérase una inversión de los símbolos sagrados de los cananeos para identificarlos con el mal e introducir los símbolos masculinos judíos, como los que representan la justicia y la fidelidad a Yavé, el único Dios verdadero" (Ivone Gebara, *Rompendo o silêncio – Uma fenomenologia feminista do mal*, Petrópolis, Vozes, 2000, 228).

³⁴ En Elefantina, en la comunidad judaica fundada a finales del siglo IV a.C y reconocida por el gobierno persa, fueron encontradas inscripciones con el nombre de Yavé, *Yavé Seba'ot* y el nombre de la Diosa femenina Anat o Anat-yhw (J. Maier, *op. cit.*, 49).

En el libro de Cantares, cuya redacción final es de ese periodo, el cuerpo oprimido y reprimido canta la belleza y el placer de la relación gratuita y natural con otro cuerpo fuera y más allá de la prisión del templo y la ley. Sobre todo el cuerpo de la mujer predeterminado por la ley para satisfacer a su señor varón, a reproducir hijos para perpetuar su nombre y responder a las necesidades de la sociedad, aquí es representado como bello y bueno, independiente de sus funciones reproductoras.

Esta nueva manera de ver a la mujer, al hombre y sus relaciones se basa en la experiencia de una divinidad femenina y plural, que actúa conjuntamente con su compañero. A través del texto esas divinidades son identificadas por las diosas 'Ánatu, 'Attartu y Asherá, todas ellas relacionadas con el amor, con el sexo y también con la reproducción. Se rompe así con el templo, con la ley y con la mediación exclusiva del hombre...

La mujer rompe con la imagen de la divinidad masculina, única y castigadora; consecuentemente, rompe con el dominio del padre, del hermano y del marido, señor de la casa y de su cuerpo de mujer (Ct 8,5b). Rompe con la instrumentalización del acto sexual para la procreación. Renueva el discurso erótico que rescata la relación de los cuerpos a causa del amor. La relación sexual hecha en el amor y por amor es la expresión de la divinidad: llama inmensa (Ct 8,6), y no algo impuro. Siendo así, el texto no necesita hablar explícitamente de la maternidad pues esa es consecuencia de ese amor. El proyecto que se transparenta en el canto de la amada es incluyente. Ella quiere rescatar también al varón que tiene su cuerpo funcionalizado en el proyecto oficial que busca los intereses de la aristocracia gobernante y del imperio persa.

La relación con una divinidad femenina no eliminó ni bloqueó la relación entre hombre y mujer. En el texto no aparece la inversión de papeles de dominada a dominadora. Por el contrario, la relación con la divinidad femenina restaura las relaciones igualitarias entre mujer y hombre y con el cosmos. Y no hay ninguna exaltación de una función sobre otra. El texto no niega la maternidad ni tampoco la deifica.

Tal vez la no afirmación explícita de la sexualidad en vista de la procreación ya estuviera contenida en la creencia de estas Diosas que por sí solas expresan el amor relacional que se hace concreto en la generación de hijos. Gratuidad de relación y no imposición del imperio. Ellas rompen con la tradición cultural y religiosa que afirma que la procreación es una maldición por el pecado (Gn 3,16) y es una condición de aceptación social (cf. 1 S 1,11). Esta nueva postura altera la relación de la mujer con el varón, así como la relación entre mujeres (cf. 1 S 1,5-8). Constatamos esto en las muchas citas que la amada hace de la madre como modelo de las relaciones humanas, y no del padre (3,4; 6,9; 8,1.2.5). El libro de los Cantares, y en especial el texto al que nos estamos refiriendo, es un himno al amor como fuente re-creadora de las relaciones de las personas entre sí, con la naturaleza y la divinidad.

6. Cantar la letra de Cantares con nuestra propia música

Retomando la historia de Susana, la joven madre que encontramos en el viaje a Lafaiete, constatamos una fuerte tradición androcéntrica y patriarcal, en la cual costumbres, tradiciones y tabúes fueron transmitidos de generación en generación,

transformándose en normas morales, con fuerza divina. Según tales tradiciones el hombre, personificando la divinidad masculina, es el centro de donde emanan todas las decisiones económicas, sociales y religiosas. Él mismo es la ley, la norma de vida que rige en la familia y sus relaciones internas y externas. No existe el compartir, la complementariedad entre mujer y hombre. La mujer es un objeto de cama y de mesa. Existe para servir al hombre, producir y reproducir dentro de las normas establecidas por el propio hombre. No tiene sueños, ni derecho de amar y de ser amada en la gratuidad de las relaciones.

Dentro de tal mentalidad, un padre no se preocupa si la hija sufre con su marido, si éste la maltrata, si le es infiel, etc. Es su marido, ella le pertenece y punto final. Es trato cerrado. El problema es de ella. El hombre tiene todos los derechos. A él nada lo afecta. En ese contexto, una mujer que queda embarazada sin haberse casado es madre soltera. En el caso del hombre, en general, ese rótulo no tiene el mismo peso.

En la historia de Susana ella reprodujo un fruto prohibido. Ni el padre, ni el abuelo, ni el tío... ni ella misma acogen al hijo que "para peor de los pecados", como se acostumbra a decir, ¡es una niña! Esa tradición que se cierra a lo que sobrepasa el control legal muchas veces es justificada con la imagen de un Dios único, justiciero y castigador, con las características masculinas. Ese Dios controla la sociedad por medio de los hombres, pautados por una ley sagrada que define quien está cerca y quien está lejos de Dios.

Quienes que no se encuadran en los parámetros de la ley son discriminados/as. Las mujeres, por el solo hecho de ser mujeres ya son discriminadas. Y lo peor es que ellas mismas introyectan y transmiten tal discriminación, fruto de un legalismo justificado por una imagen androcéntrica y justiciera de Dios. Esa ley pesa también sobre los hombres. Ellos se tornan socialmente discriminados si no reúnen todas las características consideradas masculinas, según el Dios único, cuya imagen deben retratar.

El modelo dominante de mujer y varón y la vivencia de lo sagrado regulan no sólo las relaciones entre mujeres y hombres, sino también las relaciones entre varones, entre mujer y mujer. Eso sucede no solamente en el nivel interpersonal; también se da en el social de la economía, de la política, de la religión, etc. En el fondo, la raíz de la opresión en las relaciones de mujeres y hombres y de éstos entre sí puede ser encontrada en lo femenino masacrado dentro de ambos. Esa opresión es fruto de una imagen androcéntrica y patriarcal de la divinidad que nos fue transmitida por la historia. Esa imagen deshumanizada de la divinidad tiene el poder de deshumanizar nuestras relaciones cotidianas y sociales.

La propuesta de Cantares viene justamente a ofrecer caminos para la construcción de un nuevo modelo de vida social, en el cual las relaciones son libertarias tanto para las mujeres como para los hombres, pues están basadas en la reciprocidad, en la gratuidad del don y el compartir. Tales relaciones nos impulsan a cambiar el modelo de hombre y de mujer que nos fue transmitido por la cultura androcéntrica y machista, y romper con los mitos que dan soporte a este modelo.

El libro de Cantares es el eco de un grito para que las mujeres y los hombres recreen las relaciones a partir de la gratuidad, de la reciprocidad; para que surja una nueva humanidad con rostro femenino y masculino, armonizados a favor de la vida. Más todavía, el libro de Cantares nos hace pensar en lo cotidiano: casa, familia, tra-

bajo, descanso, educación... en el “mundillo” de la vida donde las relaciones van siendo forjadas. Es ahí, en la práctica concreta del día a día que vamos deconstruyendo afirmaciones como:

- Los hombres son fuertes y las mujeres débiles.
- Los hombres son inteligentes y las mujeres son intuitivas.
- Los hombres son objetivos, son más razonables y las mujeres son subjetivas, son más corazón.
- Los hombres están hechos para el trabajo fuera de casa y las mujeres fueron hechas para ser madres, cuidar de la casa, de los hijos, servir al marido...
- Los hombres no lloran...

Cantares nos ayuda a construir una nueva forma de vivir, de mirar el mundo en el cual hombre y mujer se van a comprometer en la construcción de una nueva femineidad y masculinidad, que les permita vivir aquellas dimensiones humanas tantas veces asfixiadas en la familia, en la sociedad y en la iglesia.

La sociedad construyó un tipo de mujer y de hombre que le interesa para mantener su estructura, su modelo de organización económica, social, política y religiosa. La propuesta de Cantares enfrenta con decisión y coraje el camino para deconstruir los mecanismos de opresión tanto para la mujer como para el hombre.

Si un hombre diese todos los bienes de su casa a cambio de amor, merecería todo desprecio (Ct 8,7)

Enilda de Paula Pedro
Shigeyuki Nakanose
Rua Verbo Divino 993
Sao Paulo. SP
04719-001
Brasil
shigenakanose@ig.com.br

Traducción de Irene Míguez

UN AMOR (MAL) CENSURADO

Para una exégesis no homofóbica de Marcos 14,51-52

Resumen

A partir del descubrimiento arqueológico del Evangelio Secreto de Marcos por Morton Smith, este artículo desarrolla un descubrimiento hermenéutico paralelo acerca del significado de la presencia del “joven desnudo” en la narrativa marcana de la pasión de Jesús en Marcos 14,51-52. Siguiendo una sagaz intuición de J. D. Crossan sobre la crítica de las tradiciones, emerge la posibilidad de un rescate histórico de tradiciones homoeróticas en el interior del cristianismo primitivo.

Abstract

Based on Morton Smith's archeological discovery of the Secret Gospel of Mark, this article develops a parallel hermeneutical discovery of the meaning of the presence of a “naked youth” in the Marcan narrative of the Passion of Jesus in Mark 14,51-52. Following a sagacious tradition-critical insight of J.D. Crossan, there emerges the possibility of recovering homoerotic traditions within early Christianity.

A Morton Smith, que leyó con coraje y fidelidad las palabras de los dioses y de los hombres,
in memoriam

Una compañía muy especial: el joven desnudo

Jesús es apresado.

Después de haber sido abandonado por sus discípulos, está solo. Huyeron todos. Es tal vez el punto más alto de la economía narrativa de la pasión marcana. Pero en este punto Marcos, en una actitud inexplicable desde el punto de vista dramático, inserta un pequeño ícono, una especie de clip: “Un joven le seguía cubierto sólo de un lienzo; y le detienen. Pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo”. (Marcos 14,51-52).

¿Qué está haciendo aquí este joven desnudo, en medio de la narración de la pasión de Jesús?

Debo confesar que las respuestas tradicionales de los exégetas nunca me convencieron mucho. Un mínimo de sensibilidad narrativa hace percibir la extrañeza de este cuadro en el conjunto de la narración.

Según Ched Myers: “algunos comentaristas argumentan que este es un episodio suelto en el que la firma del autor puede ser detectada en su trabajo; otros lo atribuyen a un detalle perspicaz de testigos oculares en la tradición”¹. El joven podría ser por tanto el mismo Marcos.

Sin embargo, el mismo autor reconoce en el fondo que “estas sugerencias casuales agreden la integridad literaria del evangelio”². La inserción de estos dos versículos en un momento tan delicado y dramático de la trama narrativa debe tener una explicación más consistente. Pero, ¿cuál? La respuesta de Myers me parece insuficiente y demasiado metafórica y, si se me permite, *barroca*: el joven que huye sería el símbolo de la comunidad como un todo que igualmente huyó. “Huye desnudo, indicando vergüenza, dejando detrás de sí un lienzo que se vuelva en “vestido sepulcral” para Jesús”³.

Ahora bien, da la impresión que los autores no quieren encarar la imagen como podría ser. La imagen marcana es simple, como es el estilo del evangelio. Un joven semidesnudo (sólo un lienzo sobre el cuerpo desnudo) acompaña a Jesús, es el último que queda con él, después de la fuga de todos los otros. En cuanto intentan agarrarlo, deja el lienzo y huye desnudo.

Vamos a mantener la pregunta inicial: ¿quién es este joven que acompaña a Jesús? ¿Qué está haciendo este joven desnudo aquí en medio de los relatos de la pasión de *Nuestro Señor*?

Analizando atentamente el texto, se notan unas repeticiones y unos paralelismos significativos. Del joven sabemos que acompaña (*sunakolouthéo*) a Jesús, y nada más, además del hecho de vestir un lienzo sobre el cuerpo desnudo. Este mismo joven, amenazado, deja (*kataleípo*) el lienzo para poder huir (*phéugo*).

Se nota un primer paralelismo por contraste: *acompañar con / dejar sin*. ¿Sin qué? El término lienzo (*sindón*) aparece dos veces. Es lo que *cubre* antes, y *desvela* después, la desnudez del joven. El ritmo semántico del texto es binario: con-sin, cubrir-revela, acompaña-huye. Dos veces aparece también el término desnudo (*gymnós*). La desnudez del joven parece algo decisivo para entender el texto.

El verbo que Marcos utiliza para relacionar al joven con Jesús no es común. Marcos no usa el normal *akolouthéo*, seguir, verbo de los seguidores, de los discípulos de Jesús. Esto estaría colocando a este joven en el mismo nivel de los otros seguidores de Jesús. El verbo aquí utilizado es *sunakolouthéo*, que constituye una variante compuesta del mismo verbo con la partícula *sun*, que puede ser traducida por *junto*, *con*. El significado del verbo sería entonces *seguir sí*, pero *seguir junto*, *seguir de cerca*, *acompañar*. El verbo sugiere una compañía muy especial.

La confirmación de esto está en que en todo el Nuevo Testamento el verbo es utilizado solamente tres veces. En Mc 5,37 se refiere a los tres discípulos (Pedro, Santiago y Juan) que Jesús escogió entre los otros para que lo *acompañaran* y para que asistieran a la “resurrección” de la hija de Jairo. Y Lc 23,49 a su vez se refiere

¹ Ched Myers, *O evangelho de São Marcos*, 438.

² *Ídem*.

³ *Ídem*.

sorprendentemente (¿o no?) a las mujeres que lo habían *acompañado* desde la Galilea y que estaban ahora presenciando su muerte⁴.

La idea del verbo es entonces la de una compañía especial, íntima diríamos. El joven no es un seguidor cualquiera, entonces. Es alguien íntimo de Jesús. Así parece presentarlo Marcos.

Antes de responder a las cuestiones abiertas, el estudio de este verbo nos propone más bien una pregunta: ¿cuál es el sentido de esta compañía especial?

El Evangelio Secreto de Marcos

Para intentar responder a estas preguntas que nos vienen del texto, tenemos que adentrarnos en el campo arduo y áspero de la crítica de la redacción. Invito al lector y a la lectora *legos* en estos asuntos a acompañarme y no desistir ahora de la lectura. Nos espera algo bueno más adelante.

El biblista norteamericano, y profesor de la Columbia University, Morton Smith, presentó en 1960, en el Encuentro Anual de la Sociedad de Literatura Bíblica (SBL) un descubrimiento sensacional: una carta de Clemente de Alejandría, encontrada por él mismo en el Monasterio de Mar Saba, a 12 millas al sudoeste de Jerusalén⁵.

El destinatario de la carta sería un tal Teodoro. En la carta Clemente, Padre de la iglesia del siglo 2.^º, felicita a Teodoro por su éxito en sus disputas teológicas con un grupo herético llamado carpocracianos, de los cuales conocemos muy poco. Apparently los carpocracianos, en las disputas con Teodoro, apelaban a una versión del evangelio de Marcos que estaría en poder de ellos.

Clemente de hecho responde con algunas inéditas observaciones para la crítica de la redacción del evangelio de Marcos. Según Clemente, el *Evangelio Secreto de Marcos* habría sido escrito por el propio Marcos en Alejandría. Existía de hecho una tradición según la cual Marcos fue el fundador de la comunidad de Alejandría, donde habría ido después de la muerte de Pedro, como demuestra creer el mismo Clemente. El Marcos Secreto era usado en aquella comunidad hasta los días de Clemente. Clemente lo considera como una edición ampliada del Marcos canónico, escrita por el mismo Marcos solamente para los “iniciados en los grandes misterios”. El evangelio de Marcos que los carpocracianos usaban era por tanto una copia (*apógraphon*) del auténtico Marcos Secreto. Copia que ellos habrían falsificado⁶.

La datación probable de la carta es a fines del siglo II.

⁴ En los LXX el término aparece solamente dos veces, las dos en un fragmento de 2 Macabeos 2,4-6. Aquí el profeta Jeremías, *acompañado* por sus compañeros, ordena que lo *acompañen* con la tienda y el arca hasta el monte Sinaí. Nuevamente una compañía muy especial.

⁵ Por varios motivos, todos ellos directamente dependientes del contenido del descubrimiento de Morton Smith, la publicación del estudio, lista desde 1966, se produjo recién en 1973, 13 años después de la presentación en la SBL. Cf. Morton Smith, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Nueva York, Harper & Row, 1973. De especial interés es la historia anecdótica del descubrimiento del manuscrito.

⁶ A decir verdad, Clemente relata solamente una única falsificación: la introducción de la expresión “hombre desnudo con hombre desnudo”, que no sería originaria del Marcos Secreto que él conocía. Esto es una señal de que el problema entonces, más que de falsificación, debe haber sido de interpretación y práctica comunitaria consecuente, como veremos.

Al criticar la copia, el apócrifo, del Marcos Secreto usada por los carpocracianos, Clemente acaba de transmitir una inédita información acerca de la existencia de un *Evangelio Secreto de Marcos*, usado en la comunidad cristiana de Alejandría a fines del siglo II.

Nada extraño, a decir verdad. La historia del cristianismo primitivo está repleta de apócrifos (copias) de evangelios. La literatura de los primeros cristianos es algo extremadamente vivo y dinámico, es el rostro de un movimiento nuevo y popular.

Son dos las diferencias que Clemente conoce entre el Marcos canónico y el Marcos Secreto: la resurrección de un joven, insertado después de Marcos 10,43 (tercer anuncio de la pasión) y el encuentro de Jesús con la familia del joven, insertado después de Mc 10,46 (entrada y salida inmediata de Jericó).

El primer texto –citado por Clemente– nos interesa aquí.

Y llegaron a Betania. Una mujer cuyo hermano había muerto estaba allá. Se aproximó, se postró delante de Jesús y dijo: “¡Hijo de David, ten piedad de mí!”. Pero los discípulos la censuraban. Jesús, irritado, fue con ella hacia el jardín donde estaba el sepulcro e inmediatamente se oyó un grito desde dentro de la tumba. Jesús se aproximó e hizo rodar la piedra de entrada del sepulcro. Entró entonces donde estaba el joven, le extendió la mano y lo levantó, tomándolo de la mano. Pero en cuanto lo vio, el joven lo amó y comenzó a implorarlo que se quedara con él. Y saliendo de la tumba fueron a la casa del joven, pues él era rico. Después de seis días, Jesús le dijo lo que había que hacer y aquella noche el joven fue hasta él, vistiendo un lienzo de lino sobre el cuerpo desnudo. Y pasó aquella noche con él, pues Jesús le enseñó el misterio del reino de Dios. Y después, levantándose (Jesús), se dirigió hacia el otro lado del Jordán”⁷.

Los paralelos con la resurrección de Lázaro de Juan 11 son más que evidentes⁸. Parece que estamos frente a una misma memoria.

Para la economía de este artículo, destacamos solamente los paralelos entre los dos textos, específicamente en lo que dicen respecto al *amor* entre Jesús y el hombre resucitado. En Jn 11,3 Las hermanas, enviaron a decir a Jesús: “Señor, aquel a quien tú *quieres* (*filéo*), está enfermo”. De la misma manera, en 11,35-36 Jesús se echó a llorar. Los judíos entonces decían: “Mirad cómo le quería (*filéo*)”. En lo general es significativa la actitud de especial *conmoción* de Jesús en el relato. El amor resalta aquí.

Nos fortalece la afirmación de H. Koester, uno de los más importantes estudiosos de la formación de Marcos: “en su forma, el Marcos Secreto representa un estadio del desarrollo de la historia que corresponde a la fuente usada por Juan”⁹. En este caso el Marcos Secreto podría haber sido entonces fuente de Juan 11.

No entraremos ahora en la discusión sobre la anterioridad del Marcos Secreto al canónico. Remitimos para ello a los estudios de J. D. Crossan¹⁰ y de H. Koester¹¹. Contra el testimonio de Clemente, asumimos la posición de éstos y de otros au-

⁷ *Evangelho Secreto de Marcos* 1v20-2r11a.

⁸ Cfr. M. Smith, *The Secret Gospel*, p.47. La traducción es de André Cardoso, los subrayados son míos.

⁹ Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, 296.

¹⁰ John D. Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, 89-121.

¹¹ Helmut Koester, *op. cit.*, 273-303.

tores¹² según la cual el Marcos canónico sería una versión censurada del Marcos Secreto.

De esta manera podemos anotar en nuestro estudio sobre la crítica de la redacción de Marcos que la memoria original del Marcos Secreto no fue utilizada como fuente ni por Lucas ni por Mateo. Y tampoco por el Marcos canónico.

¿Por qué esta censura?

Es el momento de observar con más cuidado el contenido del fragmento antes citado.

Al milagro de la resurrección del joven, el texto parece agregar algo que tendría todas las características de un ritual de iniciación a los misterios. En este caso, a los misterios del reino de los cielos. Varios autores reconocieron en ello una representación del bautismo.

Como en el cuadro del joven desnudo de Marcos 14,51-52, la desnudez del joven resucitado nos llama la atención.

En sí la desnudez era comúnmente practicada en el bautismo de los orígenes del cristianismo. Hipólito apunta que tanto el catecúmeno como el presbítero debían entrar en el agua desnudos¹³. La desnudez entonces, a pesar de todo, no debía ser el problema.

La causa de la censura debía estar ligada por tanto a la interpretación erótica que algunas comunidades podían dar a la ceremonia nudista del bautismo. El texto de Clemente sugiere en varios momentos la posibilidad de esta interpretación: “apenas lo vio el joven lo amó y comenzó a implorar que quedara con él... Aquella noche el joven fue hacia él, vistiendo un lienzo de lino sobre el cuerpo desnudo. Y pasó aquella noche con él...”.

La lectura erótica de estas comunidades era la misma de los carpocracianos, censurados por esta razón por Clemente. Y, antes, de otras comunidades que estaban detrás del Marcos Secreto. “En otras palabras” —anota Crossan— “los carpocracianos, con quienes Clemente estaba familiarizado en el siglo II, no fueron los únicos, ni los primeros, cristianos primitivos en dar una interpretación erótica a este tipo de bautismo. Existían proto-carpocracianos, por así decir, en la época y en el lugar en que la primera versión del evangelio de Marcos fue escrita”¹⁴.

Tal interpretación erótica debía estar bastante difundida. Constituía así una tradición fuerte. Huellas de esa interpretación aparecen tal vez hasta en Juan 11 y en la insistencia sobre el amor que existía entre Jesús y Lázaro, como vimos más arriba.

La reacción de la crítica exegética a la presentación del texto de Clemente por Morton Smith revela claramente como el reconocimiento de la existencia de esta interpretación era al mismo tiempo implícita e incómoda para la mayoría de los estudiosos¹⁵. Ninguno estaba dispuesto a ver esto con tranquilidad, pero al mismo tiempo no daba para ignorarlo.

¹² Cf., por ejemplo, Hans-Martin Schenke, *The Mystery of the Gospel of Mark*, en *Sources Chrétiennes* 4, 1984, 65-82.

¹³ *Apostolic Tradition*, 21.11.

¹⁴ John D. Crossan, *O Jesús histórico*, 366.

¹⁵ Cf. Shawn Eyer, “How Morton Smith’s Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship”: *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3 (1995) 103-129.

Es aquí donde, finalmente, después de un largo viaje por las teorías redaccionales, volvemos al joven desnudo de Mc 14,51-52.

Un amor (mal) censurado

J. D. Crossan tiene a este respecto una intuición que considero genial y que quiero respaldar. La estrategia de la censura fue extremadamente hábil. La historia del Marcos Secreto no fue apagada, sino que fue cortada, desmembrada¹⁶. Nuestro texto de Mc 14,51-52 sería uno de los pedazos de la vasija rota. El recuerdo era tan fuerte que no pudo simplemente perderse. O tal vez la estrategia de la censura fue extremadamente hábil: en lugar de chocar frontalmente con la tradición, la censura desorienta al lector, creando a propósito una discontinuidad narrativa, para que las piezas del rompecabezas de la tradición secreta difícilmente puedan ser reensambladas, y solamente “quien tenga oídos” pueda entender. La tradición fue desarmada, como una bomba. Pero permaneció allí¹⁷.

De esta manera podemos comprender en nuestro texto de Mc 14,51-52 el lienzo y la desnudez como signos del bautismo ritual, como también los campos semánticos cubrir / revelar y dejar / huir, típicos de una espiritualidad bautismal. En la hora de la pasión de Jesús, el cuadro remite a un ritual bautismal. Nada más extraño a la economía de la narración. Pero también nada más adecuado a la economía mística y teológica del texto.

Podemos también mirar con una luz nueva aquel verbo *acompañar*, referido al joven desnudo, cuyo campo semántico discutimos más arriba. La compañía íntima, que el verbo sugiere, estaría por tanto relacionada con el *amor* del Marcos Secreto y de Juan 11. De hecho, según Rocci¹⁸, el verbo *sunakolouthéo*, además de *seguir* y *acompañar*, tiene el sentido de *tener relación* y *casar, constituir una pareja*¹⁹.

¿Será que era exactamente por esto que el joven estaba ahí, después de la fuga de los otros, al lado de Jesús, en la hora en que estaba siendo apresado? ¿Será ese el sentido más profundo del cuadro de Mc 14,51-52?

¿Se habla de amor homosexual, por lo tanto? ¿Y sin ningún escándalo? Es lo que parece.

Se sabe que grupos ligados a las religiones místicas que eran, en una perspectiva histórica conservadora, al menos co-inquilinas del cristianismo de los orígenes, incorporaban la relación homosexual como parte de un ritual de iniciación. Algunas comunidades cristianas, por lo visto, entendieron así también la iniciación a la vida cristiana y al seguimiento de Jesús. Así simbolizaron su relación con el Sal-

¹⁶ Cf. John D. Crossan, *O Jesús histórico*, 367.

¹⁷ Crossan tiene algunas hipótesis sobre los motivos por los cuales esta tradición no fue completamente apagada. Lo más fuerte es que no había otra tradición de un bautismo realizado por Jesús y que pudiese ser utilizada como texto litúrgico para la ceremonia del bautismo en comunidad. Importa notar también que los seis días en los cuales Jesús enseña los misterios del reino de Dios corresponden a la práctica de la tradición copta egipcia de bautizar en el sexto día de la semana. Cf. Crossan, *O Jesús histórico*, 367.

¹⁸ Lorenzo Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Florencia, Dante Alighieri, 1943, 2074p.

¹⁹ Especialmente en Aristóteles, cfr. *Ídem*.

vador. Otras comunidades censuraron tal interpretación, y su corrección teológica prevaleció. Pero no pudieron (¿o no quisieron?) suprimir totalmente el recuerdo de un ritual homoerótico de iniciación a los misterios del reino de los cielos. ¡*Gracias a Dios!*

Es esto lo que el joven desnudo estaría haciendo aquí, en el corazón de la pasión de Jesús.

Es una pequeña lección de historia para las siempre presentes actitudes machistas y homofóbicas dentro y fuera de las iglesias, como también para una visión dualista y asexuada de la vivencia religiosa.

Es una pequeña contribución de la exégesis bíblica para superar una visión monolítica de los orígenes del cristianismo, irreductible a un modelo único, ayer como hoy.

También quiere ser un homenaje a la lucha de los cristianos y cristianas de todos los tiempos para afirmar en las iglesias sus rostros y deseos plurales.

Referencias bibliográficas

- Achtemeier, Paul J., "Review of Smith": *Journal of Biblical Literature* 93 (1974) 625-628.
- Bauckham, Richard, "Salome the Sister of Jesus, Salome the Disciple of Jesus, and the Secret Gospel of Mark": *Novum Testamentum* 33 (1991) 245-275.
- Brown, Raymond E., "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel": *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974) 466-85.
- Bruce, F.F., *The 'Secret' Gospel of Mark*, Londres, Althone Press, 1974.
- Burkert, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
- Crossan, John Dominic, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, San Francisco, Harper & Row, 1985.
- _____, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Río de Janeiro, Imago, 1994.
- Danker, Frederick W., "Review of Smith": *Dialog* 13 (1974) 316.
- Eilberg-Schwartz, *O falo de deus: e outros problemas para o homem e o monoteísmo*, Río de Janeiro, Imago, 1995.
- Eyer, Shawn, "How Morton Smith's Discovery of a Lost Letter by Clement of Alexandria Scandalized Biblical Scholarship": *Alexandria: The Journal for the Western Cosmological Traditions* 3 (1995) 103-129.
- Fitzmyer, Joseph A., "How to Exploit a Secret Gospel": *America* 128 (1973) 570-572.
- _____, Reply to Morton Smith in "Mark's 'Secret Gospel?'" : *America* 129 (1973) 64-65.
- Funk, Robert W. - W. Hoover Roy - The Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, Nueva York, Macmillan, 1993.
- Hanson, R.P.C., "Review of Smith": *Journal of Theological Studies* 25 (1974) 513-21.
- Kee, Howard Clark, "Review of Smith": *Journal of the American Academy of Religion* 43 (1975) 326-29.
- Koester, Helmut, "Review of Smith": *American Historical Review* 80 (1975) 620-622.
- _____, *Ancient Christian Gospels*, Filadelfia, Trinity Press International, 1990.
- Levin, Saul, "The Early History of Christianity, in Light of the 'Secret Gospel' of Mark", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.25.6 (1988) 4270-4292.

- Mack, Burton L., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia, Fortress, 1988.
- Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume One. New York: Doubleday, 1991 (trad. española por Ediciones Verbo Divino).
- Metzger, Bruce M., "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha": *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 3-24.
- Meyer, Marvin W. (ed), *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, San Francisco, Harper & Row, 1987.
- Pagels, Elaine, Foreword to the 1982 reprint of *The Secret Gospel*, Clearlake, CA, Dawn Horse Press, 1982.
- Quesnell, Quentin, "Review of Smith": *National Catholic Reporter*, Nov. 30, 1973.
 _____, "A Reply to Morton Smith": *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 200-203.
- Rocci, Lorenzo, *Vocabolario greco-italiano*, Florencia, Dante Alighieri, 1943, 2074p.
- Schenke, Hans-Martin, "The Mystery of the Gospel of Mark": *The Second Century* 4 (1984) 65-82.
 _____, "Monasteries and their Manuscripts": *Archaeology* 13 (1960) 172-177.
- Smith, Morton, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, New York, Harper & Row, 1973.
 _____, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973.
 _____, Reply to Joseph Fitzmeyer in "Mark's 'Secret Gospel?': *America* 129 (1973) 64-65.
 _____, "On the Authenticity of the Mar Saba Letter of Clement": *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976) 196-199.
 _____, *Jesus the Magician*, Nueva York, Harper & Row, 1978.
 _____, "Clement of Alexandria and Secret Mark: The Score at the End of the First Decade": *Harvard Theological Review* 75 (1982) 449-461
 _____, Postscript to the 1982 reprint of *The Secret Gospel*, Clearlake, CA, Dawn Horse Press, 1982.

Gabriele Cornelli

Rua Prudente de Moraes 1341
 apto 103
 13419-260 Piracicaba – SP
 Brasil
gcornell@unimep.br

Traducción de Claudia Mendoza

...SIN PERDER LA TERNURA: JAMÁS! DE HOMBRES MAL-AMADOS Y MUJERES PRISIONERAS EN EL AMOR

Resumen

Los discursos y tradiciones teológicas tuvieron – y continúan teniendo – gran influencia en las artes de un modo general y, en particular, en la literatura y en la poética sobre el amor, siendo elemento vital de definición de los géneros sexuales y también de la formación del lenguaje religioso como lugar privilegiado de distribución desigual del amor en relación con hombres y mujeres. En este texto quiero crear un espacio de aproximación entre la poesía y la hermenéutica bíblica como una posibilidad de develar los compromisos y las armadillas del lenguaje religioso antifeminista que participa en el refuerzo de la miseria amorosa en que nos encontramos – hombres y mujeres.

Abstract

Theological discourse and tradition have exercised – and continue to exercise – a great influence on the arts in general and in particular on literature and love poetry, as being a vital element in the definition of sex genders and also in the formation of religious language as a privileged place for the unequal distribution of love between men and women. In the present text I wish to create a meeting place for poetry and Biblical hermeneutics, as a possible way of unmasking the constraints and pitfalls of anti-feminist religious language which help to reinforce the affective misery in which we – men and women – find ourselves.

Él avanzó, los ojos fijos en mí. Yo lo amé hasta el odio. Vi caer las sombrías estrellas de los locos. Sentí alegría, sentí espanto, sentí temor, sentí felicidad, sentí la inutilidad de mi vida... cáscaras que caían ante la violencia de mi amor... Él apretándose. El dolor, trepador, comenzó a subirme por las rodillas, los muslos, cubrió el geranio de mi sexo, me envolvió las caderas, las curvas, el pecho. Yo sabía que te encontraría... Por fin me besó, me mordió, me lamió, maltrató mi felicidad. Y recordé lo que fui antes de ser¹.

¹ Manoel Scorza, *A tumba do relâmpago*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.

El amor. De todo lo que ya se dijo... y un poco más. Lo que no es dicho. Las novelas. Las músicas. Las revistas. Las películas. Los libros. La búsqueda. La perdición.

Con la retórica del amor-pasión, se constituyó no sólo una nueva forma de relaciones entre los sexos, sino también una de las figuras más singulares de la aventura occidental moderna².

Dicen los entendidos –y aquí, procuro la interlocución con los otros textos escritos por hombres– que la invención social del amor en occidente es también la más refinada metáfora de construcción de las identidades de hombres y mujeres³. Hay una desigualdad de significación del amor. No se trata de un amor mejor o peor, sino de una distribución desigual de información y formación, vivencia y expresión amorosa: calidad, cantidad, intensidad, profundidad, adherencia, permanencia, riesgo, vértigo y miedo, placer y dolor.

Las culturas modernas formatearon lo femenino como una predisposición *natural* para el amor y sus quehaceres. Así las mujeres están acorraladas en la sensibilidad sin opción y asimiladas en un imaginario caótico e irracional mientras los hombres ocupan el lugar supuestamente confortable del sexo sin amor.

Las visiones tradicionales de la mujer como ser de exceso y de desmesura, así como las ideologías modernas que se rehusan a considerar a la mujer como un individuo autónomo viviendo para y por sí mismo, contribuirán para conjugar estrechamente identidad femenina y vocación para el amor⁴.

Las mediaciones de la fabricación del amor son muchas. De modo especial, la literatura ha sido uno de los escenarios privilegiados de producción de metáforas, símbolos, imágenes e inversiones del mito occidental del amor romántico.

La teología, de modo eficiente y sistemático, ha sido uno de los discursos que, a lo largo de los siglos, viene contribuyendo en el esfuerzo del amor como vocación de las mujeres. Todavía hoy se siente la vehemencia de la construcción cristiana de los Padres de la Iglesia sobre el asunto:

- la feminización de la carne;
- la estetización de la femineidad, la asociación de la mujer con lo cosmético;
- la condenación ontológica de la esfera de las representaciones y de todo lo que es placentero ligado al cuerpo⁵.

Estos discursos y estas tradiciones teológicas tuvieron –y continúan teniendo– gran influencia en las artes de un modo general y, en particular, en la literatura y en la poética, siendo un elemento vital de definición de los géneros sexuales y también de formateado del lenguaje religioso como lugar privilegiado de distribución desigual del amor en relación con hombres y mujeres.

² Gilles Lipovetsky, *A terceira mulher – Permanência e revolução do feminino*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, 19.

³ R. Howard Bloch, *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995.

⁴ Lipovetsky, 24.

⁵ Bloch, 17.

En este texto quiero crear un espacio de aproximación entre la poesía y la hermenéutica bíblica como una posibilidad de develar los compromisos y las armadillas del lenguaje religioso anti-feminista que participa en el refuerzo de la miseria amorosa en que nos encontramos – hombres y mujeres.

Junto dos *amores*: poesía y Biblia. João Cabral de Melo Neto –poeta brasileño– y algunos profetas de la Biblia Hebrea.

1. Los tres mal-amados

La poesía de João Cabral de Melo Neto es conocida por el riguroso trabajo con la palabra. Rigor. Lógica gramatical. Apuro formal. “*La lengua se torna esencial a la meditación, pues se transforma en materia del poema*”⁶. Elementos sociales y políticos están presentes sin que el poeta se distancie del trabajo de composición.

En el poema más conocido de Cabral –*Morte e Vida Severina*– el labrador, el cortador de caña, el migrante, los colectores de cangrejos y otros frutos del mar, el sin-tierra y un niño pobre son personajes de un drama cotidiano pero también son expresiones del drama del lenguaje y sus metáforas. Las palabras, en la poesía de João Cabral, tienen la tarea precisa de denunciar los fraudes de encubrimiento del lenguaje y sus responsabilidades en el ocultamiento de las realidades al límite de la experiencia humana⁷.

Si para algunos críticos el tema del amor y del erotismo son raros en la poesía de João Cabral⁸ es porque el poeta no se deja leer en la obviedad de los temas, mas exige una lectura dispuesta al enfrentamiento de un léxico propio y de identidades rigurosamente construidas. Así, la poesía de João Cabral identifica como femeninas la tierra, el hábitat del cangrejo y otros frutos del mar (*mangue*), la lluvia, las colinas y las montañas, mientras el Estado de Pernambuco, el desierto (*sertão*), el *mandacaru* son masculinos.

*Pernambuco, tão masculino,
que agrediu tudo, de menino,
é capaz das frutas mais fêmeas
e da femeeza mais sedenta.*
(As Frutas de Pernambuco)

*Pernambuco, tan masculino,
que agredió todo, de niño,
es capaz de las frutas más féminas
y de la femineza más sedienta.*
(Las Frutas de Pernambuco)

João Cabral estructura su universo en opuestos no antagónicos: femenino y masculino. Todo tiene sexo. Todo tiene identidad construida en el lenguaje donde el *género* es un vestigio fundamental de la composición. Se percibe claramente la función metafórica del género como “*actitud mitológica de una comunidad lingüística*”⁹.

⁶ Felipe Fortuna, “A paisagem corporal - De como se dá o erotismo na poesia de João Cabral de Melo Neto”: *Suplemento Cultural/O Estado de São Paulo*, 19.08.1989.

⁷ Waldecy Tenório, *A bailadora andaluza – a explosão do sagrado na poesia de João Cabral*, Ateliê Editorial.

⁸ Fortuna, 65.

⁹ Câmara Jr, “Uma categoria nominal: gênero”, en *Princípios de lingüística geral*, Padrão, 1980, 137.

El carácter de construcción de la identidad de género se evidencia en la poesía de João Cabral cuando el rigor del trabajo poético permite la subversión de las identidades, esto es “*lo femenino se ve a veces violentamente transformado en masculino, o viceversa*”¹⁰.

*onde o Recife secreto
é a Recife, muda o sexo.
(O Engenho Moreno – A
Escola das Facas)*

*donde el Recife secreto
es la Recife, muda el sexo.
(El Ingenio Moreno – La Escuela
de los Cuchillos)*

El poema *Os Três Mal-Amados* (1943) es uno de los raros poemas de João Cabral en que la relación hombre-mujer va a ser material de composición poética. Es un poema poco conocido que tiene como subtítulo una referencia a un poema de Carlos Drummond de Andrade: “*Juan amaba a Teresa que amaba a Raimundo que amaba a María que amaba a Joaquín que amaba a Lili...*”.

Estos van a ser los tres mal-amados: Juan, Raimundo y Joaquín. A partir de los tres, João Cabral va a componer tres discursos sobre el amor. El amor de hombre. O de tres posibles discursos mal-amados que pueden hacer entender el extraño recorrido de amores no correspondidos. Las mujeres no hablan. Ellas son aquellas de quienes se habla y, al mismo tiempo, el léxico femenino del amor con que João Cabral va a hacer hablar a los hombres del amor.

Las mujeres son al mismo tiempo tema y *actitud mitológica*.

1.1. El amor de Juan

Juan mira a Teresa. Ella está cerca –*a pocos centímetros*– y, al mismo tiempo, lejos, *muchos kilómetros*. El sentimiento de Juan es de distancia y alejamiento. Sueño. Juan se pregunta si hay intimidad posible: *Teresa está aquí, al alcance de mi mano, de mi conversación. ¿Por qué entretanto me siento sin derechos fuera de aquel mar? ¿Ignorante de gestos y palabras?*

Juan duda del sueño: la piedra de un sueño ¿participa del mundo que habita? ¿Y la mujer-Teresa del sueño, distraída y distante? *¿Hay alguna señal que le haga comprender que hayamos sido, juntos, peces de un mismo mar?*

Extrañeza. Lugar inaccesible. La mujer forma parte de un universo privado, cerrado en el recuerdo de Juan. Las imágenes de agua, mar, humedad, peces, vaso de agua... dan cuenta de la fluidez, de la inconsistencia y del profundo sentimiento de soledad. *¿Puedo esperar que este océano nos sea común?*

Incomoda esta libertad de Teresa de estar y no estar. Incomoda la permanencia no-permanente, impermeable. Juan tiene celo de los reflujos y mareas del océano de Teresa; Juan quiere estar junto en el mismo mar y no se conforma con ignorar los gestos y las palabras.

Juan, mal-amado. Teresa, la indefinición y el alejamiento: *una apariencia en otro continente que se ve a través de un telescopio*.

¹⁰ Fortuna, 66.

1.2. El amor de Raimundo

La María de Raimundo es playa frecuentada de gestos indispensables y simplificados. Todos los secretos fueron abolidos. Definiendo a María como playa, Raimundo se dice *exacto* y *nítido*, mientras ella va a ser lo *sin misterio* y *sin profundidad*.

Raimundo es mal-amado porque la mujer a que se refiere es *fuelle previsible*, que se puede examinar y controlar. El cuerpo de María es un juego de armar, conocido... *una plancha anatómica*.

María es *camino cimentado*, un *organismo sólido* y *práctico*, *atado a la tierra con raíces*. Diferente de la Teresa de Juan, la María de Raimundo es sueño posible, aquello de que se dispone y se somete *a mi tiempo* y *mi voluntad*, *que alcanzaré con la mano*.

La mujer es botella de aguardiente –*correcta* y *explotable*– y diario. Libro. *Susto cuidadosamente oculto*.

Raimundo es mal-amado porque su amada es una *hoja en blanco* donde Raimundo va a construir *presencias precisas e inalterables*, *opuestas a mi fuga*. María es un sistema establecido, *el fin a donde llegar*. Una extrema lucidez, necesaria, corriente y ordinaria que *puede dar un modo nuevo y completo de ver una flor, de leer un verso*.

Es que de María se sabe todo. Ella está tan presente y tan mezclada a lo obvio de Raimundo que él ya no puede ver a María en movimiento: ella es *barrera opuesta al río impreciso que corre en regiones de alguna parte de nosotros mismos*.

¿Es posible continuar amando y siendo amado por lo que es *sin misterio* y *sin profundidad*? María es la mujer presente, presentida, presumida y precisa. Una mujer sin cantos, sin detalles desconocidos. Obvia por demás.

1.3. El amor de Joaquín

Joaquín no habla de una mujer: ni ausente ni presente. Joaquín habla del amor y el amor de Joaquín tiene un hambre insuperable y una boca totalmente abierta para devorar lo que encuentra por delante.

El amor comió mi nombre, mi identidad, mi retrato... mi certificado de edad, mi genealogía, mi dirección. El amor comió... mis ropas, mis pañuelos, mis camisas... el número de mis zapatos... El amor comió mi altura, mi peso, el color de mis ojos y de mis cabellos. El amor comió mis remedios, mis recetas médicas... mis aspirinas... El amor comió todos mis libros de poesía. Comió en el diccionario las palabras que se podrían juntar en versos. Hambriento, el amor devoró... peine, navaja, escobas, tijeras de uñas, cortaplumas. Hambriento todavía, el amor devoró el uso de mis utensilios: mis baños fríos, la ópera cantada en el baño... El amor comió las frutas puestas sobre la mesa. Bebió el agua de los vasos... comió el pan a propósito escondido. Bebió la lágrima de los ojos que, nadie lo sabía, estaban llenos de agua. El amor ha roído mi infancia... El amor comió mi Estado y mi ciudad... Comió el olor de caña cortada... comió hasta los días todavía no anunciados en los calendarios. Comió los minutos de adelanto de mi reloj... los futuros viajes alrededor de la tierra, los futuros estantes alrededor de la sala. El amor comió mi paz y mi guerra. Mi día y mi noche. Mi invierno y mi verano. Comió mi silencio, mi dolor de cabeza, mi miedo de la muerte.

El amor come, bebe, roe. No hay nada que el amor no devore. Lo más rutinario, lo que todavía no es y lo que ya fue. Todo es masticado por el amor que engulle porciones enteras del hombre todo. Devorado, Joaquín se limita a enumerar los bocados de él mismo.

No hay mujer alguna. Es el amor. Es la mujer-amor-devorador. Gula que no tiene nombre. Sólo hambre. Irresistible, el amor hambriento provoca en Joaquín un vértigo propio de las listas. Hay un orden. Una secuencia que va de lo más íntimo a lo más abierto. De lo público a lo privado sin límites.

La lista es hecha en un ritmo placentero. Dolor y placer de ser devorado de modo tan implacable. Diferente de Juan y de Raimundo que tienen a las mujeres como la otra –en el sueño o en lo rutinario– Joaquín es mal-amado porque no subsiste, no permanece en la relación caníbal del amor-mujer.

Ella es sólo y totalmente esa hambre que no se calma. Quiere más. Quiere todo. Un amor sin disposición para la paz.

2. Las metáforas del amor mal-amado

En el poema de João Cabral las mujeres asumen las actitudes mitológicas del amor: totalmente ausente – Teresa; totalmente presente – María; totalmente total – la Mujer, Una.

La forma del poema intercala los discursos de Juan, Raimundo y Joaquín. Los discursos son simultáneos, sucesivos, monólogos superpuestos. Los tres hombres no se escuchan, no se hablan. Como si alternasen posibilidades. Las mujeres son el léxico, cuerpos que ejercitan la lengua masculina en el discurso del amor. El mal-estar está en el lenguaje, en el falo masculino que produce un discurso mal-amado.

Convertidas en metáforas, las mujeres acogen sus identidades producidas por los hombres mal-amados y, silenciosas, ellas se ofrecen como sinónimos para el amor imposible, el amor domesticado y el amor devorador. Pegadas al discurso de los hombres ellas dejan de moverse en la ronda propuesta por Drummond: ellas dejan de amar (*Teresa amaba a Raimundo, María amaba a Joaquín, Lili...*) porque se tornan prisioneras de las experiencias masculinas.

La Mujer se torna sujeto del texto: João Cabral evita *reproducir el vocabulario* de la mujer como objeto de amor, para hacerla explícita como gramática propia. Denuncia así los abusos del discurso sobre el amor que convierte en metáforas a las mujeres en las posibilidades del amor-mal-amado-masculino.

El lenguaje del amor mal-amado desconoce la alteridad de la mujer: ella pasa a significar la que tiene menos, a quien falta algo, la que no sabe querer, la que desea desmesuradamente. “*La mujer es faltante, según el orden fálico*”¹¹. La mujer participa del lenguaje amoroso como víctima (María), como seductora o como imposibilidad (Teresa).

El poema *Os Três Mal-Amados* denuncia la prisión de la mujer en el discurso masculino, denuncia la permanencia de la mujer como “*el otro del discurso*”¹², esto es, objeto de los discursos producidos por los hombres.

¹¹ Maria Rita Khel, “Cinco propostas sobre a filosofia libertina e uma sobre assédio sexual”, en *Libertinos libertários*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, 333.

¹² *Ibid.*, 340.

Que el cuerpo femenino deba permanecer intocable, o porque representa el Mal, o porque debe permanecer purísimo, son dos modos equivalentes de hacer que él no se revele...

Así, entre asexuadas o comunes (como las esposas / madres), el cristianismo disputa, con el mito del amor romántico en Occidente, el control de los discursos sobre las mujeres. Permanecer en una posición inaccesible continúa siendo una de las tareas que la cultura occidental cristiana designa para las mujeres. Presas en los discursos del amor (materno, romántico, a los pobres, a lo sagrado, a la familia, etc.) o en los modelos de la sensualidad devoradora, las mujeres son mantenidas en una pasividad necesaria para la manutención de la hegemonía masculina.

La crítica de los discursos de amor en sus variaciones y sus usos en la literatura, en los medios de comunicación de masa (en el imaginario musical, tele-novelesco y de la propaganda, entre otros) coloca una tarea de interlocución y de ampliación para la hermenéutica feminista de la liberación en América Latina.

Esta habilidad crítica y creadora capaz de denunciar “*actitudes mitológicas de una comunidad lingüística*” ha sido uno de los desafíos que las teologías feministas vienen desarrollando en relación con el texto bíblico, entendido como una de las *comunidades lingüísticas* más eficientes en la creación de metáforas aprisionadoras para las mujeres y también para los hombres mal-amados.

Estos dilemas y cuestiones no pueden ser enfrentados en el supuesto campo aislado de la teología o de las ciencias bíblicas. Este aislamiento metodológico ha sido uno de los modos de sustentación de la invisibilidad en la fabricación de las identidades de género en el ámbito del fenómeno religioso.

La interlocución con la literatura, la antropología, la economía, la psicología —entre otras disciplinas— exige de la hermenéutica bíblica transparencia, ser legible y un deseo de ser realmente comprendida fuera de los límites conocidos y previsibles de la teología y de las iglesias. Asumir un diálogo sobre las relaciones sociales de género y los discursos, prácticas, rituales, procedimientos y *cosas* del amor entre el hombre y la mujer precisa necesariamente de otros lenguajes donde la *sicología de la composición* sea más auténtica y menos controlada que el léxico y el vocabulario consensual de la hermenéutica bíblica entre nosotros en América Latina.

3. Los mal-amados en la Biblia

Aun reconociendo que los relatos bíblicos desconocen las formas contemporáneas de la experiencia de amor y de romance, es posible identificar núcleos narrativos que se construyen a partir de las relaciones hombre-mujer marcadas por la contemplación, por el deseo y la sexualidad. El relato de amor de Jacob por Raquel que motiva el trabajo doble (Génesis 29,20), el relato trágico del *amor* de Siquén por Dina en Génesis 34 y los acontecimientos violentos que se siguen, la historia de Noemí, Rut y Booz, los muchos amores y deseos de David (1 Samuel 18; 19 y 20; 2 Samuel 11), la relación incestuosa de Amnón y Tamar (2 Samuel 13) tematizan estas relaciones siempre articuladas con cuestiones de poder, propiedad o legitimidad.

De modo especial en la profecía el tema de la relación hombre-mujer va a dejar de ser tema para configurarse como discurso, como metáfora construida a partir de motivaciones teológicas o políticas.

El uso de imágenes y metáforas que se alimentan de la relación amorosa mal sucedida debe ser evaluado considerando las relaciones entre los contenidos y los valores afectivos presentados. Según Dámaso Alonso¹³ “*los valores afectivos no son, como imaginaríamos a primera vista, una especie de brisa o calor que impregna el concepto, sino que forman parte del mismo*”.

Por dentro del repertorio lingüístico e imaginativo, la cultura va a hacer uso privilegiado de algunas relaciones utilizándolas de acuerdo con necesidades y normatividades, haciendo disponible de modo condensado un discurso supuestamente obvio tanto en el ámbito formal como pictórico. En el caso de la profecía bíblica, la relación amorosa mal sucedida va a ser vehículo y forma de contenidos marcados por infidelidad, prostitución y pecado, constituyendo y siendo constituida en un discurso teológico que hace inviable la relación amorosa.

Si es verdad que la imagen literaria se constituye como desarrollo pleno del valor imaginativo y de la plasticidad de los acontecimientos y relaciones, sería importante evaluar el uso que la profecía hace de las imágenes de las relaciones amorosas e identificar los mecanismos de representación y sus compromisos, creyendo que “*lo imaginativo, lo conceptual y lo afectivo están siempre presentes en el significado que sirve de punto de partida para quien habla*”¹⁴.

4. Profetas mal-amados

Imaginar un diálogo entre Oseas, Jeremías y Ezequiel teniendo como motivación el poema de João Cabral sobre el amor masculino o el discurso masculino sobre las mujeres y el amor sería también una aproximación al proceso de configuración de *actitudes mitológicas*.

Las pocas informaciones biográficas sobre estos profetas no autorizan especulaciones sobre sus relaciones de amor o mal-amor con mujeres. Entretanto, en los fragmentos biográficos la alusión explícita a situaciones de mal-estar o de evasión de esa relación, se pueden percibir aspectos de interpretación significativos que pueden ser explotados.

4.1. Oseas: un mal-amado

Sobre Oseas, el texto de Tânia Sampaio, *Movimentos do Corpo Prostituído da Mulher*¹⁵ ya mostró el proceso de fabricación de las metáforas sobre la prostitución como sinónimo de idolatría y pecado. Algunas observaciones merecen ser hechas, en especial sobre el uso y la recepción consensual y patriarcal de esta metáfora.

Oseas es mal-amado porque Gómer no es fiel. El amor de Oseas no es reconocido ni retribuido de modo exclusivo. Ella es aquella que tiene “*adulterios entre los senos*” (Oseas 2,2). Corre atrás de los amantes y no sabe reconocer en el marido la fuente de los bienes que procura (pan, agua, lana, lino, aceite, bebidas: 2,5). El amor no retribuido de Oseas justifica la actitud de reprobación, condena y amenaza.

¹³ Dámaso Alonso, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1992, 7.

¹⁴ *Ibid.*, 8.

¹⁵ Tânia Mara Vieira Sampaio, *Movimentos do corpo cotidiano da mulher*, São Paulo, Loyola, 1999.

A partir de estos elementos introductorios la profecía de Oseas va a desarrollar todo un arsenal crítico contra Israel y sus dirigencias (sacerdotes, casa de Israel, casa del rey: 5,1). La mujer infiel va a ser igualada al pueblo que se deja seducir por dirigencias corruptas y el marido rabioso, pero dispuesto al perdón y a una nueva alianza (cap. 3), va a ser identificado con la divinidad (Yavé) que reclama exclusividad.

Se legitima así, a partir del lenguaje mal-amado masculino, un discurso sobre Dios que comparte con los hombres esa experiencia de ausencia en la relación amorosa con las mujeres / pueblo. Se legitima también un discurso que garantiza al mal-amado el derecho de venganza, como en el capítulo 2:

- descubriré sus vergüenzas (v.10);
- haré cesar su gozo (v.11);
- devastaré su vid (v.12);
- la castigaré (v.13).

La profecía de Oseas mantiene la posibilidad de una relación amorosa bien sucedida subordinada por la crítica / denuncia / rescate de la amada que pasa por la compra (3,2) y por un tiempo de abstinencia de la relación (3,3). Este período de aislamiento necesario refuerza el temor y la dificultad en el tratamiento de la relación amorosa; el recurso literario de la evasión acaba creando, tanto a nivel de la trama como de la afectividad disponible, el efecto esperado: consolidar el amor mal-amado como mediación privilegiada de la profecía.

4.2. Jeremías: el no-amado

En Jeremías la perspectiva es la de la ausencia de la relación con la mujer que define la experiencia del profeta: *No tomarás mujer* (Jeremías 16,2). Tal precaución responde a la consideración hecha en los capítulos iniciales: de nuevo la historia del pueblo va a ser contada a partir de un romance mal-sucedido entre Dios y el pueblo.

Me acuerdo de ti, de tu afecto cuando eras joven, y de tu amor cuando novia, y de cómo me seguías en el desierto, en una tierra no sembrada (2,2).

El romance y la relación idílica van a ser rotas y la culpa va a recaer sobre la mujer que se rehusa a mantener la relación de exclusividad. Otra imagen usada en el capítulo 2 es la de la mujer como viñedo excelente, *de la simiente más pura*, que se torna *planta degenerada, vid brava* (v.21). A partir de la degeneración de la imagen femenina idealizada, el texto de Jeremías asume una violencia verbal fulminante contra la mujer / pueblo:

¿Cómo puedes decir: No estoy manchada, no anduve detrás de los baales? Mira tu rastro en el valle, reconoce lo que hiciste, dromedaria nueva de ligeros pies, que andas zigzagueando por el camino; mula salvaje, acostumbrada al desierto y que, en el ardor del celo, bebe el viento. ¿Quién le impediría satisfacer su deseo? (vv.23 y 24).

La instrucción para que Jeremías no tome mujer constituye el discurso de la feminización de la idolatría y del pecado. Existe un movimiento emancipatorio en la joven que la torna degenerada, que hace que ella no corresponda más a los deseos

del amante / Dios. Esta no-correspondencia instaaura el mal-estar y el extrañamiento. Vid brava. Dromedaria. Mula salvaje. El discurso profético se alimenta del mal-estar masculino para fabricar su crítica. La variedad de imágenes asociadas enriquece el vocabulario de la profecía.

Así, tanto en el nivel narrativo como en el discurso, la profecía va a ser afirmada en la negación de la relación con la mujer. La profecía va a tejer una continuidad entre el vocablo mujer y pecado / idolatría que va a configurar una cierta perspectiva sobre las mujeres como aquellas que hacen inviable la alianza.

En Jeremías 11, un largo discurso sobre la alianza rota va a ser dirigido de modo específico al hombre (v.3). El análisis de la amonestación continua y de la respuesta infiel del pueblo (vv.4-8) es complementado por una palabra que denuncia una conspiración entre *los hombres de Judá y los habitantes de Jerusalén* (v.9).

En el final del capítulo 11 (vv.15-17) el texto pasa a hacer la denuncia de la amada. Toda la infidelidad descrita a lo largo del capítulo y la denuncia de la conspiración va a ser objetivada en la figura de la *amada infiel*. Ella no tiene derecho alguno (v.15) porque cometió vileza. Considerando el hebreo se percibe que el texto quiere caracterizar la intencionalidad de la acción de la amada. El verbo *zamam* en su raíz tiene el sentido de planificar, considerar, tramar; en este texto de Jeremías el término *mezimmah* califica el plan como vil, malicioso, con intrigas.

La intencionalidad de la acción vil de la amada va a ser también marcada por la pretensión de disimular a través de votos y ofertas. Este deseo de engañar y disimular es para la amada de Jeremías motivo de placer, júbilo.

El habla resentida del Dios mal-amado aparece en el v.16 donde la amada va a ser llamada *olivo verde, hermoso por sus deliciosos frutos*. El v.17 informa que la amada / olivo fue plantada por la divinidad que, no correspondida, va a pronunciar el mal contra la amada (casa de Judá / Israel).

Se percibe claramente la vinculación de la amada con el pueblo y, simultáneamente, con la cuestión religiosa, quedando sus actitudes y comportamientos configurados en el campo de la idolatría y de la maldad. Al profeta y a la profecía sólo resta apartarse y anunciar el castigo contra la amada.

El Jeremías que evita a la mujer se protege de la destrucción que se abatirá sobre *grandes y pequeños* (16,6). La experiencia del mal-amado hace disponible la palabra de castigo: *“he aquí que haré cesar en este lugar delante de vosotros, y en vuestros días, la voz de regocijo y la voz de alegría, el canto del novio y el de la novia”* (16,9).

La amada en Jeremías está ausente y distante como una apariencia en otro continente que se ve a través de un telescopio. La palabra de anuncio y denuncia va a ser el instrumento para investigar y examinar a la mujer ausente o presente de modo incómodo. No hay un océano que nos sea común, esto es, no hay posibilidad de un encuentro entre el hombre y la mujer: ni en el lenguaje ni en la realidad.

El conflicto con las mujeres en la parte final del libro de Jeremías (44,9-19) reinstala la tensión y la crítica contra un posible protagonismo de las mujeres en el culto de la Reina del Cielo. Las intrincadas relaciones entre culto y relación amorosa, las complejas relaciones entre la divinidad masculina y las divinidades femeninas van a ser resueltas en la forma del discurso profético, incorporando la palabra / afecto del amor mal-amado como atributo del dios masculino.

4.3. Ezequiel: del amor arrancado

La profecía de Ezequiel tal vez sea la más misógina, la que más explota de modo virulento las metáforas negativas asociadas a las mujeres en sus relaciones con los hombres.

La información biográfica sobre Ezequiel hace pensar que él sería casado y que su mujer sería *la delicia* de sus ojos (Ezequiel 24,16). La palabra de Dios para Ezequiel es la siguiente: *súbitamente te quitaré la delicia de tus ojos*. Este anuncio se hace acompañar por la recomendación: *no lamentarás, ni llorarás, ni te correrán las lágrimas. Gime en silencio...*

La mujer de Ezequiel es tan sin misterio y sin profundidad que su vida cotidiana puede ser subordinada por contenidos más sólidos y exactos. Es una delicia, una belleza presente, presentida, presumida y precisa. Una mujer sin encantos, sin detalles desconocidos. Obvia por demás: necesaria como metáfora pero no como realidad.

Cuando el pueblo pregunta por el significado de este acontecimiento, Ezequiel explica: *“Así dice el Señor Dios: He aquí que profanaré mi santuario, objeto de vuestro más alto orgullo, delicia de vuestros ojos y anhelo de vuestra alma...”* (v.21).

La mujer de Ezequiel va a ser comparada con el santuario. Delicia de los ojos, anhelo del alma, pero también objeto del castigo de Dios. La vida del profeta y su acción profética se mezclan: la vida personal se torna metáfora de la acción justiciera y del castigo de Dios. La supresión súbita de una relación de delicia fundamenta la legitimidad de la palabra del profeta: *“En ese día se abrirá tu boca para hablar al fugitivo; hablarás y ya no seguirás mudo. Así les servirá de señal, y sabrán que yo soy el Señor* (v.27).

La señal que legitima la palabra del profeta es la delicia negada. Mal-amado el profeta hace de su vida una metáfora. Súbitamente quitada, la mujer que protagonizaba la delicia queda ausente y el campo semántico de lo femenino queda liberado para los contenidos de prostitución, pecado, lujuria y deseo desenfrenado.

La relación de Dios con el pueblo va a ser una vez más presentada dentro del léxico de la relación de amor-deseo-sexo entre un hombre y una mujer. En el capítulo 16 de Ezequiel la relación va a ser presentada de forma novelada: *“Pasando junto a ti, yo te vi y he aquí que tu tiempo era tiempo de amores; extendí sobre ti el borde de mi manto, y cubrí tu desnudez; te di juramento, y entré en alianza contigo, dice el Señor Dios; y pasaste a ser mía... Pero confiaste en tu hermosura y te entregaste a la lascivia, gracias a tu fama; y te ofreciste a todo el que pasaba, para ser de él* (16,8 y 15).

Lo femenino se desplaza de la relación personal y directa y asume un lugar en el lenguaje profético: la mujer – el santuario; la mujer – la tierra. Las metáforas van definiendo la exclusividad de lo masculino en el lenguaje sobre Dios y la profecía y, al mismo tiempo, van fabricando los valores y los contenidos de las identidades de género.

De manera que los hombres justos las juzgarán como se juzgan a las adúlteras y sanguinarias... La multitud las apedreará y las golpeará con sus espadas; a sus hijos e hijas matarán, y sus casas serán quemadas en el fuego. Así haré cesar la lujuria de la tierra, para que sean amonestadas todas las mujeres, y no hagan según la lujuria de ellas... (23,45-48).

Los hombres justos juzgarán a las adúlteras. La lujuria de la tierra y la lujuria de las mujeres. La profecía va componiendo su léxico en la afirmación del amor mal-amado de los hombres, del amor mal-amado de Dios.

En Ezequiel la identificación de la mujer con el pecado y la idolatría no va a limitar la figura de la amante mas va a recibir un tratamiento ampliado que incluirá también la figura de la madre como en Ezequiel 19,10-14. La madre se describe en su naturaleza –o como en el hebreo *b^edam^eka*: en sus partes, en sus miembros, refiriéndose al cuerpo– identificada con el viñedo plantado junto a las aguas (v.10). Del viñedo mismo, de sus ramas –partes, ramas– es que sale el fuego que la consumirá.

La identificación de la mujer con la infidelidad asume carácter intrínseco y pasa a ser parte de la naturaleza misma de la mujer, sea ella la amada, la madre o la hija: “*Tal madre, tal hija. Tú eres hija de tu madre que tuvo repugnancia de su marido y de sus hijos; y tú eres hermana de tus hermanas que tuvieron repugnancia de sus maridos...*” (16,44-45).

Amantes, madres e hijas son responsables por la infidelidad, por el pecado. Ellas son fuego devastador que se expande de una a otra. No sobra nada. Todo es consumido. *El amor comió mi paz y mi guerra. Mi día y mi noche. Mi invierno y mi verano. Comió mi silencio, mi dolor de cabeza, mi miedo de la muerte.*

También en Ezequiel la profecía va a proyectar de modo condicionado un restablecimiento de la relación entre Dios y su pueblo en la representación del amado / amada. La condición es que la amada se avergüence (Ezequiel 16,61) y nunca más su boca hable de manera soberbia (v.63).

En la relación con la divinidad masculina resentida en el amor mal-amado, las mujeres pueden ser incorporadas en el lenguaje y en la realidad cuando asumen la vergüenza y la boca cerrada.

5. ...sin perder la ternura: jamás!

Las mujeres ausentes, las mujeres obvias, las mujeres devoradoras: es todo lo que se puede decir del amor de hombre en la profecía.

Las “*actitudes mitológicas de una comunidad lingüística*” –en el caso, de la profecía bíblica– se expresan en un sexismo del lenguaje que confunde sexo y género, que inmoviliza lo femenino y lo masculino en la consolidación de una teología incapaz de sospechar de su léxico e incapaz de percibir su *sicología de la composición*.

Mal-amada y hecha por hombres mal-amados, la teología y el Dios de la profecía bíblica hace del amor-deseo-sexo una metáfora unívoca, aprisionando a las mujeres en la ausencia y constituyendo a los hombres en el amor mal-amado.

En la poesía de João Cabral *Os Três Mal-Amados* la responsabilidad del poeta está en ser riguroso, en mostrar la variabilidad y revelar el ocultamiento de la mujer en el discurso del amor del hombre. Mal-amada es la sintaxis del lenguaje sexista y su incapacidad para el encuentro con el amor de la Otra.

La hermenéutica bíblica en América Latina todavía no asumió la responsabilidad de invertir, criticar y superar la cantidad de antifeminismo presente y resistente en el ejercicio de composición de su léxico y sus discursos. Las palabras mal-ama-

das de los textos bíblicos resisten a los tratamientos lingüísticos y sociológicos, en un refuerzo de la teología misógina. Dejar de dar importancia o restringir la tarea a los textos y lecturas de las mujeres, deja el camino libre para *complicidades inconscientes*¹⁶.

Trabajando con la profecía bíblica, la lectura popular dispone de un sistema de imágenes que forma parte de un conjunto de discursos y definiciones conceptuales sobre la divinidad, la historia y la sociedad. Estas imágenes y sus mensajes no son elaborados y encaminados de manera aislada o sin compromiso. Estos textos son fenómenos de comunicación, mediados por la metodología y la espiritualidad de la lectura latinoamericana y en confrontación con las experiencias cotidianas de las comunidades, de modo especial de los hombres y mujeres pobres.

Al presentar estas imágenes del amor mal-amado sin el ejercicio de crítica de la función de la imagen y sus referencias, consolidamos de modo instantáneo e intuitivo el refuerzo de la inviabilidad de la relación amorosa por culpa de la mujer: ausente, presente, destructora. Sin el uso del instrumental teórico de las relaciones sociales de género en el tratamiento del lenguaje y de la sociedad que la profecía expresa, la lectura bíblica continuará siendo un elemento de refuerzo de la miseria amorosa y sexual –que sustenta la miseria económica y política– en América Latina.

El desafío es de hacer teología reinterpretando el valor que se confiere al amor para hombres y mujeres como compromiso amoroso capaz de hacer hermosos los horizontes y ejercicios de justicia y felicidad que perseguimos con pasión.

Dios con nosotros.

Nancy Cardoso Pereira

Av. Luciano Guidotti 1350, ap.331

Piracicaba / SP

13424-540

Brasil

nancycp@uol.com.br

Traducción de Samuel Almada

¹⁶ Bloch, 9.

MUJER Y NEOLIBERALISMO

Aportes para una lectura bíblica

Resumen

El artículo hace una crítica al neoliberalismo imperante en nuestras sociedades latinoamericanas, resaltando la resistencia y alternativas que proponen y desarrollan las mujeres populares que habitan, trabajan y luchan en los barrios populares de nuestras ciudades. Esta crítica se realiza fundamentalmente a partir de establecer una relación explícita entre mujeres y economía. Desde esta reflexión, se realiza entonces una lectura igualmente alternativa de Proverbios 31,10-31. Se pone de manifiesto la apropiación patriarcal que se ha hecho de este texto y se propone una relectura de la llamada mujer fuerte, a la luz de la fortaleza de las mujeres de nuestro pueblo, ejes de sus familias, de sus luchas y logros.

Abstract

The article critiques the prevailing Neoliberalism in our Latin American societies, emphasizing the opposition and alternatives proposed and developed by the underprivileged women that inhabit, work and struggle in lower-income neighborhoods. This analysis is based on establishing the correlation between Women and Economy. From this perspective, one may conceive an alternative to Proverbs 31,10-31. This point of view illustrates the patriarchal dominion given to this text, and proposes a new consideration of the strong woman, giving light to their inner-strength, families, struggles and achievements.

Introducción

Me parece que el tema que abordamos hoy tiene ciertas dificultades. Las mujeres vinculadas a trabajos populares no estamos muy acostumbradas a dimensionar nuestra vida y problemas cotidianos en el marco de las grandes macrotendencias económicas y políticas. Esto nos requiere entonces un esfuerzo para encontrar lo particular en lo universal y a la inversa.

De otro lado, tampoco es fácil e inmediato establecer una relación directa entre los caminos bíblicos y la dominación actual del neoliberalismo. Aunque es cierto que algunos biblistas encuentran muy fácilmente relaciones entre nuestro mundo y el de hace 25 siglos, no es legítimo abusar fácilmente de estas *aparentes* relaciones. Por ello, iluminar hoy desde la Biblia las consecuencias del neoliberalismo en la vida de las mujeres, exige también por nuestra parte un esfuerzo cuidadoso.

Finalmente, de todas nosotras es sabido que la economía se resiste a dejarse cruzar por categorías o indicadores de género... y aunque desde muchos sectores, in-

vestigadoras e instituciones se hace un esfuerzo para lograrlo... es un camino que apenas se está iniciando.

En este texto vamos a intentar precisamente eso: poner en relación, realidades claramente ligadas, pero aparentemente independientes: mujer, neoliberalismo y Biblia, con el objetivo fundamental de iluminar y apoyar la vida cotidiana de tantas mujeres populares, víctimas de los ajustes del FMI y de la llamada globalización, un nombre nuevo del viejo imperialismo económico y cultural.

Mujer y economía

Los avances en la investigación sobre *género*, conseguidos especialmente por las mujeres, en los últimos años, han logrado una auténtica revolución en las ciencias sociales... pero esta revolución no entra fácilmente en todos los espacios y en todos los dominios. La economía, en su doble dimensión: científica y técnica, es una de las disciplinas que más se resiste a aceptar las implicaciones *genéricas* que tiene. Es cierto que en las dos últimas décadas se ha avanzado: los encuentros internacionales sobre y de... *la mujer* (Nairobi, Beijin...), las propuestas desde diferentes universidades y las políticas institucionales ligadas al sistema de Naciones Unidas, han ayudado a ello.

La UNESCO es particularmente consciente de la necesidad de avanzar en términos de la igualdad de oportunidades y de colaboración entre los sexos como condición de construir nuevas relaciones en la humanidad: “Avanzar hacia la equidad y la igualdad de los sexos es una parte importante de la cultura de paz. La cooperación y el diálogo entre hombres y mujeres crea nuevo conocimiento y cambio positivo. Por lo tanto los programas dirigidos a los niños y a los hombres no deben competir por financiación con los programas para las niñas y las mujeres. Los nuevos programas para los hombres no deberían hacerle el juego a la reacción contra la presión femenina en pro de la igualdad de los sexos”¹.

Sin embargo, las resistencias tienen una historia propia y no han sido aún vencidas totalmente. Haleh Afshar nos habla así de su experiencia en este terreno: “Puede resultar difícil creer que hubo un tiempo, a principios de los años setenta, justo antes de la primera reunión de Nairobi, en el que la pregunta que se nos hacía era por qué debe el género incluirse en el análisis económico? En aquella época, los economistas estaban convencidos de que la economía trataba sobre la gente en general, no sobre hombres, mujeres o niños...”

Parecía extraño, por lo tanto, que un grupo de mujeres insistiera en que el análisis económico debía estar ligado al género. Por otro lado, todo a lo que hacía referencia la economía en aquella época sí estaba ligado al género, pero al masculino. Era él, el consumidor, quien tomaba decisiones y preferencias racionales. Mientras tanto yo, ella, la mujer irracional, intentaba enseñar, cuidar de mis hijos, sacar adelante mi hogar. Lo que esto significaba en la práctica era que yo, ella, estaba tomando decisiones bastante irracionales a los ojos de la economía masculina”².

¹ UNESCO: Roles Masculinos y Masculinidades desde el punto de vista de una Cultura de Paz. Reunión del grupo de expertos, Oslo - Noruega 1997.

² AFSHAR, Haleh. Mujeres y desarrollo, una introducción. In: *Globalización y Género*. Paloma de Villota, Editora Editorial Síntesis, Madrid 1999.

He querido tomar esta cita un poco larga, porque nos introduce muy bien el tema. Las lógicas masculina y femenina son distintas, para todo: para el consumo, distribución, producción, necesidades, preferencias... Si sólo una de estas lógicas (la masculina...) rige la economía, el *otro punto de vista, la otra mitad...* queda fuera.

Aunque es indudable - como decía - que en términos de *desarrollo, planificación e igualdad...* se han dado pasos, estos no son ni mucho menos suficientes, particularmente en los países más pobres, en los que las condiciones de las mujeres son peores y en los que la *feminización de la pobreza* es un hecho incontrovertible.

Los grandes centros económicos y las universidades más potentes en ciencias económicas y administrativas, siguen ignorando el carácter *genérico* de todas sus propuestas y políticas. Un manejo femenino del mundo económico nos daría como resultado tendencias ambientales, productivas, de gasto e inversión, de consumo... muy diferentes a las actuales.

Las mujeres somos cada día más conscientes de ello: "Esta imposibilidad de prescindir del cuerpo, construye para las mujeres, una especie de pensamiento material. Las mujeres piensan a través de la experiencia de su propio cuerpo, y su teoría, cuando la hacen, nace siempre de la escucha de otros cuerpos. El sentido común dice que las mujeres son incapaces de pensamiento abstracto, son negadas para el llamado pensamiento puro. En efecto si por pensamiento abstracto se entiende un pensamiento que nace del olvido-negación del cuerpo, a las mujeres no les resulta fácil, y la historia lo demuestra"³.

La planificación económica realizada en *sintonía femenina* no podría dejar de escuchar los cuerpos de aquellas que tienen hambre, frío, necesidad. Pero las mujeres en general continuamos estando muy lejos de las instancias en las que se toman las decisiones macroeconómicas.

Es cada día más palpable para las mujeres conscientes de su ser y de su subjetividad, que organizaciones estatales que pasen por las manos de la *feminidad* como opción de vida, cambiarían muchas de las reglas de juego. Cambiarían los patrones de la llamada *deuda externa*, cambiarían las políticas del FMI, intercambiarían los dineros entregados a las armas y a la guerra con y por los entregados a la educación, alimentación y salud. Es claro que no se trata ni mucho menos de cualquier planificadora y/o gobernante de sexo femenino... No basta ser genítalmente mujer, para tener como opción de vida *la feminidad*. Es sólo desde esta opción, desde donde se puede descubrir un nuevo lugar para mirar la vida.

"Economía de las mujeres denomino yo a la economía que no está reducida exclusivamente a la moneda de cambio impuesta por el mercado sino todas las medidas que abarcan la satisfacción de las necesidades de las personas y tienen como objetivo una vida mejor para todos/as"⁴. No es fácil sin embargo cambiar la lógica de los grandes centros y eventos económicos. Es uno de los retos que tenemos las mujeres en este nuevo siglo que comienza.

La primera conclusión que podríamos sacar, casi antes de iniciar nuestra conversación sobre el Neoliberalismo, es la urgente necesidad de que las mujeres nos comprometamos con los temas que tienen que ver con la organización socioeconómica en los niveles macro... porque es en ellos, donde muchas veces se decide nues-

³ BOCHETTI, Alessandra. Lo que quiere una mujer. Cátedra, Madrid 1996.

⁴ PRAETORIUS, Ina. Pensar la Economía más allá del orden androcéntrico. In: *Europa con ojos de Mujer*. Pilar de Miguel, Editorial Verbo Divino, Estella 1996.

tra vida. Como dice Gloria Cuartas: “El costo de no tener una perspectiva política en nuestros trabajos es alto. La no participación de la mujer desde una mirada femenina, en los asuntos políticos, va fortaleciendo más la distancia, no sólo para abordar temas de las violencias, sino otras propuestas, creando mayor desigualdad entre hombres y mujeres. Las prácticas políticas tradicionales nos incluyen, pero sin saberse cómo, también las conquistas nos afectarán o beneficiarán... un cambio que no pase por la mujer, no alcanzará sostenibilidad en el tiempo”⁵.

Es urgente, sin embargo, tener claridad en algo: *la economía con rostro femenino* debe ser una política que rompa con esas divisiones arbitrarias entre lo macro y lo micro. Nuestro aporte económico, nuestra mirada económica debe empezar en la organización de la familia, y llegar hasta la organización del estado. De momento, el neoliberalismo y la llamada globalización, son una propuesta eminentemente masculina. Veamos cómo nos afecta como mujeres, de una manera especial a las mujeres populares, a las mujeres pobres.

El neoliberalismo

Creo que hoy no ofrece ninguna discusión la constatación de que en tiempos de crisis uno de los grupos más afectados, si no el más... es el de las mujeres. La crisis generada por la aplicación de las políticas neoliberales no es la excepción.

Para mirar en detalle esta situación, me parece importante señalar en dos direcciones: De un lado, el avance o retroceso de la mujer en relación al hombre, en lo que tiene que ver con niveles de empleo, entradas económicas, cualificación profesional y bienestar social. De otro lado es necesario señalar que en los ambientes de trabajo popular, la mujer es fundamentalmente la *proveedora familiar*, es quien tiene que velar por la sobrevivencia de los hijos y en general de la unidad familiar, también es importante mirar cómo la crisis la afecta en cuanto tal.

En lo que respecta al primer aspecto, es claro que a lo largo de la última década, en Colombia, la mujer fue ganando posicionamiento social, aunque este no siempre se concretó en un mejor estar económico. Se trataba sin embargo de un camino iniciado que ofrecía posibilidades lejanas de un futuro distinto.

Este leve cambio no puede confirmarse estrictamente con mucha sustentación estadística, pero sí se trata de avances cualitativos que las mujeres percibimos... no obstante podemos ver mínimamente algunos datos: Si tomamos en cuenta las siete principales áreas metropolitanas del país, encontramos que el empleo urbano femenino en Diciembre de 1997, era el 43% de la totalidad del empleo urbano, mientras que en 1982, era sólo del 36.5 %. Además, el 57% de los empleos nuevos, generados entre 1991 y 1997, fueron ocupados por mujeres⁶.

Igualmente, si miramos el comportamiento de algunas Bibliotecas Populares de la ciudad de Cali, encontramos que entre 1987 y 1998, el número de mujeres en-

⁵ MONTROYA, Gloria Isabel Cuartas. *Ablando desde nosotras, para definir un nuevo acuerdo, retos al siglo XXI*. Ponencia, en el Encuentro sobre la Mujer Hispanoamericana, cara al siglo XXI. Universidad de Salamanca, Mayo 1998.

⁶ Datos tomados de: Marta Luz Henao y Aura Yaneth Parra. *Mujeres en el mercado laboral*. In: *Género, Equidad y Desarrollo*. Departamento de Planeación Nacional, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1998.

tre los/las socios/as activos/as, era mayor que el de los hombres. Esto nos está hablando, de *una salida de la casa...* y de una mayor participación en el estudio, por parte de las mujeres⁷.

Pues bien esta tendencia empieza levemente a reversarse en 1998, para definitivamente caer en 1999. Las políticas impuestas por el ajuste neoliberal no sólo despojan a todos los trabajadores de gran parte de sus conquistas, sino que expulsan en primer lugar a la mujer de los pocos o muchos beneficios conseguidos en la última década.

Esta imposición económica que recorre el mundo y muy especialmente Latinoamérica, trae como consecuencia una: “Disminución dramática del empleo y aumento de la pobreza y la exclusión social, altos niveles de concentración del capital y pérdida de los derechos laborales y sociales. En esta economía que Nina López Jones ha llamado economía de genocidio las múltiples necesidades sociales insatisfechas se cargan sobre las mujeres, quienes gestionan la miseria y la sobrevivencia y brindan trabajo gratuito a la familia, a la comunidad y a las campañas clientelistas de algunas políticas...”⁸.

Si hablamos de un área como Cali y el Valle del Cauca, nos damos cuenta que la crisis aguda en que está la Región, ocasionada en primer lugar por la caída de la narcoeconomía y en segundo lugar por los recortes neoliberales, afecta de manera principal todo el sector que tiene que ver con los *servicios* de diferente orden. Y este sector económico dedicado a distintos tipos de *servicios*, es un sector cubierto prioritariamente por mujeres... ya no se trata entonces únicamente de trabajo mal remunerado, sino simplemente de *no trabajo*. Nos encontramos con la misma realidad a nivel educativo, si la familia popular tiene que sacrificar estudios, la primera sacrificada es la mujer, por ello en 1999 la participación femenina en la bibliotecas populares, cae.

Esto nos lleva a la agudización de una situación permanente: “Los resultados encontrados con los índices de bienestar muestran un panorama crítico para las mujeres colombianas, tomando como referencia los 33 departamentos; el 94% de las mujeres se encuentran en situación regular y extremadamente deficiente en salud. En educación y empleo el 66% se ubica en condiciones entre deficientes y extremadamente deficientes. Vivienda es el sector en que mejor se encuentran con 40% en situación buena y excelente. Con el índice de bienestar total que se construye a partir de los anteriores, se tiene que el 15% de las mujeres se clasifica en buenas condiciones y la situación del restante 75% está catalogado entre regular y extremadamente deficiente”⁹.

En los momentos de crisis o hundimiento, los sectores sociales más débiles son los más golpeados, entre otros motivos porque su capacidad de negociación es menor. Si sobre la espalda de la mujer popular recae en gran medida la responsabilidad social de su familia, sobre ella va a recaer no sólo su propio hundimiento co-

⁷ Datos tomados del Archivo Gráfico de: CENTRO CULTURAL POPULAR MELÉNDEZ, Cali - Enero 2000.

⁸ BELLOTI, Marta Fontela y Magui. Feminismo y Neoliberalismo. Internet: Creatividad Feminista - La Correa feminista (Citan a: Nina López Jones, *Trabalho nao remunerado*, Cuadernos de CIM: *Mujeres, igualdad y Desarrollo*).

⁹ GUTERMAN, Lía. La mujer en la industria manufacturera. In: *Género, Equidad y Desarrollo*. Departamento de Planeación Nacional, Tercer Mundo Editores, Bogotá 1998.

mo género, sino la crisis familiar. Esta realidad que es registrada por nuestro ojo y nuestra experiencia empírica, es corroborada igualmente por la investigación: “El nivel de vida de las esposas puede ser más bajo que el de los maridos, y el de las niñas más bajo que el de los niños. Sin embargo son generalmente las mujeres quienes tienen la responsabilidad de velar por los miembros de la familia en relación a los alimentos, los cuidados, el vestido, etc, y la obligación de satisfacer las necesidades de los/las hijos es mayor que la de los hombres. Son las mujeres las que deben buscar estrategias de supervivencia cuando caen los ingresos y suben los precios”¹⁰.

En este esfuerzo de sobrevivencia, personal y familiar, muchas veces sobrehumano, la salud física y mental de las mujeres se afecta, sin que ello quede registrado en ninguna estadística¹¹. Una disminución notoria en las condiciones populares de vida, repercute directamente en una carga adicional de estrés en la mujer y por tanto en la posibilidad de su desempeño normal, en su calidad de vida y en sus expectativas frente a ella.

Buscando estrategias

En medio de esta realidad dolorosa y cruel y de esta economía *genocida*, hay algo que podemos afirmar con claridad y sin temores: el neoliberalismo no va a derrotar a la mujer de nuestro pueblo, como no la ha derrotado nunca la larga historia de dolores y angustias que le ha tocado sobrellevar.

La mujer en medio de su desesperación inventó mucho tiempo antes que los sociólogos *la estrategia del rebusque*. La mujer popular no participa en los grandes foros económicos pero es una excelente administradora de la carencia y de la deuda cotidiana... sus estrategias van siempre más allá de la capacidad del capital para robarla, para aniquilarla.

Porque en medio y más allá de las grandes luchas por el poder, la mujer del pueblo ha desarrollado, como dice Ivone Gebara, su propio poder: “En primer lugar llamo poder a lo que para las mujeres pobres es sencillamente capacidad de vivir; capacidad de apelar a las diferentes energías disponibles para existir, para sobrevivir, para vivir. Es el poder como poder de vida, como apego, como deseo profundo de continuar existiendo, luchando contra las diferentes amenazas de muerte en una cotidianeidad sin gloria”. Las mujeres de nuestros barrios han ido gestando desde su práctica y sin ser muy conscientes de ello, un poder como capacidad de organizar la vida, de encontrar salidas, de arreglárselas creando pequeñas alternativas y continuar así, hacia delante, tocando la vida”¹².

De la casa a la tienda, de la tienda a la escuela, de la casa a los centros de administración barriales... la mujer despliega esa capacidad y casi mágicamente, o por

¹⁰ ROBINSON, Joan. Globalización de la Economía y justicia económica. In: *Globalización y Género*. Paloma de Villota, Editora Editorial Síntesis, Madrid 1999.

¹¹ Esta estrecha relación entre la vida cotidiana de las mujeres y su salud, ha sido estudiada en: AA.VV. *El malestar silenciado, la otra salud mental*. Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres No 14, Santiago de Chile 1990.

¹² GEBARA, Ivone. *Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina*. Ediciones Dabar, Méjico 1995.

lo menos más allá de la captación y organización racional de la vida, convierte la nada en algo, la carencia en posibilidad, el hambre en comida. La mujer popular sabe de *renegociar* las deudas más que cualquier institución estatal. Por ello no va a ser derrotada ni por la globalización, ni por el neoliberalismo.

Es necesario entonces que busquemos las estrategias de lucha contra los reajustes y las imposiciones del FMI o del BM, en la misma dinámica popular, porque sólo con esa solidaridad podemos contar hoy, en un mundo de desagregaciones... “Existe una episteme popular, un modo de conocer no aceptado por la modernidad, devaluado, marginado, reprimido, sometido al poder del modo de conocer dominante. De esta episteme emana un saber popular en funcionamiento y desde ella es posible elaborar una ciencia del hombre y de las cosas, distinta”¹³.

Es necesario entonces mirar la relación: mujer/neoliberalismo, no sólo a partir de las consecuencias de la exclusión, el hundimiento y la feminización de la pobreza, sino también desde la capacidad femenina de respuesta y resistencia. En este sentido vamos a buscar en la Biblia una iluminación, siendo conscientes de que *mujeres fuertes*, mujeres que le han hecho frente a la vida y han conquistado y cuidado el pan para los suyos... han existido siempre.

La mujer fuerte

Ya lo decía al iniciar: la Biblia, ilumina nuestra vida de creyentes, pero no es legítimo establecer relaciones mecánicas, inmediatas y fáciles con ella. Trataré entonces de enmarcar los textos comentados, en el mundo al que pertenecieron, porque es desde ese mundo desde dónde nos pueden hablar a nosotras hoy.

Creo que esta reflexión que estamos teniendo sobre las relaciones entre la mujer y el neoliberalismo, que es en último término una reflexión sobre la relación entre la mujer y la economía puede ser iluminada en gran medida por algunos pasajes bíblicos en los que la mujer protagoniza el discurso o la acción.

El primer pasaje o texto escogido es el de *Proverbios 31,10-31*, calificado por muchas como uno de los poemas más bellos de la Biblia. Tenemos pues que enmarcarlo en la tradición sapiencial, una tradición que nos ayuda a desvelar toda su riqueza.

La literatura sapiencial ocupa un lugar especial en la tradición bíblica, pero no igualmente en la lectura que hemos hecho de *La Palabra*. Generalmente no hemos valorado mucho esta literatura, no la hemos entendido, no hemos hecho un buen *contacto* con ella. Sin embargo, su cercanía con la cultura popular es mayor de lo que en un primer momento podemos pensar.

Hay cosas en esta tradición muy interesantes, que quiero señalar. La primera de ellas es su carácter *no obligatorio*, por llamarlo de alguna manera. La literatura sapiencial no se presenta al lector y/o al pueblo mismo como una *ley* con carácter de obligatoriedad jurídica o sagrada, la práctica de la *sabiduría* no es exigida... Simplemente es un ofrecimiento, un llamado, un consejo ... Luis Alonso Schökel en su co-

¹³ OLMEDO, Alejandro Moreno. *Ela aro y la trama*. Centro de Investigaciones Populares, Caracas 1995.

mentario al libro de los Proverbios, habla de *una oferta de sensatez, una oferta de cordura*.¹⁴

La sabiduría en el Antiguo Oriente y por ende en Israel, es una actitud ante la vida, un conocimiento práctico que sirve al hombre y a la mujer, para saber moverse, saber hacer, en la maraña de la vida cotidiana: “Israel, como todos los pueblos, entendía por sabiduría un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia. La palabra hebrea que nosotros traducimos por sabio, sabiduría, significa en primer lugar la competencia, la pericia, por ejemplo, de constructor de navíos, de forjador de metales, de un consejero político, etc... Partir de las experiencias más elementales es una característica de casi todas las afirmaciones sapienciales sobre la vida. En todos los estadios culturales, el hombre se enfrenta con la tarea de dominar la vida, para eso debe conocerla, no puede dejar de observar y afilar sus oídos para ver si entre la maraña de los acontecimientos aparece por alguna parte alguna ley o algún orden constante. Se podría hablar de un arte de vivir, o en todo caso de una cierta técnica de la vida, a la que estas sentencias quieren servir.”¹⁵

Una vez establecidas algunas características del tono y las propuestas de la literatura sapiencial, nos queda más fácil tratar de comprender su origen. No es fácil hacer generalizaciones, porque no es lo mismo pensar en el origen último de un libro como *Proverbios*, que pensar en el origen de textos tan distintos a este y tan complejos como *Job y/o Eclesiastés*. En el caso concreto que nos ocupa, el libro de *Proverbios*, es antes que nada una colección de dichos o refranes populares, muchas veces atribuidos a Salomón, el rey sabio. La última edición o estructuración del libro es postexílica, de alrededor del año 200 a.C. Aunque algunas colecciones pueden remontarse a tiempos anteriores a Salomón, es claro que no se puede adjudicar a él la autoría; se trata únicamente de un caso de sinonimia como otros tantos que hay en la Biblia.

Este texto atraviesa muchos siglos de la historia de Israel y acompaña su caminar, permaneciendo siempre nuevo y siempre vigente. Este tipo de sabiduría, como casi toda la literatura que permanece en la memoria de un pueblo, tiene un origen popular. Así lo reconocen la mayoría de los investigadores: “Generalmente los autores no tienen inconveniente en conceder que la antigua sabiduría, en su fase oral o preliteraria, se enraiza en el humus del pueblo... Claus Westermann, hablando del proverbio dice que el lugar original ciertamente no es la colección, especialmente en pueblos primitivos o que no saben leer, sino la vida. En ella, de hecho, se aprende cada día a sortear los peligros que nos acechan, a aprovechar toda ocasión oportuna, a utilizar debidamente el tiempo y nuestras cualidades, a descubrir el valor de las cosas, el sentido de los acontecimientos y de la vida misma. Todo esto y mucho más, con la experiencia queda para siempre grabado no en piedra o madera, sino en dichos fáciles y breves que el pueblo sabe apreciar y conservar. La vida, sin embargo, es un concepto y un campo muy amplio, por lo que los autores concretan más, al hablar del origen de la Sabiduría popular. El hogar familiar es el lugar primigenio don-

¹⁴ SCHÖKELL, Luis Alonso & VILCHEZ, J. *Proverbios* (Texto y Comentario). Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

¹⁵ RAD, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento (Volumen I)*. Sígueme, Salamanca 1978.

de nace y se desarrolla el individuo humano. Así también en el hogar tiene comienzo su adiestramiento en la vida, es decir, la sabiduría...”¹⁶.

Si realizamos una lectura detallada y seguida del libro, nos encontramos con propuestas prácticas ante la vida que tienen directamente su raíz en la vida cotidiana de los pobres, del pueblo, de la familia: “*escucha hijo mío la instrucción de tu padre y tu madre...*” La sabiduría no está encerrada en la corte, en palacios o en salones... la sabiduría circula libremente por la ciudad: *...clama por las calles, por las plazas alza su voz, llama en la esquina de las calles concurridas, a la entrada de las puertas de la ciudad...* (1,20-21).

Hay entonces una relación clara, innegable y dialéctica entre *Sabiduría* y *vida popular*. Cada una se alimenta de la otra constante y permanentemente, tal vez por esto mismo *la sabiduría* no se impone como *ley*. Es en este conjunto de tradiciones populares, donde nos encontramos con un canto a la mujer... a un tipo concreto de mujer. ¿Quién es ella? ¿Qué nos puede decir a nosotras en nuestro tema? Intentemos mirarla. Las invito a mirarla con *ojos nuevos* porque nuestra mirada a este texto, está viciada por siglos de interpretación patriarcal.

Este canto, aparece en continuidad con los consejos de una madre a su hijo. No hay nada en el texto que indique que *la emisora* del mensaje haya cambiado, se trata entonces de la visión de *una mujer* sobre su congénere ideal. Es necesario insistir, una vez más, que somos las mujeres las más capaces de vernos/descubrirnos y valorarnos a nosotras mismas. Se trata de una mujer que se registra como *valiosa*... por ello se compara con las piedras preciosas, por ello mismo se resalta el valor o la suerte de encontrarla. Su valor se define, no se pone en duda.

Ese valor, se despliega y abre inmediatamente en el poema, a partir de dos núcleos sémicos fundamentalmente:

- La mujer productora y administradora económica
- La mujer que vela por la vida y el bienestar de su unidad familiar.

Los v.13 al 19, nos dan una imagen de mujer recursiva que busca aquí y allá, trabaja con sus manos, se asesora e invierte... en últimas, la mujer que se levanta el dinero y vela porque no falte en la unidad familiar. No se trata de una imagen *convencional* en la que la mujer sólo trabaja en tejidos e hilados. El texto nos habla de importaciones, de plantíos, de compra y venta de terrenos... imágenes que vienen de una cultura agraria, pero que muestran una actividad económica que trasciende los límites de una *hacienda* pequeña. Es la mujer *economista* que prevé y en esa medida le gana la partida al futuro.

En los v.13 y 21, se nos muestra a la misma mujer atendiendo su casa y su familia, velando por el bienestar y la subsistencia. La mujer proveedora en cuya espalda reposa el conjunto de la vida cotidiana. Esa vida que es la que permite después cualquier otra actividad y/o posibilidad.

No pretendo desconocer que el texto habla en dos ocasiones de la gloria y descanso que para el marido supone esta mujer... La vida cotidiana de las mujeres israelitas -aún más de las del pueblo- está atravesada por la vida matrimonial. Una mujer sin hombre, en esta organización social patriarcal, no es afortunada, no es

¹⁶ SCHÖKELL, Luis Alonso & VILCHEZ, J. *Proverbios* (Texto y Comentario). Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

bendecida y por tanto no es digna de alabanza... Pero el poema, en su conjunto, logra *enfocar* claramente a la mujer por ella y en ella misma. Sus características, cualidades o virtudes surgen de ella con fuerza singular, no se las da su marido... el proceso es al contrario él se ve beneficiado por ella.

Si ponemos este texto en relación con el relato de *Rut*, encontramos otra cara de la misma moneda. En el poema se ha cantado a esta mujer en abstracto, en la historia de Rut se ha encarnado esa sabiduría y esa fortaleza femenina en un personaje concreto.

Rut asume el destino de su suegra, mujer sola y desamparada, y desde su capacidad de vida y de trabajo organiza la subsistencia de esta pequeña unidad familiar. No se trata de una mujer que tenga *hacienda*, no dispone de medios para invertir o comprar o plantar... Sólo cuenta con la fuerza de sus brazos, con su capacidad de entrega y de trabajo. Es en este contexto, que adquiere todo su sentido la palabra de Rut: “Iré donde tu vayas y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios. Moriré donde tu mueras y allí seré enterrada” (Rut 1,16).

Rut se desempeña entonces como una jornalera en el campo. Pasa el día recogiendo espigas, para alimentarse y alimentar a su anciana suegra viuda. Rut enfrenta el exilio, el desplazamiento, la pobreza, enfrenta los posibles decires o no decires del pueblo en el que vive, enfrenta las faenas reservadas a los hombres, el sol, el hambre, el frío, valientemente desarrolla la que considera su única posibilidad. No quiere convertirse en carga para nadie, tampoco puede o quiere permanecer ociosa. Asume entonces la tarea económica desde sus posibilidades: trabajar para otro.

Esta mujer es exaltada en el relato, a lo largo de la acción la narradora¹⁷ cuida muy bien de explicarnos que la protagonista es premiada. Doblemente premiada: tiene un marido rico que la va a proteger y tiene un hijo que va a consolar su vejez y la de Nohemí. Podemos imaginarnos el futuro de Rut, ya poseedora de una *hacienda*... será como el de la mujer valiosa de la que nos habla *Proverbios*. Podemos concluir que quien cantó a la *mujer fuerte* en el poema que miramos, tenía en su horizonte algunas mujeres como Rut.

La mujer popular (Algunas conclusiones)

Ahora cualquiera de ustedes - que me escucha o me lee - puede sacar más fácilmente que yo, las conclusiones. La mayoría de mujeres que habitan nuestros barrios son también *estas mujeres valiosas* de las que nos hablan los textos bíblicos. Mujeres víctimas del desplazamiento y el abandono, mujeres capaces de jugarse su vida, su tiempo, su salud, su cuerpo para lograr la vida y el bienestar para los suyos.

Cualquiera de nuestras mujeres populares “*Se levanta antes de que amanezca y trabaja hasta tarde...*” (Prov 31,15 y 18), para proveer de vida y posibilidades a sus hijos/as a sus compañeros, a sus padres. A ninguna de ellas se le pasa por la cabeza *rendirse ante la evidencia* o asumir como imposible lo que para nuestras racionalidades occidentales resultaría imposible.

¹⁷ En la Teoría y Crítica Literaria, se da por supuesto siempre que en los relatos hay *narradores* (en masculino), yo considero que esto hay que cuestionarlo, sólo una *voz narrativa femenina* puede explicar algunos aspectos y sentires de la vida de las mujeres.

Volvamos a leer a Ivone Gebara: (las mujeres pobres tienen poder) “poder como capacidad de encontrar nuevas formas de organización con vistas a una vida cualitativamente mejor: grupos artesanales, cooperativas, pequeños comercios, etc. Todo eso es poder como capacidad de vivir, como posibilidad de transformación, aunque a un nivel bastante limitado y no revolucionario según nuestras teorías”¹⁸.

Esto nos sitúa en el inicio de estas reflexiones: El neoliberalismo echa sobre la espalda de las mujeres su carga de explotación y exclusión... pero por eso mismo las mujeres adquieren nueva fuerza en el diseño y práctica de sus estrategias de sobrevivencia. Los barrios populares en esta época de hundimiento y escasez, multiplican sus redes de solidaridad y se llenan de pequeños espacios en los que las mujeres buscan los mínimos recursos para sobrevivir.

La globalización y el neoliberalismo pretenden acabar con la vida de los pobres, de los excluidos... Los poderosos de la tierra quieren el mundo sólo para ellos... Pero no han contado con la *mujer fuerte*, que desde cada esquina y cada rincón del planeta, desde cada barrio popular de las ciudades globalizadas, les va a hacer frente y va a defender su derecho y el de su familia a habitar en esta tierra iluminada en las noches por la luna, símbolo ancestral del poder vitalizador de las mujeres.

Creo que Fray Luis de León, cuando escribió su *Perfecta casada* e interpretó el poema de Proverbios, no había tenido nunca la suerte de pasearse por nuestros barrios, ni había conocido de cerca a ninguna mujer de las que habitan las ciudades de América Latina, Asia o África.

Carmiña Navia Velasco

Apartado Aéreo 25152

Cali

Colombia

cnaviav@emcali.net.co

¹⁸ GEBARA, Ivone. Levántate y anda, algunos aspectos del caminar de la mujer en América Latina. Ediciones Dabar, Méjico 1995.

ESPACIO Y TIEMPO PARA UNA UNCIÓN

Estudio del tiempo y del espacio para un análisis narrativo¹ de Marcos 14,3-9

Resumen

Las narraciones nos invitan a sumergirnos en un mundo virtual, casi mágico, creado a partir del sentido y el orden de las palabras. Como los hilos de una trama, cada una de ellas hace al todo del tejido. Por eso, se puede decir, que en una narración el sentido es producido por los diferentes diseños que dibujan las palabras.

Abstract

Narratives invite us to submerge ourselves in a virtual world, an almost magical one, created from the meaning and order of the words. Like threads of warp and woof, each of them is necessary to make up the whole piece of cloth. For this reason one can say that in a narrative the meaning is produced by the different designs that are traced by the words.

*“¡Logre yo hacer tu nombre memorable por todas las generaciones,
y los pueblos te alaben por los siglos de los siglos!”
Salmo 45,18*

Introducción

Los estudios sincrónicos y en particular el análisis narratológico van acercando a la lectura bíblica nuevas herramientas que nos permiten desentrañar el mensaje de los textos. En muchas experiencias de lectura popular de la Biblia, con mujeres, he constatado que dichos métodos parecen responder a las nuevas búsquedas de las lectoras. En textos de carácter narrativo, el primer encuentro entre el relato y sus lectoras desencadena curiosidad, atracción, intriga; a partir del primer sondeo se crea un espacio para “saborear” la lectura. Gusto por buscar y placer por hallar sentidos. Juego de destejer la lectura y tejer el sentido. Sorpresa de narrar y descubrirnos narradas.

¹ El análisis narrativo estudia el modo cómo se cuenta una historia a fin de implicar al lector en el “mundo del relato” y en su sistema de valores (cfr. PCB *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Ed. San Pablo. Buenos Aires, 1993, p.42).

En la dinámica de este tipo de lecturas los cuerpos de las mujeres frecuentemente sienten con los cuerpos del relato. Este ha sido el caso de una experiencia de lectura de la unción en Betania en el evangelio de Marcos. Si bien son numerosos los comentarios que hay sobre este texto, no obstante, la riqueza de las intuiciones suscitadas en un grupo de mujeres, me despertó la inquietud por bucear aún más en él.

El presente artículo será simplemente un acercamiento a la comprensión y fundamentación de tales intuiciones.

Qué es ungir

Para “saber saboreando” creamos un tiempo y un espacio para ungir y ser ungidas; de éste modo, nuestra comprensión fue más allá de la lectura.

Descubrimos que en una unción hay aproximación; se ve de cerca, se siente el calor de los cuerpos, hay roces y contacto, se perciben olores, se intuyen movimientos y gestos; un cuerpo se entrega al otro; puede haber palabras, pero si hay silencio, habla la respiración. Una unción es ante todo un encuentro que dice intimidad a los sentidos.

El óleo, elemento suave, perfumado, tibio, espeso, valioso, aporta su sentido a la acción. La unción requiere detenimiento, paciencia, penetración. Es agradable, da vigor, contagia dulzura, vivifica, relaja y a la vez excita.

La persona ungida se siente privilegiada, acariciada, atendida, amada. La persona que unge siente que su acción es totalmente para la otra; por eso puede, por medio de la unción, comunicar muchas cosas.

Ungiéndonos unas a otras comprendimos además los muchos sentidos que tienen las unciones narradas en la Biblia.

La unción en Betania

Ahora bien, en la narración de la unción en Betania del evangelio de Marcos, el encuentro de ungimiento que se da entre la mujer y Jesús es enmarcado en un contexto de tiempo y espacio particulares. Los datos que nos ofrece el redactor contribuyen a una función interpretativa de la misma acción. Toda narrativa es una construcción interpretativa para construir sentidos. Hay un tiempo y un lugar para cada cosa, un cuándo y un dónde que aportan a su sentido.

El relato abre de forma enigmática la sección de la pasión en el mencionado evangelio: una mujer irrumpe en el escenario de la acción y, ungiendo a Jesús, inaugura los preliminares de su anunciada muerte. La acción de la mujer recibe una valoración de parte de Jesús tan enigmática como aquella misma, preanunciando que su memoria será obligada dondequiera que se predique el Evangelio.

La conocida escena (una mujer, una unción, una discusión, las aclaraciones de Jesús), aparece con ciertas variaciones en los cuatro evangelios. En cada una de ellas las palabras de Jesús develan el sentido de la acción y rehabilitan a la protagonista.

La mayoría de los personajes son mencionados con nombre propio, ella no. La tradición la ha confundido con una pecadora pública o con María de Betania.

Unción y unciones

Encontramos pasajes paralelos en los otros tres evangelios, si bien con diferencias notables.

El más cercano a la versión de Marcos es la de Mateo 26,6-13, que parece usar a aquel como fuente. El mismo introduce modificaciones que hablan del desarrollo de esta tradición de la unción de Jesús en Betania por una mujer desconocida en el marco de la pasión y resurrección.

En la versión de Juan, la similitud es algo más lejana, aunque también reflejarían el desarrollo secundario de la tradición sobre esta unción en Betania. Juan menciona a Judas; dice que la mujer era María, la hermana de Marta y de Lázaro; y que ésta ungió los pies de Jesús secándose los con sus cabellos. El suceso acontece “*seis días antes de la pascua*” (12,1).

Para Lucas se trata de una pecadora de ese pueblo que logra con el gesto el perdón de Jesús. El suceso está totalmente desvinculado de la pasión. Entre Mc 14 y Lc 7 no existiría relación histórico-tradicional alguna. El único elemento coincidente, que podemos señalar con sorpresa, es el nombre del anfitrión, Simón, aunque en Lucas es un fariseo y en Marcos es caracterizado como Simón, el leproso.

La versión de Mateo tiene una dependencia clara de la Marcos y es, por lo tanto, secundaria. Mateo omite *pistikes* (Mc 14,3), el frasco roto, el precio del perfume, la expresión difícil “*y estaban irritados contra ella*” y las frases “*y cuando queráis podéis socorrerles*” y “*ella ha hecho lo que podía*”; Mateo refunde además la frase de Marcos “*se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura*” escribiendo “*y ella, al echar ese perfume sobre mi cuerpo, lo ha hecho para prepararme para la sepultura*” (26,12). Todas estas modificaciones ponen de relieve la mayor originalidad de Marcos.

Palabras para una unción

Considerando los indicios del lenguaje reconocibles literariamente como *signos de división*, que ordenan sus partes, las relacionan entre sí, determinan su distribución y ordenación, se pueden ver en el texto “a grosso modo” tres grandes partes:

- v.1-2: “faltaban dos días para la fiesta de la pascua y la fiesta de los panes ácidos”
(Hay cambio de actores y de escenario. Se introduce un nuevo motivo, la unción.)
- v.3-9: “estando en Betania...” v.3 la acción de una mujer
v.4-5 objeción de algunos presentes
v.6-8 Jesús resuelve la objeción
v.9 afirmación rotunda
(cierre del motivo y de la escena; nuevo cambio de actores y escenario)
- v 10-11: “Judas Iscariote...”

La segunda parte, “unción en Betania” constituye una unidad. La misma consta de cuatro pasos, marcados en el texto griego por medio de la preposición “*de*”, de manera que al interior de ella se dan cuatro secciones, según se indica en el esquema. Esta subunidad se halla enmarcada por la determinación de darle muerte a Jesús por parte del grupo dirigente de Jerusalén (primera parte), la cual se concreta con la traición de Judas (tercera parte). Todo esto constituye la estructura narrativa de la sección.²

Es decir, que es posible considerar como contexto general la unidad mayor de 14,1-11, distinguiendo la homogeneidad de v.3-9.

Una isotopía socioeconómica atraviesa el lenguaje de toda la sección, configurando por lo menos dos proyectos pragmáticos: el de la mujer y el del resto del auditorio

El dinero, relacionado con la “comprada” traición de Judas, y con la preocupación de los (discípulos³) presentes por el “desperdicio” de un bálsamo tan caro (trescientos denarios = jornal de un año de trabajo), se contrasta con el desinterés y la dedicación del gesto de la mujer desconocida, para ungir a Jesús. El sentido que Jesús da a esta acción, llamada “buena obra” hace que la memoria que ha de hacerse de esta mujer quede definitivamente unida a la proclamación de la Buena Nueva en consonancia con su sentido más profundo: *la gratuidad*.

Palabras con historia

Este pasaje y los versículos de Mc 14,12-16 podrían relacionarse con un ciclo de tradición unido a Betania (cf. Mc 11,11-19). Por su contenido y su localización, Gnilka⁴ reconoce en la unción de Marcos una tradición cristiana judeo-palestinese, con un posible origen en Betania.

Si consideramos los v.8 y 9 como redaccionales, se podría decir que el v.8 vincula el relato de la unción a la tradición de la pasión y el v.9 vincula el relato a la tradición de la misión y predicación.

Asimismo, el relato dedica gran parte al tema “*los pobres*”, que bien se puede relacionar con la tradición de la fiesta de la pascua, puesto que, según la costumbre judía, esta fiesta ofrecía ocasión especial para ejercer la caridad. Los relatos de pasión constituyen una tradición propiamente dicha, sino tal vez la única tradición originalmente cristiana. Pesch⁵ y otros autores consideran que la versión marcana del relato que incluye la unción en Betania como antesala de la pasión, constituye un conjunto narrativo en la tradición preevangélica heredada por el escritor final y que no sufrió cambio redaccional alguno.

² Lentzen-Deis, F. y otros. *Avances metodológicos de la exégesis para la praxis de hoy*. Bogotá. Ed. Paulinas. 1990, p.26-27.

³ Para el v.4a, la crítica textual aporta algunas variantes entre los manuscritos, de entre las cuales, la más llamativa es la que agrega “*de los discípulos*” como aclaratorio de “*había algunos*”. Se trata del mayúsculo W, washingtoniano del siglo V, y algunas familias de menores. Los mayúsculos D junto con algunos menores construyen la frase del siguiente modo: “*un discípulo suyo que llegó y dijo...*”

⁴ Gnilka, Joachim. *El Evangelio según Marcos*. vol.2, Ed. Sígueme. Salamanca. 1986.

⁵ Pesch, R. *Il vangelo di Marco II*. Brescia. 1982.

Palabras que se traman en la urdimbre

Así como se traman los hilos en la urdimbre, el redactor del evangelio retoma en los primeros versículos de éste capítulo, un hilo narrativo abandonado en el capítulo 11.

En Mc 14,1-2 aparece el mismo grupo de adversarios que había aparecido en 11,18: sumos sacerdotes y escribas. El relator había expuesto ya que éstos buscaban la manera de cómo podrían matarle a Jesús. En el capítulo 14 continúa este motivo. Además, la indicación temporal “*dos días*” continúa la periodización de 11,11.12.20.

A continuación de 14,2 el redactor intercala la perícopa de la unción en Betania. De éste modo, vincula directa e intencionalmente la acción de la mujer, con el relato de la pasión.

Esta vinculación está en función del equilibrio que el redactor del evangelio de Marcos ha querido dar a su relato de pasión. Por lo tanto, es necesario ver en qué consiste y cómo se sostiene tal vinculación y equilibrio en la totalidad del relato. La pregunta a responder aquí será ¿por qué Marcos ubica el relato de la unción en Betania en relación directa con la pasión?

Mirando en panorámica los capítulos que recorren la pasión (caps. 14-16), podemos ver con claridad que al comienzo y al final se encuentra el interés por el tema de la unción a Jesús por manos de mujer, concretada en la apertura de 14,3 y frustrada como propósito en 16,1. Ambas unidades funcionan como “marco estructural” del relato de la pasión.

Conviene señalar en este momento el posible artificio de la construcción aludida ya que ambos relatos hablan de “unción” pero con diferentes términos, veámoslo:

- En el capítulo 14 el término allí usado se traduce como *perfume ó unguento*, mientras que en el 16 el relato usa otra palabra que se traduce como *aromas*.
- Para indicar la acción de ungir, en el capítulo 14 emplea el verbo derivado del sustantivo que usó antes, es entonces, *perfumar, ungir*; en el capítulo 16 emplea otro verbo que no tiene relación con el sustantivo y que podría traducirse como *ungir o untar para el combate*.
- En el capítulo 14 Jesús se refiere a la sepultura –sepelio- con un término que no aparece en el capítulo 16.
- A pesar de todas estas diferencias, los dos textos coinciden en el término que usan para referirse a la *memoria*, que en el capítulo 14 queda unida a la acción de la mujer y en el 16, al lugar donde había sido puesto el cuerpo de Jesús, la tumba, que será hallada vacía.

El término referido a la *memoria* pues puede considerarse como un “puente” entre ambos paradigmas, que responden aparentemente a diferentes manos, pero que el redactor final los vinculó indefectiblemente. Este dato reforzaría mucho más la relevancia teológica que se quiere resaltar en nuestra perícopa.

Espacio y tiempo para una unción

La unidad de la unción en Betania introduce una sección muy particular en el todo de la obra de Marcos, que es la pasión.

Considerar el criterio espacial y temporal de estructuración, nos permitiría hablar de nuestra sección como parte del *ministerio de Jesús en Jerusalén durante su última semana de vida*, que se inicia en 11,1⁶. Según este criterio, se trataría de la última y definitiva visita de Jesús a ésta ciudad.

La misma está enmarcada en *una semana* de la cual las tres primeras jornadas transcurren cada una entre Jerusalén-templo, donde Jesús pasa el día, y Betania, donde pasa la noche:

- 11,1-11 primer día (v.11a templo/ v.11b Betania)
- 11,12-19 segundo día (v.15 templo/ v.19 sale de la ciudad)
- 11,20-14,11 tercer día (11,27 templo/ 14,3 Betania)

En cada visita al templo, el relato presenta la trama de la confabulación (desde 11,18 sumos sacerdotes y escribas) que va creciendo contra Jesús mediante varias controversias con las principales autoridades del templo:

- **a.** 11,18 sumos sacerdotes y escribas buscaban cómo podían matarle
 - primera controversia: 11,27 con sumos sacerdotes, escribas y ancianos
 - segunda controversia: 12,13 con fariseos y herodianos
 - tercera controversia: 12,18 con saduceos
 - cuarta controversia: 12,28 con un escriba
- **a'** 14,1 sumos sacerdotes y escribas buscaban cómo prenderle con engaño y matarle.
Judas, el traidor, será la “pieza que faltaba” en el mecanismo de la confabulación

Desde el cuarto día, los sucesos se desarrollan en Jerusalén hasta completar claramente la semana:

- 14,12ss cuarto día
- 15,1ss quinto día: juicio y crucifixión; muerte y sepultura
- (sábado) sexto día
- 16,1ss “pasado el sábado...” séptimo día: Las mujeres en el sepulcro reciben el anuncio de la resurrección

La “unción en Betania” ocurre pues para el redactor, durante la última noche del triduo de jornadas Jerusalén-Betania. La perícopa cierra el triduo y prepara al lector para introducirse al desenlace final de la narración.

⁶ Gnllka propone un esquema del evangelio dividido en seis partes, de las cuales las dos últimas podrían considerarse como paralelas a las que yo considero: actuación de Jesús en Jerusalén (11,1ss) y la pasión (14,1ss). El autor reconoce que las delimitaciones son a veces difíciles e imprecisas obedeciendo a los diversos criterios con que se efectúan. Cfr. Gnllka, J. *El evangelio según san Marcos*. Ed. Sígueme. Salamanca 1992, vol.1.

En la periodización de Gnilka para esta semana, hay una variante, ya que según él, el cuarto día comienza en 14,1-11, le siguen el quinto día, 14,12ss; sexto día, 15,1-47; séptimo día, sábado; octavo día, 16,2. De aquí se derivará que considere que la cena en Betania ocurre en día miércoles.

Varios elementos se introducen en esta perícopa y desde aquí irán haciendo eco en la pupila y el oído del lector. Estas percepciones nos conducen al análisis semántico de los términos. Los mismos irán construyendo el sentido que recorre la unidad.

Palabras que tejen sentidos

A continuación tomaré en cuenta los conceptos más relevantes referidos más precisamente al tiempo y al espacio y que a mi entender colaboran mucho en la construcción del significado en el pasaje.

a) *Un tiempo*

En la unidad de Mc 14,3-9 no hay alusiones temporales. No obstante, el dato sobre el contexto temporal lo trae Mc 14, v.1 y v.12. De este modo la unidad mencionada queda enmarcada en esta referencia temporal directa vinculada a la pascua.

La fiesta:

La fiesta de “la pascua” comenzaba en Jerusalén a la puesta del sol del día 14 del mes de *abib* o de las espigas, llamado nisán después del exilio, plenilunio del equinoccio de primavera, con la degollación de los corderos en el templo; el banquete pascual señalaba el comienzo del 15 de nisán. Era la más importante de las tres fiestas que estaba obligado a observar todo judío varón una vez cumplidos los doce años de edad (Ex 23,14-17). Le seguía la fiesta del mazzot, “los ácidos”, los siete días que van del 15 al 21 de nisán (cfr Lv 23,5-6).

Los días:

Literalmente “*era [la pascua y los ácidos] después de dos días*”. Es una expresión ambigua ya que por un lado puede entenderse que aún faltaban dos días para la pascua, mientras que por otro lado, puede entenderse que alude al día siguiente (apoyándonos en Mc 8,31, donde “*después de tres días*” significa del viernes al domingo, contando los dos días extremos).

Sin embargo, sin negar la ambigüedad del complemento circunstancial de tiempo, en el esquema temporal y teológico de Marcos (recordar lo dicho sobre el esquema semanal de ésta última visita de Jesús a Jerusalén) parece no haber la posibilidad de otra cena entre la de Betania y la pascual. Por lo tanto, redaccionalmente la unción en Betania podría haber tenido lugar la noche previa a la cena pascual.

Gnilka opina que habría ocurrido en la noche del miércoles (cuarto día de su semana), guiándose por el dato de v 15,42 donde interpreta que Jesús muere en día viernes a lo cual agrega que Marcos estaría guiándose por la concepción griega de los días y las semanas, lo cual implica que el día comenzaba con la salida del sol y no con el atardecer de la víspera, como consideraban los judíos. Por lo tanto, la fiesta de la pascua comienza ya en jueves (14,12).

Se ha anticipado:

Jesús ve en la acción de la mujer un homenaje anticipado a su cadáver. Este acto salvará la ausencia del ritual judío de embalsamamiento efectivo de Jesús, del cual nada se menciona en el pasaje de la sepultura (cfr. 15,42ss) en ninguno de los sinópticos, a diferencia de Juan 19,38ss que explicitará claramente el embalsamamiento realizado al momento de la sepultura.

La obra de la mujer no tiene la finalidad de ungir a Jesús para la sepultura, aunque él lo interpreta en este sentido. La unción se anticipó ya que será omitida en el momento de la sepultura y frustrada a causa de la resurrección. En la comprensión de Jesús es una acción profética, develada por él mismo.

Podemos señalar que la alusión más reiterada va dirigida a la mujer (v.3.5.6.9). Su accionar ha causado escándalo entre los presentes, quienes sólo ven un derroche inútil. Jesús en cambio ve una obra buena realizada en él y a la vez revela el sentido más profundo de la unción, el anticipo de su muerte. El texto nada dice de las motivaciones que la mujer daba a su gesto. Las palabras de Jesús develan las intenciones del corazón de ella. Su accionar es profético, se anticipa, devela, descubre el significado de las circunstancias. Sin apelar a las palabras se gana el mérito de la memoria de Dios y de los hombres.

Se hablará en memoria de ella:

Constituye el objeto y contenido directo de la profecía introducida por el “*Amén...*” ¿cuándo y quién hablará de ella? En un sentido apocalíptico, puede referirse a la memoria de Dios para el momento del juicio final, proclamada por los ángeles de la gloria de Dios o por el mismo Dios (cf. Ap 14,6). Pero la forma redaccional con que Marcos completa la frase le da a ésta memoria la especificidad de una memoria unida a la predicación misionera del Evangelio. Es una memoria hecha primero por Dios y en consecuencia obligatoria para los mismos hombres, quienes habían reprochado la acción de ésta mujer.

Al mismo tiempo la significatividad cristológica del suceso memorado lo une indefectiblemente a la memoria de la muerte y resurrección del Señor, del Evangelio mismo. He aquí el sentido que el mismo Jesús revela para todos los presentes y para todos los lectores de la obra de Marcos.

b) Un lugar

La aldea:

Betania es una aldea apartada de Jerusalén, aunque unida por un camino, kilómetro y medio hacia el este, justo frente al Monte de los Olivos. Quince estadios cerca de Jerusalén (Jn 11,18), la palabra puede traducirse por “casa de dátiles”, de hecho, la zona era conocida por la profusión de palmeras, junto con los olivos y las higueras (Betfagé).

Durante las fiestas, la ciudad de Jerusalén se llenaba de peregrinos. La ciudad ofrecía suficiente albergue aunque siempre era desbordado en los días de la pascua. Las localidades vecinas, como son Betania y Betfagé ofrecían alojamiento a los extranjeros. Tal parece ser el caso de Jesús y sus discípulos en Betania para tal ocasión, de lo cual puede suponerse que el campamento de los peregrinos galileos se hallaba situado al este de la ciudad.

Los asistentes a la fiesta de la pascua estaban obligados a pasar en Jerusalén la noche pascual (14 al 15 de nisán). La ciudad propiamente dicha no podía cobijar la multitud de peregrinos. Como solución se ampliaba el recinto de Jerusalén tanto que hasta incluso comprendía el Monte de los Olivos, Betfagé, no así Betania. Como vimos, durante la semana de la fiesta, Jesús y sus discípulos se alojaron en Betania, donde pasaban la noche pero se trasladaban durante el día a la ciudad de Jerusalén. Pero, Jesús enviará a dos discípulos a preparar la pascua en un lugar ubicado “en la ciudad” (Mc 14,3) ya que no se debía abandonar el perímetro de la Gran Jerusalén la noche pascual.⁷

Es de notar la localización exacta (Betania), rasgo típico en el relato de la pasión de Marcos, así como la alusión a la casa de “Simón el leproso”.

Podemos recordar en este momento que el nombre de “Betania” (Beth-’aní), puede traducirse literalmente como “casa del afligido” ó “casa del pobre” (del humillado, del oprimido).

El eco del nombre recuerda la recomendación de Dt 15,1-11, la cual en el v.4 dice “*no debe haber pobres (’aní) mientras Yahveh te dé prosperidad*”. Este ‘aní es diferente del ‘ebión de Dt 15,11 que se traduciría como *necesitado, desgraciado* (el ciego, el enfermo, la viuda, el huérfano) con el cual han de practicarse las buenas obras, ya que nunca faltarán estos desgraciados en la comunidad

La casa: ¿qué significa esta mención en la versión de Marcos? Luego de precisar el lugar topográfico, la ciudad de Betania, hay una nueva precisión de lugar, la casa. Para este procedimiento el redactor recurre al circunstancial. El espacio sufre un desplazamiento que se da por especificaciones progresivas: de lo más amplio (Betania) a lo más restringido (la casa de Simón), del espacio exterior al espacio interior. Esta es una estrategia narrativa propia de Marcos: hay una progresión en dos etapas, con la mención de una misma realidad en dos momentos sucesivos, en los que el segundo normalmente precisa y concreta al primero y contiene el elemento más significativo de los dos. En nuestro caso, por tanto, el espacio más concreto y significativo es *en la casa de Simón el leproso*.⁸

La mesa: *estando él sentado a la mesa*, dice el texto, y hay que señalar que es raro el uso de éste segundo genitivo absoluto en el relato, con el mismo sujeto repetido y sin nexo alguno. Se propone la idea de que Marcos intercaló el primer genitivo absoluto “*estando él en Betania...*” en un relato que comenzaba originalmente así: “(y) *estando él sentado a la mesa...*”

La situación es una comida, a la cual Jesús y otros han sido invitados. El término que alude a la postura de Jesús, *reclinado a la mesa*, habla de una postura típica de un banquete con cierta solemnidad⁹, del cual Jesús es el centro. El clima es privado, íntimo. Hay una cercanía de la fiesta de la pascua pero la escena se ha alejado de ese escenario diciendo que aún faltaban dos días. Este clima privado se rompe cuando la mujer, que no ha sido invitada a este espacio y que proviene del espacio público irrumpe en la escena. El marco narrativo ha preparado suficientemente el escenario que ha partir de esta irrupción traerá indignación, desconcierto y desorientación en los presentes.

⁷ Jeremías, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Ed. Cristiandad. Madrid. 1977, p.78-79.

⁸ Navarro Puerto, M. *Ungido para la vida*. Editorial Verbo Divino. Navarra 1999, p.25.

⁹ Navarro Puerto, M. op.cit. p.29.

Dondequiera que se predique el Evangelio, en el mundo entero: roto el clima de intimidad, la acción de la mujer ha desencadenado una discusión en los presentes. Su actuación merece una valoración de parte de Jesús que se proyecta a un espacio no delimitado, totalmente público, totalmente abierto. Es el espacio de la predicación del Evangelio. Podemos decir que de alguna manera, la narración está superando intencionalmente la precisión que había cuidado al mencionar Betania, la casa, la mesa.

La acción que tiene lugar entre el v.3 y el v.9 hace posibles unas sustituciones: la voz del narrador es sustituida por la palabra de Jesús; el mundo entero sustituirá a Betania; cualquier lugar del mundo en que se predique el Evangelio sustituirá a la casa de Simón; el Evangelio, estará en el lugar dejado por el cuerpo ausente de Jesús.¹⁰

Las acciones que se desarrollan en esta unidad introducen al significado de la muerte y resurrección de Jesús. Nos encontramos a las puertas del centro del drama. La acción de la mujer que unge a Jesús está revelando las intenciones del autor. Y queda debidamente confirmado con las palabras mismas de Jesús, las cuales son pronunciadas en un tono de sentencia célebre (*amén, amén...*).

La extraña que unge a Jesús irá asumiendo los rostros de las mujeres al pie de la cruz, de las que “le *seguían* y le *servían* cuando estaba en Galilea y otras muchas que habían *subido* con él a Jerusalén” (15,40-41), de las mujeres que veían dónde ponían el cuerpo del maestro, de las mujeres que finalmente son las primeras que reciben la Buena Noticia de la resurrección. Ellas ya tienen nombres, son las discípulas fieles del maestro, que le siguieron, le sirvieron y subieron hasta la cruz, que no lo abandonaron en la hora decisiva.

Lamentablemente las últimas palabras del evangelio se desdibujan, se pierden, se invisibilizan, se silencian (16,8). Los lectores de la última hora se inquietan. ¿Es éste el final que el autor quiso dejarnos? Nuevamente una enigmática sombra recorre el escenario y cierra el telón ¿Será una invitación a continuar nosotras la escena, aquí y ahora?

Sandra Nancy Mansilla
Santiago del Estero 1755
P.B. “D” (1136)
Buenos Aires
Argentina
pablosandra@infovia.com.ar

¹⁰ Navarro Puerto, M. op.cit. p.31.

LEYES Y RELACIONES DE GÉNERO

Notas sobre Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,12-18

Resumen

El artículo busca analizar las relaciones sociales y de género detrás de textos legales de la Biblia hebrea, enfocando de modo especial sobre Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,12-18. Después de una ubicación histórica de los respectivos códigos de leyes de que hacen parte, se subraya que hay un desarrollo desde un texto a otro, en el sentido de proponer o reflejar una mejoría relativa en la situación de las mujeres dentro de las relaciones sociales y de género en ese período de la historia del antiguo Israel.

Abstract

The article seeks to analyze the social and gender relations which lie behind legal texts in the Hebrew Bible, focusing especially on Exodus 21,2-11 and Deuteronomy 15,12-18. After placing in history the respective law codes to which they belong, it points out that there is a development from one text to the other, in the sense of proposing or reflecting on the situation of women within the social and gender relations which existed in this period in the history of ancient Israel.

Introducción

Las leyes revelan relaciones sociales dominantes en una sociedad determinada. Reflejan también reivindicaciones y proyecciones de determinados grupos de dicha constelación social. Las leyes no pueden ser simplemente identificadas o equiparadas con la realidad social. Avances o retrocesos dentro de la legislación, sin embargo, indican en general posibles cambios en las propias relaciones sociales dadas.

Lo mismo sucede también en la legislación bíblica.

Queremos aquí enfocar sobre dos textos legislativos de la Biblia hebrea donde se puede todavía percibir y/o reconstruir las relaciones sociales y de poder por detrás de las leyes, y también las relaciones de género. Los textos que serán analizados brevemente bajo la perspectiva de las relaciones de género están tomados de dos códigos de la Torá hebrea: el Código de la Alianza y el Código Deuteronomico. Se trata de Éxodo 21,2-11 y Deuteronomio 15,12-18, que se refieren a la ley de liberación de esclavos y esclavas en el séptimo año, llamado “año sabático”. Al leer los textos de modo comparativo, la lectora o el lector atentos han de percibir inme-

diatamente que en tales leyes hay dispositivos legales diferentes en lo que hace a la posibilidad de liberación de hombres y de mujeres. Importa aquí desatar los problemas y las relaciones que están detrás de los textos.

Problemas de fondo

Según ya procuramos demostrar en otras publicaciones, el problema de fondo de ambos textos son las intrincadas relaciones originales por cuestiones de deudas económicas¹. Tales relaciones de deudas entre hebreos, lo mismo que las exigencias del estado tributario, están también por detrás de otros textos de la Biblia, donde se tematiza sobre el empobrecimiento y la esclavización de personas².

Diversos estudios han demostrado que en la sociedad del antiguo Israel hubo un incremento de los conflictos sociales desde la instalación de un gobierno central monárquico, a partir del siglo X a.C. Tales conflictos, profundizados por las crecientes exigencias de la estructura monárquica tributaria (cf. 1 R 12,1-15) y por nuevos desarrollos económicos, eclosionaron de forma masiva sobre todo en el siglo VIII, teniendo en las críticas de profetas como Amós, Miqueas y también Isaías, el canal de expresión de los dolores del pueblo campesino en Israel y Judá³. En este momento histórico tenemos claramente tanto en Israel (el norte) como en Judá (el sur) tres niveles de relaciones donde se reproduce la lógica de la sujeción: a) la dominación externa de los asirios, la potencia extranjera de turno; b) la ganancia desenfrenada de la propia élite (ancianos, funcionarios, etc.) dentro de Israel y Judá (cf. Is 3,13-15; 10,1-3, etc.); c) la participación “oportunista” de gente del propio pueblo, que busca sacar su provecho a través de préstamos con intereses exorbitantes y debilitamiento de relaciones de solidaridad en el nivel de aldea o ciudad⁴. El proceso social en desarrollo en este período desemboca en una concentración creciente de las riquezas en las manos de algunos clanes israelitas y en la exclusión de muchas otras familias del seno de la comunidad libre del pueblo de Israel (cf. Is 5,8; Mi 2,1-5), otrora liberado por Dios-Yhwh de los grillos de la sumisión faraónica.

Los dolores sociales de este proceso, especialmente el del endeudamiento, son cargados por las familias campesinas empobrecidas del campo. Se da una lógica consecuente en la espiral que lleva las familias libres a la esclavitud y a la pérdida consecuente de libertad y ciudadanía. En general todo comienza con alguna “urgencia social”, sea un tributo a pagar, una catástrofe natural que afecta a la cosecha, o una enfermedad o muerte en la familia. La crisis de la pobreza golpea en la puerta. Para sobrevivir al momento de crisis es necesario apelar a la solidaridad clánica o someterse a las duras reglas de las transacciones de deudas. Estas últimas deben de haber marcado el día a día de mucha gente en Israel / Judá. Al no poder pagar las

¹ Cf. Haroldo Reimer, “Um tempo de graça para recomeçar. O ano sabático em Êxodo 21,2-11 e Deuteronomio 15,1-18”: *RIBLA* 33 (1999:2) 33-50. Ver también Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer, *Tempos de graça - O jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*, São Leopoldo / São Paulo, CEBI / Paulus / Sinodal, 1999, esp. 57-90.

² Cf. Hab 2,6-7; Lv 25, 39-55; Pr 22,7 etc.

³ Cf. aquí los textos “clásicos” de estos profetas en lo que atañe a su crítica social y económica: Am 2,6-8; 3,10-12; 5,10-12; 8,4-7; Mi 2,1-5; 3,1-4.9-12; Is 3,13-15; 5,8-10; 10,1-3.

⁴ Cf. al respecto Haroldo Reimer, “Agentes e mecanismos de opressão e exploração em Amós”: *RIBLA* 12 (1992) 51-60.

deudas, sobrecargadas a veces con tasas de interés de 30 a 60% al año, él o la responsable por la unidad familiar debe “vender” / “entregar” algo o alguien al acreedor, pudiendo ser hijo o hija (cf. 2 R 4,1). Si ello no satisface la voracidad del acreedor, el próximo paso es “entregar” la mujer y, finalmente, a sí mismo como pago de la deuda. En este caso, se extingue una “casa”, pasando el lote de tierra con la familia a manos de otro hebreo más rico. Con esto, la base de producción de éste queda substancialmente incrementada (más tierra y más gente para trabajar / producir), ahondando todavía más el abismo social. No podemos olvidar que todo este proceso estaba, sin duda alguna, permeado por “chicanas” de los hebreos fuertes y ricos (cf. Am 8,4-7), ligados o no a la estructura social.

Este proceso social es el trasfondo de la actuación de los profetas y círculos proféticos en estos tiempos convulsionados del siglo VIII a.C. Lo es también de muchas leyes y sobre todo de los “códigos” legales de Israel / Judá que tuvieron su origen en este período o que recibieron aquí validez comprometedora para todo el pueblo.

Función de los códigos de leyes

Según nuestro modo de entender, tanto el Código de la Alianza (Ex 20,22-23,19) cuanto el Código Deuteronomico (Dt 12-26) buscan reglamentar aquellas relaciones conflictivas arriba señaladas dentro de la sociedad del antiguo Israel. El hecho de que la base social de las leyes sea conflictivo, otorga a los códigos su carácter conflictivo o contradictorio.

Es cierto que las leyes aisladas o pequeños conjuntos de leyes dentro de estos códigos tienen una historia de transmisión más larga y compleja. Hasta podemos concordar con Carlos Mesters cuando dice que “la *simiente* de gran parte de estos textos, sobre todo de las leyes, debe ser situada en la época pre-estatal”⁵. Eso vale para leyes aisladas, sin embargo, el código o los códigos mencionados tienen un momento originario más específico y tardío. Es característico de un código (*codex*) de leyes el ser promulgado en un momento histórico determinado, aunque dentro de él mismo haya leyes y formulaciones de épocas y lugares diferentes y hasta de actores sociales diferentes. Vale ello tanto para “códigos” del antiguo Oriente, como por ejemplo el de Hammurabi, cuanto para los modernos, como la Constitución brasileña de 1988.

En cuanto a la época del surgimiento de los códigos arriba mencionados en cuanto “códigos”, existe un cierto consenso en el mundo académico. Para el llamado Código Deuteronomico (Dt 12-26), eso es más claro. La mayoría de los investigadores bíblicos asume que surgió o fue promulgado en Judá en el contexto de la “reforma josiánica” en la segunda mitad del siglo VII, siendo básicamente identificado con el “libro de la ley” falsamente encontrado en el templo en ocasión de reformas arquitectónicas (cf. 2 R 22,1-11). La cuestión de la historia de la transmisión de las partes que lo componen ya es más controvertida⁶.

⁵ Cf. Carlos Mesters, “O Livro da Aliança na vida do povo de Deus. Exodo 10-24”: *RIBLA* 23 (1996) 108.

⁶ Cf. al respecto Shigeyuki Nakanose, “Para entender o livro de Deuterônimo - Uma lei a favor da vida?”: *RIBLA* 23 (1996) 176-193, que cuenta con, por lo menos, cuatro etapas de crecimiento de estas leyes.

Respecto del Código de la Alianza la investigación más antigua, como se sabe, intenta situar su surgimiento en los conflictivos momentos de la transición del período del tribalismo hacia la monarquía⁷. Esto puede valer para muchas de las leyes que componen el código. Comparto aquí, no obstante, la perspectiva del exégeta alemán Frank Crüsemann, quien sitúa la promulgación del Código de la Alianza a fines del siglo VIII, en Judá, después de la intensa actuación de los profetas y, muy probablemente, luego de la destrucción del Reino del Norte por los asirios en el 722g. La intención en la elaboración de este código sería la de buscar frenar los conflictos presentes en la sociedad a través de un modelo de “pacto social” celebrado con algún tipo de ceremonia de alianza (cf. Ex 24,1-11 y 2 R 23,1-3; Ne 5), digiriendo la tragedia ocurrida en el norte y buscando escapar del juicio divino en el Reino del Sur. Partes constitutivas del Código de la Alianza tienen, obviamente, una historia de transmisión anterior, proviniendo de lugares sociales distintos, pero el momento de composición / redacción y/o promulgación de este código estaría asociado a los acontecimientos en este período, posiblemente ligado con la reforma del rey Ezequías. Según Crüsemann Israel intenta, con este código, abarcar los diferentes ámbitos de la vida del pueblo, colocando teológicamente las diferentes leyes bajo el arco del primer mandamiento. La comunidad que pone su fe en este Dios-Yhwh necesita concretar dentro de las relaciones sociales dadas las leyes aquí compiladas en la forma de una primera *Torá* para este antiguo Israel.

Leyes diferentes para géneros distintos (Éxodo 21,2-11)

El texto que queremos tratar en primer lugar es el de Ex 21,2-11. Es probablemente el texto más antiguo de la Biblia que tematiza la cuestión de la esclavitud en relación con una provisión de liberación en el séptimo año⁸:

²Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, pero el séptimo quedará libre, sin pagar rescate.

^{3a}Si entró solo, solo saldrá.

^{3b}Si tenía mujer, su mujer saldrá con él.

⁴Si su amo le dio mujer, y ella le dio a luz hijos o hijas, la mujer y sus hijos serán del amo, y él saldrá solo.

⁷ Cf. al respecto José Luis Sicre, *Introdução ao Antigo Testamento*, Petrópolis, Vozes, 1995, 125.

⁸ Frank Crüsemann, *Die Torá - Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Munich, Chr. Kaiser, 1992, esp. 132-234. La traducción al portugués será publicada dentro de poco por Vozes.

⁹ La mayoría de los textos más antiguos, o que retratan el período del final del tribalismo, esto es, en Josué, Jueces y 1 + 2 Samuel, utilizan un término en general *n^e arim* en el sentido de una auto-designación servicial o como término técnico de servicio al rey. Sólo algunos textos se refieren a las relaciones de esclavitud de hecho, utilizando el término *‘ebed*. Cf. 1 S 8,16; Jc 6,27; 2 S 9,10s; 1 S 25. Para el todo, cf. Christa Schaefer-Lichtenberger, *Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament*, BZAW 156; Berlín, 1983, 310ss.

⁵Si el esclavo declara:

“Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, renuncio a la libertad”,

⁶ entonces... () .

⁷Si alguien “vende” a su hija como esclava,
ésta no saldrá como salen los esclavos.

⁸Si no agrada a su señor que la había destinado para sí,
éste permitirá su rescate;
no podrá venderla a un pueblo extraño,
pues eso sería un logro para con ella

⁹Pero si la destina para su hijo, la tratará según el derecho de las hijas.

¹⁰Si toma para él otra mujer,
no le disminuirá a la primera la comida,
ni el vestido,
ni los derechos conyugales.

¹¹Si no le da estas tres cosas,
ella saldrá gratis, sin (pagar en) dinero / plata.

Formalmente, este texto se presenta como derecho casuístico con variantes¹⁰. El estilo lo muestra claramente: “si... entonces...”. Los contenidos principales están puestos en los vv. 2 y 7. Y los sub-casos, subordinados al principal, se encuentran desdoblados en los versículos siguientes.

Tanto en el v.2 como en el 7 se trata de negociaciones que implican a personas en un régimen de esclavitud temporaria. Según muestra un análisis de los verbos hebreos aquí utilizados, no se trata de una acción de “compra / venta” propiamente dicha, sino de una transferencia de personas endeudadas, aunque todavía libres, al poder de algún acreedor¹¹. En la base de la ley están, en efecto, problemas de relaciones de deudas. Las personas referidas, el “esclavo hebreo” (hebr. *'ebed 'ibrî*) y la “sierva / esclava” (hebr. *'amah*), son probablemente miembros de alguna familia campesina, empobrecida por causa de alguna calamidad natural o social, estando, por eso, atosigada con deudas “hasta el pescuezo”. Aquí se legisla, tal vez por primera vez en la historia de Israel, que la duración de tal servidumbre estará limitada a un período de seis años, debiendo suceder en el séptimo año, la manumisión de tales personas. Antes de este momento histórico, probablemente el tiempo de esclavitud era ilimitado, pudiendo durar toda una vida. Aquí, con una adaptación de la ley del año sabático de la tierra, las personas deberán poder salir en el séptimo año, “con una mano en la frente y otra atrás” (eso es lo que significa la palabra hebrea *jinnam* en los vv. 2 y 11) y, así, intentar un recomienzo.

¹⁰ Cf. al respecto Sicre, *Introdução*, 116.

¹¹ Sobre essto cf. Reimer, *Tempos de graça*, 69-74.

Los vv.2 y 7 son, por tanto, los títulos generales (*caput*) de estos párrafos de la ley. Son los temas principales que tienen desdoblamientos en los casos subordinados de los versículos siguientes (3a.3b.4.8.9). Dentro de la proposición general de esta ley de la liberación de esclavos en el séptimo año se hace una diferencia grande en términos de género. Para los esclavos varones, la ley vale de forma general, estando restringida solamente por los sub-casos. Para las mujeres esclavas la ley general de la liberación en el séptimo año *no* tiene validez (cf. el v.7: “ésta no saldrá como salen los esclavos”). La ley, por tanto, hace una grande acepción de personas en términos de género.

Tal acepción de género y discriminación de la mujer-esclava está basada probablemente en el modo dominante de las relaciones sociales de género en la sociedad del antiguo Israel, en particular en el siglo VIII. De una manera general, se puede decir que la situación de la mujer israelita está descrita en relación al varón. Durante toda su vida, la mujer se encuentra prácticamente bajo la tutela de algún varón, sea el padre, el marido o algún hermano. Solamente en pocos casos, como madre o viuda, la mujer respondía por sí misma (cf. Rut). De acuerdo con las genealogía de la Biblia hebrea, la familia está organizada de modo *patrilinear* y *patrilocal*. El lugar de residencia estaba determinado por el varón (*pater familias*), siendo la mujer y sus hijos considerados “propiedad” de un señor (hebr. *ba'al* o *adon*), perteneciendo, entonces, al varón¹². El derecho a la herencia se orienta también por los varones, siendo tal derecho concedido a las mujeres solamente en casos excepcionales (cf. Nm 27,1-11 y Nm 36). La cuestión de la herencia estaba limitada también por las leyes de casamiento: se obstaculizaba un casamiento con alguien de fuera del grupo tribal. De una forma general, las mujeres ocupan entonces un espacio subalterno y dependiente dentro de la estructural familiar y social patriarcal del antiguo Israel. Aquí y allá, sin embargo, la mujer israelita también tiene derechos y son varios los textos en que las mujeres son representadas con un papel de protagonistas.

En el caso de la ley que tratamos de estudiar, la tendencia dominante del texto es la de sedimentar relaciones de subordinación de la mujer (v.7). Por eso no le es concedido el derecho de liberación incondicional en el séptimo año. En la descripción de un sub-caso, con todo, se busca amenizar su situación dentro de la casa patriarcal del acreedor al que fue “vendida” o entregada. Eso se verifica en el “meollo de la letra de la ley”.

En la estructura de Ex 21,2-6 queda claro que los vv.3a.3b y 4 constituyen tres casos subordinados al caso principal del v.2. Los vv.5-6 son incisos subordinados al tercer sub-caso tratado en el v.4. Los sub-casos establecen prerrogativas condicionales para la manumisión afirmada para el séptimo año. Ex 21,3a trata del caso de un hombre esclavo (¿joven?) soltero y el v.3b de un hombre casado. Así como entraron en la servidumbre, también podrán salir. En este último caso, la mujer es aludida como dependiente del marido empobrecido y sometido a esclavitud temporaria. La mujer acompaña al marido en su trayectoria de empobrecimiento y pérdida de libertad y ciudadanía. Ex 21,4 ya presupone la afirmación del v.7 de que la mujer esclava se quedará en la condición de esclavitud por toda la vida. Se postula aquí el caso del acreedor / señor que ha “dado” (hebr. *natan*) una mujer para el hombre / jo-

¹² El texto de Gn 3,24 propone una inversión de esta situación. La relación de subordinación, con todo, está claramente mantenida en 3,16: “y él dominará sobre él (sobre ti)”.

ven esclavo. Si de dicha unión la mujer “da a luz para él” (= el hombre esclavo) hijos o hijas, éstos y éstas serán “para el señor de ella”¹³, esto es, pertenecerán al patrón / acreedor (*pater familias*). En este caso, la ley afirma el predominio de los derechos patriarcales del jefe /patrón familiar. En relación a éste, el esclavo varón pierde sus derechos sobre la mujer y los hijos. La mujer / joven esclava es usada claramente como ancla para sedimentar las relaciones de subordinación dentro de la casa patriarcal.

Esa situación de ancla o de atracción de la mujer esclava se vuelve todavía más clara en los vv.5-6. Allí, la relación familiar (¿de amor?) del hebreo esclavo con la sierva y con los hijos e hijas resultantes de esta unión es usada formalmente como medio de presión para la permanencia del hombre en la esclavitud. A eso apunta la fórmula estereotipada de una (cínica) confesión pública: “Amo a mi señor, a mi mujer y a mis hijos” (v.5). En dicho caso, el varón debe someterse a una ceremonia pública (¿delante de Dios en el templo? ¿o delante de jueces?), en la que debe proferir tal confesión pública, siéndole entonces perforada la oreja como marca de su nueva condición. Así, el hombre se torna esclavo vitalicio (hebr. *‘ebed ‘olam*). La condición de dependencia de la mujer es usada aquí por la estructura de dominación patriarcal para otorgar ventajas dobles: la esclavitud perpetua de la mujer y del varón, así como de los hijos e hijas nacidos de esta relación.

La mujer esclava es aludida como dependiente del marido o del señor / acreedor. Su (des)camino de/a la esclavitud depende del destino de su marido. En Ex 21,7-11 se trata ahora de resguardar algunos derechos mínimos de la mujer esclava dentro de la casa patriarcal. En el *caput* de la ley ya está afirmado el carácter vitalicio y la servidumbre de la mujer: “no saldrá como salen los esclavos” (v.7). El resto del texto está estructurado de tal forma que los vv. 8-9 constituyen sub-casos del v.7, y los vv.10-11 son casos subordinados al v.9.

Ex 21,8 presenta dificultades de comprensión. El inicio del versículo es claro. Se trata de la situación de la esclava mujer que no agrada al señor o acreedor. Nada se dice sobre los motivos de tal desagrado. La frase subordinada introducida por la partícula *‘asher* es más difícil de entender. Muchas veces se modifica el texto hebreo (cf. el aparato crítico de la BHS), leyendo *lô* / “para él”, “que la había destinado *para sí*”, en lugar del *k^eûb lo’* / “no”. Se presupone allí el caso de que la esclava fue destinada al propio patrón. Manteniendo el texto hebreo (*k^eûb*), entendemos el texto en el sentido de que “la cual él (= el patrón) (todavía) no (*lo’*) determinó”. La situación general es la de que el patrón / acreedor puede disponer libremente en la determinación del destino de la mujer esclava. Si hay un motivo de desagrado antes de la destinación de la mujer, el señor / acreedor deberá permitir su rescate (*w^e-hepdâh*)¹⁴. En la dura realidad de la familia que tuvo que entregar (“vender”) la hija o la mujer, será muy difícil poder pagar algún rescate o hacer algún cambio para al-

¹³ El editor del aparato crítico de Ex 21,4, basado en el texto del Pentateuco samaritano, en los LXX y en la Vulgata, propone leer “para el señor de él” (= del esclavo). Esto se debe probablemente al hecho de que aquí, en el caso de la ley, el texto supone que los hijos de la relación del esclavo temporario con la esclava vitalicia son aludidos a través de la mujer y del ya no hombre-esclavo. La relación subalterna de la mujer esclava queda como prevaleciente, teniendo en cuenta que sus hijos pertenecerán al señor de ella.

¹⁴ O verbo *padah* hifil aparece somente aqui, constituyendo um hapaxlegomen. Para um texto similar cf. Nm 18,15-17.

canzar la libertad de la mujer. De esa manera, la mujer esclava queda a disposición del patrón / acreedor. A continuación, la ley prohíbe la venta o transferencia de la mujer esclava a un pueblo extraño (*'am nokrî*). Tal interdicción es justificada con la indicación de que eso constituía un logro en relación con ella. Es difícil decir, y sin embargo es probable, que la prohibición de la venta a una gente extraña no impida la posibilidad de poder vender a la esclava a alguna otra familia israelita.

El v.9 trata del caso del patrón / acreedor que como *pater familias* destina a la mujer esclava para su hijo. En tal situación, la esclava deberá recibir un tratamiento de acuerdo con el derecho de las hijas (*mishpat habbânôt*). Eso significaba concretamente que la esclava tenía el derecho de recibir una dote como las hijas.

Ex 21,10-11 constituye probablemente un sub-caso del v.9. Esto es, en el caso en que el *pater familias* haya destinado a la joven para el hijo, y éste “tomara para sí (*lo'*) a otra mujer”, la esclava tendrá algunos derechos salvaguardados. El contexto familiar es claramente el de la poligamia. Al hombre le es asegurado el derecho de tener varias mujeres. No podrá, con todo, descuidar los derechos mínimos o esenciales de la esclava. Está claro que entre estos derechos figura el de los alimentos de proteínas (*she'er* / carne) y vestimenta adecuada (*kesût*, cf. Dt 22,12; Jb 24; 26,6; 31,9). En cuanto al tercer derecho, se discute en la investigación, variando las propuestas de traducción del término *'onah* o *'onat*. Se tiene entendido el término como “óleo / aceite”, “residencia” o, entonces, en el sentido de “relaciones sexuales”¹⁵. El hijo del patrón debería resguardar un mínimo de encuentros íntimos con la esclava que se convirtió en su mujer. Es difícil, con todo, concebir cualquier medio de presión legal o incluso moral para que tal derecho al sexo sea cumplido por el varón¹⁶. La mujer esclava, en todo caso, aun olvidada por otra “conquista” del varón, tendrá algunos derechos mínimos resguardados, entre ellos el de una relación por lo menos asegurada con el varón al que fue destinada. Como crítica social, el profeta Amós, en el siglo VIII a.C., denuncia el caso de “un hombre y su padre que van a la esclava / *na'arâh*” (Am 2,7)¹⁷. Tal cosa constituiría un caso de atentado contra la buena conducta en relación a la esclava. La ley, por tanto, parece limitar la libre disposición sexual respecto de la esclava, en el sentido de evitar que ella se transforme en una especie de “puta doméstica”. Ex 21,11 continúa el sub-caso, en el sentido de afirmar que si los tres derechos de la mujer esclava, mencionados en el v.10, no fueran ejecutados, la mujer esclava podría salir libre, sin indemnización, “con una mano en la frente y otra atrás”.

En el conjunto de la legislación sobre esclavos y esclavas dentro del Código de la alianza se observa nítidamente que las leyes de este código intentan hacer una negociación entre los intereses de los acreedores y de los esclavos hebreos y sus familias. La ley busca asegurar derechos para los dos lados. Ello queda claro ya en el *caput* de la ley: aunque limitada a un período de seis años, la institución de la esclava

¹⁵ Cf. L. Koehler/Walter Baumgartner. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E.J.Brill, 1985, p.720. Sobre o todo, cf. Cruessmann, *Tora*, p.185.

¹⁶ Um caso ilustrativo na ficção literária é o de uma das mulheres de Salomão (“A Feia”), que organiza um levante e uma greve junto com as outras centenas de mulheres e concubinas de Salomão no sentido de ver atendido o seu “direito” ou desejo sexual. Cf. Moacyr Scliar. *A mulher que escreveu a Bíblia*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999.

¹⁷ Para uma análise detalhada, cf. Haroldo Reimer. *Richtet auf das Recht! Studien zur Botschaft des Amos*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1992, p.39ss.

vidad está asegurada. Se ve claramente con ello que el péndulo de la legislación del código está más del lado de los patrones o acreedores. Los esclavos son considerados “sin dinero” (Ex 21,21), pudiendo ser sometidos a un tratamiento duro o malos tratos (cf. Ex 21,20). En el caso de las leyes que buscan salvaguardar derechos mínimos, podemos suponer la articulación de la memoria histórica y consuetudinaria de las familias ante la nueva realidad opresora.

Todo esto indica que en las relaciones sociales que están detrás de esta ley hay, por un lado, un desequilibrio entre las fuerzas sociales de los campesinos empobrecidos y los israelitas señores / acreedores. El Código de la Alianza, si bien busca resguardar derechos de los pobres, sedimenta claramente derechos de los ricos / acreedores. Por otro lado, dentro de esta tesitura de las relaciones sociales dependientes, las mujeres, en lo general, experimentan la sumisión en cualquiera de las realidades.

Queremos, en lo que sigue, ver brevemente si y cómo esta realidad o proyección de la realidad es modificada en el Código Deuteronomico.

Derechos iguales para hombres y mujeres (Dt 15,12-18)

En el análisis de las leyes del Código Deuteronomico (Dt 12-26) asumimos que este código es, en términos básicos, idéntico al “libro de la ley” falsamente encontrado en el templo de Jerusalén poco antes de la reforma Josiánica, en la segunda mitad del s. VII. Asumimos igualmente que el Código Deuteronomico es una “edición revisada y ampliada” del Código de la Alianza, en el sentido de adaptar las leyes respectivas a nuevas realidades sociales y económicas al final del s. VII, sirviendo como una especie de constitución para el gobierno de Josías. Además de las adecuaciones de leyes más antiguas, tomadas de otros contextos literarios e históricos, la radicalización principal en el Deuteronomio se da con la centralización del culto en Jerusalén. Esta ley justamente abre el Código Deuteronomico (cf. Dt 12). Se da también un sensible cambio formal: el Deuteronomio es presentado como *discursos de Moisés para el pueblo* y no de Dios para el pueblo mediado por Moisés. En términos de contenido, las leyes sociales del Código Deuteronomico no son exactamente lo que se podría esperar modernamente como una “constitución políticamente correcta”, pero hay partes profundamente inspiradores, sobre todo las leyes de protección de los más débiles, que son sensiblemente ampliadas en relación con la legislación precedente (cf. Dt 14,22-29; 15,1-11; 23,20; 24).

Queremos enfocar algunas de las transformaciones legales y sociales a través de un análisis comparativo de Dt 15,12-18. No precisamos aquí reproducir todo el texto. Las formulaciones iniciales ya dan la tónica de la novedad.

¹²Si se “vende” a ti uno de tus hermanos, hebreo o hebrea, te servirá por seis años

y en el séptimo año los despedirás libres de junto a ti.

¹³Y cuando los despidieres libres de junto a ti, no los despedirás con las manos vacías.

¹⁴Liberalmente cárgale los hombros con tus ovejas, tu era o tu lagar, conforme con tu bendición (recibida) de YHWH tu Dios le darás a él,

¹⁵y te acordarás que esclavo fuiste en la tierra de Egipto,
y que te liberó YHWH tu Dios,
de modo que yo te ordeno esta palabra en el día de hoy.
(...).

El problema de fondo en esta ley es el mismo que en el texto anterior. Se trata de relaciones de dependencia en virtud de cuestiones de deudas. En eso no hay grandes novedades; más bien, la crisis social debe de haberse agravado durante el período del dominio de Manasés, teniéndose allí la superposición de dos grupos “tributaristas”: la presión externa de los asirios con sus “planes de metas” y la explotación interna a través de la élite judaíta.

Creemos que, a pesar de toda la controversia en torno de la centralización religiosa y política en Jerusalén que tuvo lugar con la reforma de Josías en el 625 a.C., el Código Deuteronómico busca atenuar la gravedad de la crisis social a través de leyes que persiguen de alguna manera mantener la inclusión social de los sectores más pobres. Por detrás de la reforma de Josías se da históricamente una coalición política, en la cual la clase campesina propietaria llamada “pueblo de la tierra” (*‘am ha’ares*) articula sus intereses. Debemos ver también en torno de la reforma la articulación de los levitas y de los círculos proféticos del interior. El sector de los empobrecidos, a veces denominado “pobres de la tierra” (cf. Jer 39,10 *ha’am haddallîm*; 52,15 *dallôt ha’am*) tiene su perspectiva parcialmente articulada en la ley a través de la profecía. A pesar de todas las críticas posibles a los descontroles de la reforma josiánica¹⁸, el Código Deuteronómico puede (y debe) ser leído como un intento de solucionar los graves problemas sociales por medio de una política de “pacto social”. El Código Deuteronómico no es solamente expresión de los intereses del “pueblo de la tierra”, sino que también los “pobres de la tierra” tienen sus intereses parcialmente contemplados. Es lo que probablemente explica determinados “avances” en este código de leyes. Por detrás existe, probablemente, una coyuntura más favorable a tales avances.

En lo que concierne a la ley sobre la liberación de personas esclavas en el séptimo año, el texto de Dt 15,12-18 presenta una gran novedad en relación con las formulaciones más antiguas del Código de la Alianza: se afirma en principio *una equiparación entre hombre y mujer delante de la ley*. Tanto en la “venta” para la esclavitud cuanto en la ansiada manumisión en el año séptimo, el hombre y la mujer esclavos reciben un trato individualizado. A diferencia de la legislación anterior, también la mujer deberá ser contemplada respecto de la liberación.

De ahí sucede otro cambio sustancial: la mujer esclava ya no podrá servir de ancla para mantener los hombres empobrecidos en la esclavitud. Por lo menos no hay en la ley ninguna referencia al destino de eventuales hijos nacidos de cualquier relación entre los esclavos y esclavas. Se tiene la impresión de que, con la abolición de la esclavitud vitalicia de la mujer esclava, se suprime también el dispositivo legal que otorgaba derechos de propiedad del *pater familias* sobre hijos e hijas de esclavas. Se dan, por tanto, algunos cambios perceptibles.

¹⁸ Cf. Dt 23,1ss; 20,10ss; 2 R 23,19-20. Para el contexto general, cf. Shigeyuki Nakanose, *A páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2 Reis 22,1-23,30*, São Paulo, Paulinas, 2000.

La ley deuteronomica continúa previendo el caso de una opción “voluntaria” por la esclavitud vitalicia. Vale tanto para el hebreo como para la hebrea. La fórmula de confesión es similar a la de Ex 21,5, pero sin ninguna referencia a la mujer y a los hijos de los esclavos. La opción de quedar voluntariamente en la esclavitud perpetua está justificada por el “bienestar” o buen trato recibido cabe el patrón. Sin duda que esa posibilidad habla de la dureza de un nuevo comienzo posibilitado por la manumisión en el séptimo año.

Además de esta equiparación entre hombres y mujeres en el caso de la ley de servidumbre, sigue valiendo, también en el Código Deuteronomico, que la mujer continúa teniendo su lugar y sus derechos *incorporados* al varón o en su dependencia. La mención de mujeres en algunos párrafos de la ley, sin embargo, parece indicar una mejora en la situación. En Dt 17,2 la mujer es mencionada explícitamente *junto a* el hombre como protagonista de posibles actos de idolatría. En 21,10 se prevé una protección moderada a favor de la mujer (hermosa) que es tomada como rehén para servir como esposa (*l'ishshah*). Y en Dt 22,22 también el hombre es penalizado *junto a* la mujer en el caso de adulterio con mujer casada. Llama también la atención que en varias formulaciones deuteronomicas hay una referencia explícita a las mujeres, por ejemplo en 16,11: “tú y tu hijo, y tu hija, y tu siervo, y tu sierva, y el levita que está dentro de tu ciudad, y el extranjero, y el huérfano”, y la viuda, que están en medio de tí” (cf. también 16,14; 12,12.18). Llama la atención igualmente que no se menciona explícitamente a la mujer del “tú”, que es sujeto jurídico de la ley y corresponde al sector de los propietarios libres en Judá. Es probable que las mujeres de éstos deban ser consideradas “co-sujetos” de la ley, ya que es difícil imaginar que sean excluidas cuando hijas, esclavas y viudas tienen derechos y son mencionadas. Aquí debe tratarse de lenguaje inclusivo propio de la ley.

Sobre la posición legal de la mujer en este período, se puede decir de una manera general que usufructuaba de derechos jurídicos parecidos a los de los varones. Esto se deduce ya del protagonismo de mujeres en varias narraciones bíblicas. Pero también la arqueología referente al período en cuestión proporciona algunos indicios en este sentido. De las muchas impresiones de sello descubiertas en excavaciones arqueológicas, por lo menos un 5% presenta nombres de mujeres al lado de nombres de varones o subordinados a ellos¹⁹. Puede ser un indicio de que ellas podían actuar jurídicamente, firmando (sellando) contratos y/o actuando como testigos. El texto (¿idealizado?) de Pr 31,16 parece comprobarlo para el ámbito de la compraventa.

Conclusión

A lo largo del estudio fuimos percibiendo que, por lo general, las relaciones sociales y de género en el antiguo Israel se configuran de tal modo que presentan a las mujeres como dependientes del varón (padre, marido, hermanos, patrón) o incorporadas a él. Eso es típico de una estructura familiar patriarcal y patrilineal. El texto de Ex 21,2-11 evidencia esa estructura patriarcal de modo por demás contundente: en la casa, esclavos y esclavas e hijos e hijas de éstos son subalternos del *pater*

¹⁹ Cf. Na'aman Avigad, “The contribution of Hebrew Seals to the Understanding of Israelite Religion and Society”, en *Ancient Israelite Religion*, Filadelfia, 1987, 195-208.

familias, quien dispone de derechos de posesión, apenas limitados condicionalmente. En tal situación, la mujer esclava se encontraba nítidamente en desventaja.

En comparación con ello, el texto de Dt 15,12-18 prevé una equiparación de derechos de liberación para varones y mujeres. Con la supresión de la esclavitud vitalicia de la mujer, se da una mejora relativa en las relaciones. Es importante darse cuenta que por detrás de las leyes hay una articulación de intereses de sectores sociales distintos dentro de la sociedad del antiguo Israel.

Tanto en aquel tiempo como hoy, mejores relaciones sociales y de género deben ser social y familiarmente construidas, para que haya más justicia.

Haroldo Reimer

Rua 20, n. 81, apto 2103

Centro

Goiânia - GO

74020-170

Brasil

h.reimer@terra.com.br

Traducción de J. Severino Croatto

RESEÑAS

Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt y Timothy G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998, 241p.

Este libro es una introducción a la Masora Parva que se imprime en los márgenes de la Biblia Hebrea impresa en Stuttgart que usamos los cristianos. El Dr. Kelley, un profesor de hebreo en el Southern Baptist Theological Seminary de Louisville, introdujo a sus estudiantes a este aparato crítico diseñado por los masoretas durante los siglos VII a X de la era cristiana. El resultado de muchos años de experiencia es esta obra producida en conjunto con dos de sus antiguos estudiantes.

Ya en América Latina tenemos muchos ex-alumnos de los Cursos Intensivos de Biblia que recibieron instrucción en el hebreo y algunos de los cuales poseen Biblias hebreas. Los que manejan el inglés podrán con este texto aprender a leer las siglas masoréticas en sus Biblias. La Masora Parva es el nombre que reciben las abreviaturas en arameo que aparecen en los márgenes laterales de la BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia). El libro de Kelley y sus ayudantes tiene una discusión general sobre los masoretas y su obra en tres capítulos y luego un glosario de prácticamente todas las siglas que aparecen en los márgenes de la BHS. Sin duda, es un instrumento práctico que refleja la experiencia docente de su autor. No se requiere ser un experto en hebreo ni haber estudiado arameo para poder, con este instrumento, aprender a leer la Masora Parva.

Algunas palabras de explicación podrían ser convenientes para los lectores de RIBLA. La BHS es, en realidad, la cuarta edición de la Biblia Hebrea de Rudolf Kittel, producida en 1971 muchos años después de la muerte de Kittel. Las primeras dos ediciones se basaron en el texto ecléctico (basado en la comparación de varios manuscritos) de la Biblia de Bomberg que se editó en Venecia en 1524-1525 y cuya producción fue dirigida por Jacob ben Chayyim. Pero Kittel reconoció posteriormente que los manuscritos hebreos de Ben Chayyim eran inferiores a los manuscritos de los masoretas de la familia Ben Asher del siglo XI que se habían descubierto, el Códice de Aleppo, el de Cairo, el de Oxford y el de Leningrado, este último el único que preserva el texto bíblico en su totalidad. Antes de su muerte en 1929, acordó junto con sus colaboradores que la tercera edición se basaría en el manuscrito L (Leningradense) exclusivamente y dejaría, por lo tanto, de ser un texto ecléctico. Su intención fue reproducir la Masora completa de L, tanto la Parva que aparece en los márgenes laterales, como la Masora Magna, más amplia, que en L aparece en el margen superior. Cuando la tercera edición de la BH de Kittel apareció en 1937 reprodujo por razones de economía solamente la Masora Parva de L.

La cuarta edición de la BH, dirigida por Karl Elliger y Wilhelm Rudolph, encargó a Gérard E., Weil la preparación de la Masora. Su introducción a su obra aparece en español en los prolegómenos de la BHS en las páginas XXX a XXXVI que el interesado debe leer. Aclara Weil que la Masora Parva de BHS no es una reproducción exacta de la que aparece en L sino una corrección de la misma que busca eliminar sus errores y también homogeneizar sus abreviaturas para facilitar su lectura. Prometió preparar la Masora Magna en cuatro tomos, de los cuales solamente alcanzó preparar el primero como *Massora Gedolah, I* (Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1971). El lector se estará preguntando, ¿qué es la Masora Parva? y ¿para qué sirve? Básicamente, se trata de un aparato crítico producido por estudiosos con un dominio asombroso sobre el texto bíblico antes que existieran concordancias y computadoras. Su intención es transmitir el texto recibido con la máxima fidelidad, seguros de que cada acento y cada vocal tenía su razón de ser en la revelación de Dios. En la BHS, la referencia a la nota masorética es un pequeño círculo sobre la palabra a comentarse o sobre el espacio entre palabras si el comentario tiene que ver con una frase. La nota misma siempre, o casi siempre, comienza con un número - un letra del alfabeto con valor numérico - que indica las veces en que la palabra ocurre con la misma forma exacta en la Biblia, o en el libro bíblico, según indicará el resto de la nota mediante un sistema de abreviaturas arameas. Después podrá comentar de la misma forma otros temas, como por ejemplo que la palabra ocurre “x” veces con un significado y, “y” veces con otro. O, que ocurre “x” veces con escritura plena (con letras vocálicas) y, “y” veces con escritura defectuosa. Y muchos detalles más. La BHS, como decíamos, no incluye Masora Magna (MM), aunque sí referencias enumeradas a la edición de Weil al pie de página. La MM, cuya edición de 1971 está agotada, es una especie de concordancia: Si la Masora Parva dice que una palabra aparece, digamos, cuatro veces en la Biblia, la MM dará trocitos de los cuatro contextos para encontrarlas, ya que para el siglo X el texto no estaba enumerado por capítulos y versículos (Weil en su edición de la MM añadió los números que hoy usamos para encontrar versículos de la Biblia).

Y, ¿para qué sirve este antiguo despliegue de erudición? Aquí las cosas no son tan claras. Hoy que disfrutamos de concordancias computarizadas la masora parva es un sistema pesado y difícil de usar. Probablemente, para la mayoría de estudiantes de la Biblia es mejor preservar sus energías para tareas más productivas en la interpretación de la Palabra de Dios. Otros, usando el glosario que ofrecen Kelley y compañía, podrán aprender mucho acerca del texto bíblico que difícilmente se hubieran preguntado, y, como sabemos, la concordancia solamente informa sobre las cosas que le preguntamos. Para otros, este libro será la manera de satisfacer su curiosidad por esas marcas marginales que aparecen en todas las páginas de su BHS.

Conviene otra observación. En cierta medida esta es la Masora de Weil tanto como la de L. El estudioso avanzado tendrá que usar las reproducciones fotográficas del Códice Leningradense, la mejor de las cuales es A.B. Beck, ed., *The Leningrad Codex - A Facsimile Edition*, (Grand Rapids, Eerdmans, 1997) o la tercera edición de BH. Kelley y sus colaboradores nos han donado una excelente introducción al uso del aparato crítico de la BHS y por ello debemos estar agradecidos. Muchos lectores y lectoras de RIBLA pueden tranquilamente ignorar este libro pero para quienes quieran profundizar en su uso de la Biblia hebrea será un instrumento muy útil.

Jorge Pixley

Felipe C. Yafé, *Profetas, reyes y hacendados en la época bíblica: Estudio teológico-sociológico y crítico del Israel preclásico*. Buenos Aires: Lumen, 1997.

Este libro es algo nuevo en América Latina, en varios sentidos. Es en primer lugar un análisis exegético crítico escrito por un rabino argentino. (Felipe Yafé es el Decano del Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” de Buenos Aires.) En segundo lugar, es un lectura cuidadosa del texto hebreo de una perícopa de la Biblia Hebrea, en este caso *I Reyes 21,1-29*. No es el primer ejemplo de tal lectura, y con todo poco hemos hecho en América Latina que muestre el cuidado en la lectura del hebreo que se puede apreciar en este libro, que fue tesis doctoral en el Jewish Theological Seminary de Nueva York. Y, en tercer lugar, Yafé propone una interpretación novedosa y sorprendente de la historia del conflicto entre Ajab y Nabot sobre la viña del último, interpretación que descansa en una interpretación novedosa de la organización social del reino de Israel en el siglo noveno antes de la era cristiana. Por todo ello, este libro merece la atención de los biblistas latinoamericanos.

Yafé reconoce que el texto actual está insertado en un contexto literario diseñado por los deuteronomistas quienes ven el pecado grave de los reyes de Israel como el haberse desviado tras los falsos dioses de los cananeos. Para esta interpretación el malo del relato es el rey Ajab, y especialmente su mujer la reina fenicia Jezabel, y el bueno es Nabot el jezeelita que representa la pureza religiosa de la tribu de Issacar. Sin embargo, propone Yafé, esto no es lo que dice el relato nuclear que se ha preservado. El relato mismo no tiene nada que ver con religiones ajenas sino con un conflicto entre un representante de la nobleza de Jezreel, un “anciano”, y el rey. La participación de Jezabel en este relato es como esposa del rey y no como mujer extranjera y mala. Se puede leer *I Reyes 21,1-16* con muy leves modificaciones, de las cuales la más importante es eliminar como glosa el calificativo de los acusadores como *bene beliya'al*, como el juicio de un aristócrata que agravio al rey con su insolencia en violación de la ley que prohíbe maldecir a Dios y al rey (*Ex. 22,27*). El juicio de Nabot ante los ancianos de Jezreel, sus pares, tiene toda la apariencia de ser un juicio correcto con un fallo merecido.

Este sorprendente resultado de una lectura atenta del texto hebreo está apoyado con unas suposiciones históricas que serán discutibles, y así lo reconoce el rabino Yafé. Entiende que los profetas formaron una fuerza política importante de oposición conservadora a los reyes a nombre del nomadismo preurbano. Y también que los ancianos de las tribus fueron aristócratas también conservadores con derechos que podían defender por los procedimientos que las leyes establecían. Entre nosotros en RIBLA hemos leído el yavismo de otro modo y no como un conservatismo nomádico, pero la interpretación de Yafé no carece de bases en la Biblia Hebrea. Es posible.

De ser correcta la impresionante lectura que hace Yafé, el relato sobre este conflicto legal pudo tener su origen en las crónicas de los reyes de Israel, insertado por el círculo de Elías en el ciclo literario acerca de su héroe, con la inserción de la figura del profeta, quien no aparece en el núcleo de la historia. Posteriormente, los deuteronomistas habrían trabajado más el relato al insertarlo en su historia de la persistente idolatría de los reyes de Israel.

¡Celebramos la presencia entre nosotros de Felipe Yafé como un biblista de primer orden! Y recomendamos la lectura de esta contribución que ha hecho a nuestra discusión de la Biblia. Lecturas novedosas y bien fundadas como ésta nos ayudarán a hacer de nuestro trabajo una verdadera ciencia que avanza mediante la discusión y el debate. ¡Aunque no estemos de acuerdo con todo el cuadro histórico que reconstruye Yafé celebramos su contribución a la discusión de temas que están lejos de estar resueltos!

Jorge Pixley

Elsa Tamez. *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998. 228p.

¡Tenemos entre manos un comentario extraordinario! Hace ya algunos años sabíamos del trabajo de la profesora Tamez sobre Qohélet, pues había dirigido cursos y seminarios sobre el tema y escrito artículos. El libro *Cuando los horizontes se cierran* viene, pues, a culminar un proceso en el cual veíamos gestarse una lectura novedosa, a la vez pastoral y científica, de un libro bíblico marginado en nuestras comunidades de creyentes. Es un libro cuidadoso que dialoga respetuosamente con los comentaristas contemporáneos pero hace su propia lectura del texto hebreo y la presenta con confianza y seguridad como una propuesta de lectura que merece ser recibida por sus colegas en el mundo académico y por los creyentes en las comunidades. Es un libro logrado que debe poner a Qohélet en la agenda del estudio bíblico en América Latina como la enseñanza de un maestro inspirado que supo crear una propuesta para tiempos cuando los horizontes se cierran, una propuesta que merece nuestra atención y nuestro estudio hoy que nuestros horizontes se han cerrado.

Qohélet mismo resume su enseñanza en la frase que abre y cierra sus reflexiones (1,2 y 12,8), *jewel jevalim, amar Qohelet, hakkol javel*. Pero, ¿qué es este jewel que todo lo abarca? Elsa nos va llevando de la mano por las veredas que nos muestra el sabio, y su opinión es que el sentido profundo de la expresión es la del rechazo de la realidad inaceptable de su mundo. No lo puede cambiar. Es poderosa y está en todas partes. A veces parece que Dios mismo la avala, o por lo menos la tolera. Pero, ¡es una mierda! Es una porquería que debe ser rechazada por un sabio aún cuando no pueda cambiarla.

Es cierto que algunas veces la traducción clásica de *jewel* por “vanidad” es correcta, claramente en las reflexiones sobre la juventud que es efímera y pronto pasa (11,10). Pero en su reflexión repetitiva inicial (1,2-11) donde se piensa que lo mismo que fue es lo que será, que los ríos todos desembocan en la mar pero la mar no se llena, que de lo que se hizo no hay memoria ni tenemos por qué pensar que las generaciones futuras recordarán nuestras obras. Esto no es mera vanidad, ¡es una porquería! Es un mundo invertido, como llama Elsa al mundo de Qohélet, un mundo que no debe ser.

Entonces, la propuesta de Qohélet parte de mirar la cruda realidad sin apartar los ojos por más detestable que nos parezca. Qohélet no polemiza con la tradición. Sería gastar pólvora en zopilotes. Pero mira de frente la realidad y se da cuenta que la tradición por sí misma o la fe en el Dios de Israel o el Dios de los sabios no “da cuenta” de la realidad. Y una enseñanza válida tiene que partir de la realidad. Si la realidad se muestra como *porquería* es desde allí que hay que partir.

Según la lectura de Elsa, Qohélet cuando afirma que nada nuevo hay debajo del sol es una afirmación polémica que está negando el brillo de novedad que atraía a la juventud en la cultura y la tecnología helenísticas. La situación es deprimente pues la sociedad premia a los necios y soborna a quienes quieren ser sabios (4,1-12). La solución de la teología clásica era recordar las proezas de Yavé Dios y celebrarlas en esperanza. La solución de los sabios en el libro de Proverbios era negar que las apariencias fueran válidas y asegurar que a la larga el sabio/justo sale adelante y el necio/pecador tropieza y cae. Qohélet parte de la realidad que encuentra en sus investigaciones y ninguna de las dos soluciones responde a esa realidad: “Hay una porquería que se da sobre la tierra que haya justos a quienes les toca la suerte de los malvados mientras hay pecadores a quienes toca la suerte de los justos; ¡yo digo que esto es mierda!” (8,14). (Elsa propone esta traducción de *jevel* que nos parece exacta por su carga emocional en la p.21 de su libro, aunque por pudor no la usa en el resto del texto.)

Pero Qohélet no es un cínico que se refugie en su interioridad tras un caparazón para que nada de lo absurdo que le rodea le afecte. Tiene consejos para sacar provecho en esta vida de porquería: Hay que discernir los tiempos en la confianza que todo puede cambiar (3,1-8). Y hay que disfrutar de los pequeños placeres que Dios nos permite. Pues si bien es una injusticia que todos, el justo y el pecador, el sabio y el necio, tengan la misma suerte (la muerte), hay que redimir los ratos disfrutando del vino y la comida, vistiendo bien y gozándose en la compañera (o compañero) que se ama mientras dure la vida (9,7-9).

Elsa nos introduce en las complejidades de las enseñanzas de un maestro que afronta sin engañarse las duras realidades de un mundo de porquería. Y es una visión compleja, por ratos sorprendentemente tradicional (5,1-5) porque no quiere escandalizar para hacerse el sabio. Quiere que sus discípulos sean sabios pero no en demasía pues también la sabiduría es relativa y nadie sabe lo que vendrá (7,15-17). Y a la postre todos morimos y somos olvidados. Elsa demuestra, leyendo un pasaje y luego el que le sigue, que Qohélet presenta una visión coherente que no es simplemente una lista de proverbios. Y argumenta con pasión que esta visión es pertinente para guiar la vida en nuestro mundo donde no se disciernen las alternativas.

Esta es una obra de una intérprete que ha alcanzado madurez y ha sabido beneficiarse de una ciencia bíblica latinoamericana que ya dejó de dar bravatas de la adolescencia para poder orientar al pueblo y participar en el diálogo con sus colegas de otras latitudes.

Jorge Pixley

RASHI (Rabbi Shlomo ben Itzhak). *Chumash con comentarios de Rashi*. São Paulo: I.U. Trejger, 1993. 5 tomos

¡Qué maravilla tener en portugués los cinco tomos del comentario de Rashi sobre la Tora de Moisés! Rashi es probablemente el comentarista medieval judío más citado por los sabios judíos el día de hoy. Sondeos en estos maravillosos libros confirma la razón de su importancia actual.

Rashi nació en Troyes de Campaña (Francia) en 1040 y murió en la misma ciudad en 1105. Es decir, fue contemporáneo, para los cristianos que somos ignorantes del judaísmo medieval, del abad Bernardo de Claraval, del arzobispo Anselmo de Cantórbury, del maestro Pedro Abelardo y de Eloísa la abadesa del convento del Parálito. Como todo buen rabino, se casó y tuvo hijos, cumpliendo así el mandato divino de fructificar y multiplicarse. Entre sus hijos se destaca otro importante biblista, Rabí Shmuel ben Meir, conocido como RACHBAM.

El texto de esta utilísima edición está organizado de la siguiente manera. A la derecha superior está el Texto Masorético de la Torá, mientras en la parte superior de la página de enfrente está la traducción al portugués de mismo texto. Las páginas de la derecha tienen dos secciones más. En medio está el arameo de Targum Onquelos, que es una traducción libre, antigua del texto bíblico. La porción inferior y usualmente más larga es el comentario de Rashi escrito en el hebreo telegráfico que acostumbra los rabinos medievales, con de vez en cuando referencias al francés de la época cuando el maestro discute asuntos de vocabulario.

Las páginas de la izquierda contienen, además de la traducción portuguesa de la porción bíblica que se comenta, la traducción del comentario de Rashi al portugués.

Rashi es un magnífico comentarista que da atención al detalle del texto. Para despertar el apetito, permítanme citar su comentario sobre la palabra de YHVH a Abraham: “toma pues tu hijo, tu único, el que amas, Isaac” (Gn 22,2). Comenta Rashi: “le dijo, Tengo dos hijos. Le contestó, Tu único. Le dijo, Este es único de su madre, y el otro único de su madre. Le dijo, El que amas. El dijo, A los dos amo. Díjole: A Isaac. ¿Y por qué no lo reveló desde el comienzo? Para no confundirle repentinamente, que no se desviase su atención y fuera desgarrado.”

¿Qué podemos decir? Gracias a los editores, los profesores y estudiantes serios de la Biblia Hebrea tenemos hoy acceso directo a la obra máxima de uno de los gigantes de la exégesis. Es una obra que debe estar en todas nuestras bibliotecas teológicas.

Jorge Pixley

Halvor Moxnes. *A economia do reino: Conflito social e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1995 (original inglés de 1988). 163p.

Este es uno de los muchos libros que ha generado el enfoque sociológico al mundo mediterráneo antiguo protagonizado por Bruce Malina. Los conflictos socioeconómicos que se reflejan en el mundo galileo que pinta Lucas se analizan dentro del modelo de relaciones conflictivas generadas por la búsqueda de honra y la evasión de la humillación. Es un modelo que ya ha demostrado su poder explicativo. Pero, además, Moxnes aplica los estudios de las relaciones patrón/cliente que dominaban el imperio romano y que también eran conocidas a nivel de pueblo en Galilea.

La pregunta específica de esta investigación es por el significado en su contexto de la acusación a los fariseos de ser “amigos del dinero” (*filargyroi*, Lc 16,14). La clave para dar la respuesta resulta ser la exigencia del Jesús de Lucas de que den limosnas para ser puros (11,41). La práctica usual de la sociedad de la aldea, reflejada por sus líderes fariseos, era de una “reciprocidad equilibrada”, según la cual uno invita a sus iguales sociales a sus banquetes con la expectativa de ser invitado a su vez. Jesús critica esta relación porque excluye al “otro” y deja fuera a los más necesitados. Recomienda invitar a quienes no pueden retornar la invitación (14,12-14). Jesús, pues, toma a los fariseos como malos dirigentes porque a lo interno de sus círculos compiten por honores (14,7-11) y a lo externo excluyen con sus reglas de pureza a los más necesitados.

Jesús propone otro orden social.

Jorge Pixley

Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*. Traducido por John Bowden. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996 (original alemán de 1995) 335p.

El título de esta importante obra no indica que trata el tema de la canonización del Nuevo Testamento - no las decisiones sobre los libros a incluir sino la determinación de tener una colección de escritos apostólicos sagrados. Lüdemann observa que Justino no conoció más Sagrada Escritura que los libros que hoy conocemos como el Antiguo Testamento. Y ya Ireneo, Tertuliano y el Documento Muratoriano conocen un Nuevo Testamento, aunque sus contornos precisos se debaten. Es decir, la colección de libros apostólicos como anexo a las Sagradas Escrituras es un producto de los debates contra los herejes de la segunda mitad del Siglo Segundo de la Era Cristiana. Para entender el origen del Nuevo Testamento es necesario, entonces, conocer las herejías y el reto que plantearon a la iglesia de Roma y sus aliados “ortodoxos”.

Lüdemann correctamente hace notar la importancia de distinguir entre la colección de libros que luego serían parte del N.T., por una parte, y su autoridad como

Sagrada Escritura, por la otra. Es evidente, por ejemplo, que ya Ignacio de Antioquía conoció por el año 115 una colección de cartas de Pablo, pero no las consideró Sagrada Escritura a la par con Moisés y los Profetas. Justino conoció de los evangelios por lo menos a Mateo, y testifica que se leían estas “memorias” en la liturgia de los cristianos, y sin embargo tampoco les atribuye la misma autoridad que Moisés o David. En cambio, ya Ireneo apenas treinta o cuarenta años más tarde puede hablar de los cuatro evangelios como tan parte de la naturaleza como los cuatro puntos cardinales.

Hay varios pasos en el argumento de este libro. Uno es, siguiendo en ello al gran historiador Adolf von Harnack, darle su merecido al gran teólogo del Ponto, Marción, como el primero en articular la necesidad de un canon para dar legitimidad a la experiencia cristiana de Dios. Marción llegó a Roma en la época de Justino a mediados del siglo segundo de la Era Cristiana y proclamó un evangelio netamente paulino. De hecho, entendió a Pablo mejor que sus contemporáneos, subrayando la importancia de la gracia. Percibió que la fe cristiana necesitaba más que las Sagradas Escrituras conocidas si iba a mantener esta experiencia de la gracia libre de Dios. Propuso, entonces, descartar a Moisés, los Profetas y los Escritos, y sustituir al Evangelio y al Apóstol. Estos eran Lucas y una colección de diez cartas de Pablo, excluyendo a las Pastorales y a Hebreos entre los escritos de este apóstol que luego aceptaron los ortodoxos. Su versión de Lucas removía las adiciones judías como los capítulos 1 y 2.

Otro paso en el argumento es reconocer cómo tanto Pablo como Santiago y la comunidad de Jerusalén llegaron a ser herejes. Pablo fue domesticado mediante una serie de epístolas espúreas que sirvieron para alterar su radicalismo evangélico. II Tesalonisenses fue escrito para desplazar a I Tesalonisenses y así quitar la espera de un desenlace inmediato del Fin de los Tiempos. Irónicamente, quedó en el N.T. al lado del libro que quiso consignar al olvido. Colosenses y Efesios hicieron de la teología de Pablo un fundamento de la Iglesia Universal; no buscaron desplazar al Pablo auténtico sino interpretarlo creadoramente en una nueva dirección. Las Pastorales, luego, domesticaron a Pablo para una iglesia que se estaba acomodando a las estructuras hegemonías de la sociedad grecorromana. Marción entra a Pablo a través de su teología de la gracia mientras Ireneo entra en Pablo a través del prisma de las Pastorales. Los gnósticos hicieron su propia lectura de Pablo, lectura que se preservó en la Carta a Rheginos encontrada en Nag Hammadi.

La comunidad de Jerusalén devino en el segundo siglo la herejía de los ebionitas que pretendían seguir al Jesús de Galilea y vivir de acuerdo con la ley de Moisés. Lucas rescató a esta iglesia para el cristianismo haciendo partir de ella a los doce apóstoles que fundaron las iglesias, y también a Pablo. Esta es la línea que consagró Eusebio en sus obras en el Siglo Cuarto.

El libro incluye mucho más, como es la discusión de la tradición juanina, partiendo de un análisis de las cartas Segunda y Tercera de Juan, consideradas más antiguas que el Evangelio y la Primera de Juan. También una discusión del Credo de los Apóstoles, que en sus partes medulares deriva de la misma época crucial en que se formó en Nuevo Testamento como Sagrada Escritura al lado del ahora llamado Antiguo Testamento.

En el aspecto teológico de este libro vemos un heredero del liberalismo protestante de Harnack y Walter Bauer. Depende de la investigación del gran Hans von

Campenhausen, pero rechaza la visión eclesial de canonización que sostuvo este investigador. Concluye que lo novedoso del cristianismo es una nueva experiencia de Dios que vivieron y difundieron Jesús y Pablo. Esto lo entendió Marción mejor que los heresiólogos Ireneo, Tertuliano (y Hegesipo). El Credo de los Apóstoles, que hace de Cristo un ente metafísicamente diferente a los profetas de la antigüedad, debe medirse por el Jesús que podemos reconstruir de los textos que la Iglesia preservó, y a esta luz parece deficiente.

El lector verá que hay una agenda teológica discutible en este libro. Es una propuesta conocida desde el siglo pasado y muy bien representado por Harnack a principios del Siglo Veinte, una propuesta que merece ser tomada muy en serio. La teología de la liberación deriva gran parte de su fuerza del Jesús galileo pero no ha pensado ser necesario abandonar el Cristo de los Credos para seguir a Jesús. Lüdemann nos ayuda a clarificar lo que está en juego y a avanzar hacia el futuro con paso más firme. ¡Es un libro que merece ser leído por quien quiera conocer los orígenes de la Biblia Cristiana como por quien quiera clarificar la importancia del Jesús histórico reconstruido por nuestra ciencia para nuestra fe! ¡Ojalá encuentre traductores al español y al portugués!

Jorge Pixley

José Severino Croatto. *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: Lumen, 1998. 459p.

La última obra del maestro Severino que aquí reseñamos es un comentario sobre Génesis 4:1-12:9. Es el tercer tomo de su comentario sobre Génesis 1-11. Es una obra exigente que premiará al biblista más experimentado con observaciones eruditas y agudas que son novedosas.

Quienes han seguido los escritos de Croatto sobre el Pentateuco a lo largo de muchos años saben que ha venido trabajando una lectura literaria del conjunto como una obra acabada con una intención teológica que se expresa en su estructura. Y esta estructura se observa con más transparencia en las genealogías y los itinerarios que le dan forma al conjunto de Pentateuco como una obra literaria acabada. Su propósito ha sido y es tomar en serio que los autores del Pentateuco son quienes le dieron su forma actual en el momento de la dispersión de Israel por todas las naciones e islas del mundo entonces conocido. El Pentateuco es, en esta lectura croaciana, una historia escrita para animar a la dispersión israelita con la esperanza de que, así como Abrahán en “Ur de los caldeos” y los hijos de Israel en Egipto lograron en sus momentos llegar a la tierra prometida también en su tiempo un regreso a la tierra es posible. Dentro de esta lectura cobra sentido la curiosa terminación que deja a Moisés y su pueblo en la estepas de Moab sin haber entrado a poseer la tierra de la promesa: ¡Los libros de Moisés terminan sin una conclusión porque la historia de Israel aún en la dispersión no ha concluido aún!

El proyecto de lectura de Croatto es un proyecto vasto pero depende de la lectura atenta de muchísimos textos que a primera vista no tienen sentido: ¿Por qué los

números específicos de las edades de los patriarcas en la genealogía de Génesis 5? ¿Por qué se cuenta aparentemente dos veces la dispersión de los pueblos sobre la tierra, en la genealogía del capítulo 10 y en el relato de la torre de Babel? ¿Por qué Ur “de los caldeos” si Ur fue una ciudad sumeria de muchos siglos antes que los caldeos se asentaran en Mesopotamia y si esta Mesopotamia inferior no juega un papel real en las vidas de Téráj ni de Abrahán? Cada una de estas preguntas y muchísimas más reciben una respuesta meticulosa de parte de nuestro autor, respuestas que cuando se suman nos dan el sentido del texto en su conjunto.

Para las edades de los patriarcas Croatto toma los números uno por uno y va mostrando cómo reflejan el sistema sexagesimal de la geometría babilónica basada en una figura de 30 x 20. ¡Los dispersos en Babilonia han tomado las matemáticas de sus opresores y las han incorporado en su propia historia! Una lectura atenta del relato de la torre de Babel revela que no es una historia de la distribución de las naciones por la tierra; eso ya se contó en la genealogía anterior. ¡Es la historia del exceso de orgullo de los babilonios y cómo terminó en confusión y no en el gran renombre que buscaban! Y Ur de los caldeos representa las tierras lejanas donde han sido dispersas las tribus de Israel, y el éxito del peregrinaje de Abrahán hacia la tierra de la promesa augura buenas esperanzas para los destinatarios del Pentateuco.

El relato del diluvio es uno de los pilares del análisis del Pentateuco en sus fuentes literarias, pues es evidente en ella la presencia de dos “fuentes”, una de las cuales se reconoce por su uso del nombre Yavé y la otra por su uso del simple Dios. Croatto reconoce la presencia de estas fuentes pero insiste en tratarlas como fuentes cuyo significado actual está en el uso al cual fueron destinados por el autor del Pentateuco. Es una lectura muy cuidadosa que rinde resultados sólidos y bien logrados. Las comparaciones con los relatos análogos de Mesopotamia no es, como suele ser en comentarios bíblicos, somero sino cuidadoso y respetuoso de las culturas mesopotámicas. ¡Significa que los lectores recibimos como premio inesperado en una obra sobre la Biblia un comentario sobre el Atrahasis y el Enuma Elis! Y, nuevamente, podemos apreciar cómo los israelitas “saquearon”, por decirlo en esos términos, la riqueza cultural de sus opresores para sus propios fines. De paso se nos revela que las “fuentes” o “documentos” yavista y sacerdotal, que Croatto insiste en castellanizar como Y y S, son por lo menos en parte del tiempo de la dispersión después de la destrucción de Jerusalén.

Este comentario tendrá que evaluarse como parte del inmenso proyecto croaciano de darle un nuevo giro a la interpretación del Pentateuco. Es de lamentar que no exista aún en América Latina el clima de estudio bíblico que asegure que recibirá el debate y las críticas que se merece. Pero al mismo tiempo es motivo de celebración que se haya producido entre nosotros este comentario que puede sin vergüenza entrar en diálogo con el gran comentario de Westermann en Alemania o cualquier otro.

Se nos plantea una pregunta: ¿Es este tipo de comentario lo que necesitamos en América Latina? En RIBLA 28 Francisco Reyes Archila planteó una oposición en el uso de la Biblia en América Latina entre lo que designó como exégesis y lo que llamó hermenéutica. Lo primero tendría que ocuparse de la clarificación del texto y lo segundo de su mensaje para los diversos contextos actuales. Sin duda, este comentario entra dentro de la categoría que Francisco llamó exégesis. Discute no solamente detalles del hebreo en el texto sino de otras lenguas del antiguo Cercano

Oriente, y no es, por lo tanto, para consumo popular. Pero el mensaje que Croatto descubre, la importancia de retornar a las raíces de la propia identidad, a la tierra propia, y a las estructuras políticas que expresen la propia vida del pueblo, es un problema muy propio del movimiento popular en nuestro medio. En este sentido el comentario de Severino es un comentario latinoamericano aunque no haga explícito su conexión con la discusión latinoamericana actual.

Es importante para nosotros los biblistas clarificar más el tema que Francisco Reyes ha presentado elocuentemente. Sin duda la lectura académica y la lectura popular son dos cosas diferentes que son cada cual apropiadas en sus diferentes contextos. Y sin duda las dos se deben hacer sin en comunicación entre sí. La lectura académica como esta de Severino tiene que hacerse con conocimiento de la lectura popular para ser fiel a sus raíces, y la lectura popular si no retoma las exigencias de la lectura académica será una llamarada de petate que pronto pasará sin dejar grandes secuelas. En nuestro medio no existe una academia autónoma que pueda recibir críticamente un magnífico libro como este de Croatto, por lo cual se nos hace urgentísimo mantener el vínculo que ha dado vida a la lectura bíblica en América Latina, el vínculo con la lectura popular. Una separación que pudiese darse sería suicida para ambas lecturas que se necesitan mutuamente.

El proyecto croaciano de leer el Pentateuco con atención a sus intenciones literarias es una enorme contribución a la lectura de la Biblia en América Latina. Celebramos este comentario que puede ser la piedra final en este edificio o, más probablemente, una contribución más a un proyecto que el profesor Croatto seguirá trabajando.

Jorge Pixley

Walter Brueggemann. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. 777p.

La Teología del Antiguo Testamento en el siglo XX está representada con mucho honor por la obra de Walther Eichrodt que apareció en tres tomos en 1933, año fatídico para su Alemania, por la obra magistral de Gerhard von Rad, cuyo primer tomo apareció en 1957 y su segundo tomo en 1960 cuando Alemania había recobrado su vigor, y termina con esta tercera obra de la misma talla escrita en el corazón del sistema global que ha logrado someter al mundo al finalizar el siglo. La “ciencia bíblica” está en crisis, y esta obra sorprendente refleja con gran humildad y conciencia su propio contexto de crisis. ¡No le quepa duda a nadie que esta obra planteará la agenda de la teología del Antiguo Testamento por mucho tiempo! Y es la intención de su autor que tenga un impacto en la resistencia a lo que él llama el militarismo consumista que domina el mundo sin rival aparente cuando agoniza el siglo XX. ¡Ojalá así sea!

Las dimensiones de esta obra y la novedad de su concepción requerirán un tiempo para asimilarla. Pero invita desde su lectura-comparación con las obras alemanas citadas, especialmente la de von Rad. Brueggemann está mucho más cons-

ciente del contexto en que lee el Antiguo Testamento que sus antecesores. Caracteriza su obra como “postmoderna”, adjetivo resbaloso que puede significar muchas cosas. Para Brueggemann significa admitir una pluralidad de temas mutuamente inconciliables pero todas con méritos propios y significa rechazar los metarrelatos, los esfuerzos de encontrar un fundamento objetivo y sólido para la teología bíblica ya sea en la historia o en la metafísica. Más importante, significa concretamente rechazar la pretensión de objetividad que ocultaba que la persuasividad de esa visión “científica” se debía a la hegemonía de los hombres blancos y cristianos que la sostenían. Hoy se hace necesario, en la perspectiva de Brueggemann, admitir otras visiones “desde la periferia”, que resultan ser la feminista y otras teologías de la liberación. ¡Con este postmodernismo podemos entendernos!

Von Rad preservó la ciencia histórica mediante su abordaje al Antiguo Testamento a través de la historia de sus tradiciones. Esto fue un avance sobre el planteamiento “metafísico” que pretendió encontrar verdades en la Biblia sobre Dios, el hombre, y el mundo, y también lo fue respecto al abordaje de la historia de la religión que hizo paréntesis de la verdad sobre Dios y habló solamente de lo que se creyó sobre Dios en la evolución de la religión de Israel. Sin embargo, Brueggemann cuestiona la posibilidad de hablar desde Dios en la historia, aún en la historia de las tradiciones. Cree que el objeto de la teología del Antiguo Testamento es más bien el lenguaje sobre Yavé, el personaje extraño (“odd”) que ocupa el centro de la Biblia. Al privilegiar la historia von Rad minusvaloró importantes bloques de la Biblia, y especialmente la tradición sapiencial y los Salmos con su énfasis en Dios como Creador. En justicia hay que decir que en sus últimos años reconoció esta omisión y con su libro sobre la Sabiduría quiso repararlo. Sin embargo, su Teología quedó con un tomo sobre las tradiciones históricas más un añadido sobre Sabiduría como “respuesta de Israel” y un segundo tomo sobre las tradiciones proféticas, con una última sección sobre la actualización y el cumplimiento del AT en el NT.

Brueggemann plantea un abordaje distinto que sea un análisis del lenguaje con la convicción de que no es posible alcanzar una verdad que esté “detrás” del lenguaje, ya sea en la historia o en la metafísica. La metáfora central que domina y organiza su libro es la del testimonio rendido en la corte. La verdad de la corte se alcanza mediante la confrontación de testimonios distintos, y con esta imagen aborda el testimonio nuclear de la Biblia a Yavé expresado en verbos (crea, promete, libera, manda, dirige), en adjetivos y en sustantivos. Frente a este testimonio “nuclear” (“core testimony”) Israel plantea a partir de su experiencia un contratestimonio en el cual Yavé es acusado de no actuar según el testimonio nuclear.

En la corte el testigo puede ofrecer testimonio que no fue solicitado y que sus abogados no le aconsejaron rendir. También Israel da testimonios no solicitados respecto a los riesgos y las glorias de ser compañeros/as de Yavé. Aquí se habla de Israel, la persona humana, de las naciones “paganas”, y de la creación como compañeras de Yavé. En una sección que es tangencial a la metáfora dominante pero que es muy importante Brueggemann habla del testimonio “encarnado” de Israel, la institucionalización de la relación de Israel con Yavé. Aquí discute en sendos capítulos la Torá, el rey, el profeta, el culto, y el sabio como mediadores y “encarnaciones” de Yavé en Israel. Aquí se exhibe la particularidad de Israel que es tan importante a los intérpretes judíos y que para la teología cristiana tradicional fue lo que el universa-

lismo de Jesucristo trascendió y rindió caduco. Una apertura seria al judaísmo es una de las virtudes más grandes de esta obra.

¿Qué diremos de esta obra? Como buen postmodernista, Brueggemann mantiene sin solución muchas contradicciones. No oculta que Yavé es, no solamente misericordioso y liberador, sino también celoso, caprichoso y a veces abusador. El resultado es un cuadro más fiel a la Biblia que esfuerzos anteriores que luchaban por encontrar criterios unificadores en la teología del Antiguo Testamento. Las contradicciones están allí, dice Brueggemann, y el teólogo del Antiguo Testamento no tiene por qué ocultarlas o negarlas. Es una posición incómoda pero difícil de rebatir.

Mirando el conjunto de la obra, llama la atención que el cuadro dominante parte de los escritos del Segundo Templo. No se privilegian los orígenes en el éxodo ni la experiencia de la monarquía, sino se reconoce que los libros de la Biblia fueron escritos bajo la sombra del exilio babilónico y en celebración y afirmación del Dios que sacó del exilio a un nuevo Israel. Con ello esta teología es más judía que sus predecesores. La crítica histórica del siglo XX estuvo dominada por la genial síntesis de Julius Wellhausen, para quien la vitalidad de la religión de Israel estaba toda en el pre-exilio y la creación sacerdotal en el Pentateuco y en Ezequiel es el reflejo de una degeneración de quienes han perdido el espíritu y se aferran a minucias de la ley y de la letra. Quien lee hoy los Prolegómenos a la historia de Israel (1878) no puede dejar de sentir el anti-judaísmo presente en todo el esquema de historia que Wellhausen planteó y que ha dominado la ciencia bíblica del siglo XX. Pues, gracias a Dios Brueggemann ha dejado atrás este legado que pesó sobre prácticamente toda la interpretación del siglo que termina ahora. El resultado es que la Biblia aparece en una nueva luz, ya no leída desde el éxodo y las tradiciones sobre el éxodo sino desde el exilio y la redención del exilio y desde el culto que se montó entonces para patentizar la presencia de Yavé con Israel.

Esta obra tiene que cuestionarnos a los biblistas que nos hemos juntado en torno a RIBLA. La próxima generación de latinoamericanos que lean la Biblia tendrá que ver cuánto de lo que hicimos puede resistir la avalancha que sin duda viene detrás de esta obra, pues Brueggemann no pretende escribir desde su propia lectura genial de los textos sino que constantemente se apoya en las obras de sus colegas. Es una obra generosa, en este sentido. Quien escribe esta reseña ha popularizado una visión de Israel leído desde el éxodo como liberación y la creación de un pueblo de campesinos que buscaban la justicia. Para esta visión "Israel" es el pueblo campesino que abrazó esta visión de justicia distributiva, y la Biblia se lee como respuesta a veces fiel y muchas veces infiel a esta inspiración inicial. Cuando Brueggemann habla de "Israel" como quien da testimonio a Yavé en los escritos del Antiguo Testamento piensa más bien en la comunidad que construyó la Judá del período persa. Es un Israel más próximo al judaísmo que el Israel que nosotros hemos manejado. Ha asimilado la lección del Holocausto contra los judíos y la responsabilidad cristiana en él. Ninguna teología que pretenda ser justa podrá jamás dar paso atrás en este respecto, y celebramos este aspecto de la obra de Brueggemann. Sin embargo, quien escribe siente cierto malestar con este Israel que es el testigo principal de Yavé en la Biblia porque está allí el testigo como un sujeto oculto y nunca traído a la luz pública.

No sería justo ni caballeroso con un autor tan generoso como el que comentamos dejar de reconocer su gran preocupación con los problemas del día, y espe-

cialmente los que plantea el sistema mundial que excluye a millones. Pero tampoco parece adecuado dejar que un sujeto Israel postexílico, sin duda muy importante, pase por el todo. ¿Es necesario que un análisis retórico como el presente adopte este sujeto sin criticarlo? El problema está en que desde el momento en que nosotros planteamos la pluralidad de sujetos “Israel” estamos metiéndonos detrás del texto, con los consabidos problemas que ello acarrea. Estos, Brueggemann los evita con su estrategia del testimonio. Dejo el asunto como una inquietud que nuestros sucesores tendrán que resolver.

¡Celebro esta magna obra de la ciencia bíblica de fin de siglo! ¡Ojalá se traduzca pronto al castellano y al portugués! Nuestros estudiantes necesitan bregar con él.

Jorge Pixley

Rebecca Albert, *Como pão no prato sagrado - Uma leitura lésbico-feminista das sagradas escrituras e da tradição judaica*, (traducción de Ruy Jungmann), Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2000, 236p.

El uso del instrumental teórico de las relaciones de género viene ganando espacio en los últimos tiempos en el campo académico y también en el popular. Esto, también, se constata en el ámbito de la literatura y de la interpretación de los textos literarios y sagrados. La interpretación bíblica se ha enriquecido con las nuevas miradas de los nuevos sujetos hermenéuticos. En el contexto europeo y norteamericano existen muchos trabajos profundos; entre nosotros, en América Latina, este camino hermenéutico, también gana de modo creciente, su propio perfil.

En general, los trabajos localizados en el marco teórico en las relaciones de género acentúan las relaciones entre el masculino y el femenino dentro de una determinada construcción social. Las luchas de las mujeres y la consecuente hermenéutica y teología feministas han dado una enorme contribución para un mirar interpretativo más diferenciado y para el establecimiento de relaciones más justas. Esa *diferenciación* puede y debe ser todavía enriquecida más por la contribución interpretativa a partir de la vivencia y de la experiencia de la homosexualidad masculina o femenina.

El *Libro Como pão no prato sagrado*, de Rebecca Albert, se inscribe en este campo. La autora se presenta y es presentada como rabina y lesbiana asumida. Como mérito por esta obra inteligente y osada, que, en 1998, ganó el premio de la obra más importante en el área de los estudios de la homosexualidad, la autora fue elegida para ser la directora de los Centros de Estudios de la Mujer y del Departamento de Estudios de Religión de la Universidad de Temple, en Filadelfia, EE.UU. El libro, escrito en 1997, discute el problema de la homosexualidad, sobre todo femenina, dentro de la cultura judaica y desde un punto de vista judaico y lésbico. El título es intrigante, pero no comprensible de inmediato para quien no está familiarizado con la cultura judaica. El “plato sagrado” (*seder*) es la bandeja ceremonial usada

con ocasión de la pascua judía. El referido “pan” (*bread*) debe tratarse de “pan leudado / pan con fermento” (hebreo: *hamets*) y no de panes ázimos (ázimo - en hebreo: *matsot*). Parafraseando la afirmación de una conferencista, la autora reconoce que, así como tradicionalmente en el plato sagrado de la *pessah* judaica no puede haber lugar para pan fermentado, también en el judaísmo tradicionalmente no hay espacio para la homosexualidad y el lesbianismo. Tal supresión histórica llevó a grupos de mujeres lesbianas a que colocasen un pedazo de pan (fermentado) en el plato sagrado de sus celebraciones de pascua.

En el libro, que tiene una buena arquitectura en los contenidos y solidez en la argumentación, la autora inicia, en el capítulo 1, planteando el problema de fondo: lesbiana y judía - ¿cuál es el problema? Aquí la autora trata de *visibilizar* la historia y la experiencia de mujeres judías en su condición u opción homosexual. Eso, no se da sin una correspondiente reacción. “Cuando las lesbianas judías comenzaron a asumir su condición, la comunidad judía americana reaccionó, en muchos aspectos, de la misma manera que cualquier grupo enfrenta el desafío de algunos miembros excluidos o ignorados que buscan un cambio de *status*” (p. 14).

La autora fundamenta que tales reacciones, como ignorar, silenciar o incorporar algunas críticas, no tienen el origen únicamente en la cultura occidental americana, sino que sus raíces están en la propia tradición judía. Así, la autora destaca que en el judaísmo, y de modo similar en el cristianismo, los textos sagrados de la *torah* o Biblia representan un destello indicador y prescriptivo para los papeles sociales de los individuos en la sociedad. Ella dice: “...las palabras de la Torah no pueden ser livianamente ignoradas, ni deseáramos que lo fuesen. Eso, porque, aunque la Torah contenga textos embarazosos, constituye también la fuente de conceptos vitales para nosotros: que debemos amar a nuestros vecinos como a nosotros mismos y tratar con respeto al extranjero, al pobre, al abandonado. La Torah nos enseña que nos consideremos como creados a imagen de Dios y, por consiguiente, como portadores de la santidad en el mundo” (p. 33).

La autora sabe muy bien que la cultura judía, forjada a lo largo de siglos de interpretación de los textos sagrados, solamente puede ser transformada a través de nuevos *imputs* y de un profundo trabajo hermenéutico-interpretativo de los propios textos sagrados. Realizar transformaciones en la tradición judía desde la experiencia y la vivencia de mujeres lesbianas es el objetivo del trabajo de la autora. Esto queda más evidente en el subtítulo en el libro en inglés: “transformación de la tradición”.

En el capítulo 2, la autora trata de recoger y discutir los “textos perturbadores de la torah” para una vivencia de la condición homosexual. Se refiere aquí a los textos-claves: Gn 1,27; Gn 2,24 y 3,16; Lv 18,22 y 20,13, también el texto de Lv 18,3.

La autora argumenta sobre el texto de Gn 1,27 a partir de su experiencia de lesbiana, diciendo que el texto es turbador por “considerar el sexo biológico como característica definidora principal de la humanidad” (p.35). En el sistema binario de identidad, aquí descrito o prescrito, el ser humano solo puede ser biológicamente macho o hembra. No hay lugar para los intersexuales, esto es, para personas que no se identifican con su anatomía de macho o hembra, hallando que nacieron en el sexo errado o que piensan pertenecer a otro sexo.

El texto de Gn 2,24 también se presenta como perturbador, porque, con la frase “volviéndose los dos una sola carne”, el relato sagrado “nos impone el paradig-

ma de unión complementaria de hombres y mujeres como esencial a la experiencia humana” (p.37). Esta complementariedad tiene, tradicionalmente, su realización plena en el casamiento heterosexual, siendo, pues, vista como excluyente para las experiencias de mujeres lesbianas. Ese sentimiento de “fuera de la comunidad judía” se acentúa, según la autora, con las frases “tu deseo será para tu marido” y “el mandará sobre ti”, de Gn 3,16. Ese texto en sí ya sería problemático para las mujeres en general, pues con la mención del casamiento, del embarazo, y del deseo direccionado, prescribe el papel de las mujeres preponderantemente como procreadoras sumisas al hombre. Según la autora, para las mujeres lesbianas, ese texto tiene consecuencias diferentes, pues “como mujeres que no desean hombres como compañeros sexuales, las lesbianas no se incluyen en, la ‘maldición de Eva’. Tal vez este sea el aspecto más amenazador de la existencia lesbiana, una vez que reconoce que hay mujeres cuyos deseos desafían el presupuesto de la ‘naturalidad’ de la heterosexualidad. El deseo de la lesbiana complica la universalidad de este mito” (p.40).

La prohibición contra el comportamiento homosexual masculino se trata con referencia al texto de Lv 18,22 y 20,13. Esos textos, que, en el calendario litúrgico judío, se leen tres veces al año, sobre todo en la fiesta del *yom kippur*, condenan la homosexualidad como “abominación”, merecedora de pena de muerte. Con tono de dolor, la autora pregunta: “¿qué podría ser más alienador que saber, que el texto más sagrado de nuestro pueblo, leído en voz alta en el día más sagrado del año, clasifica como abominación aquello que es fundamental en nuestra vida? ¿Qué podría ser más pavoroso que saber que aquello que, para nosotros, es un acto sagrado de amor, fue considerado por nuestros ancestros como punible con la muerte?” (p. 41).

La autora fundamenta que, en la época de los redactores sagrados, la preocupación primera residía en la canalización del semen masculino para la procreación. Por eso habría una preocupación mayor en prohibir el homoerotismo masculino, como también la condenación de las prácticas de onanismo, sin que la misma preocupación se dirigiera contra el homoerotismo femenino. Una investigación sobre el término “abominación” (*to'eevah*) en fuentes de la tradición judía completan esta parte. Las opiniones conservadoras se colocan al lado de los *insights* de la autora a partir de la experiencia actual.

Se discute el homoerotismo femenino con referencia a los texto de Lv 18,3: “no harán según las obras de la tierra de Egipto... ni andarán según sus estatutos”. Este texto, en sí, no habla nada de lesbianismo, pero fue interpretado así por la tradición judía. La autora trata varios textos de la tradición que tematizan la realidad del lesbianismo. En general, estos textos perseguían un fin en tales prácticas, orientando a las mujeres hacia el casamiento heterosexual.

En el capítulo 3, la autora hace una interesante descripción de la metodología interpretativa de la *torah* con vistas a una transformación de la tradición. La autora reúne algunas maneras de trabajar interpretativamente con el texto. Destaca, por un lado, el método del *midrash*, “que constituye un aspecto esencial de intentos hechos durante toda la historia judía para inducir vida en la Biblia” (p.54). Por otro lado, resalta el “método histórico”, que procura situar los textos dentro del contexto histórico y social del Antiguo Oriente. Para la autora, ambos métodos son importantes. Uno, porque ayuda a comprender los textos sagrados en su dimensión histórica; el otro, porque ayuda a ampliar la dimensión del texto a partir de la práctica, de la vivencia y de la experiencia. Dice la autora: “reinterpretar los textos perturbadores es

una parte de la reacción lésbica a la tradición textual judaica. Otra consiste en procurar descubrir textos judaicos diferentes que puedan llegar a ser potencialmente sagrados para nosotros. Un texto es sagrado si nos cuenta una historia sobre como construir nuestra vida y cómo pensar en el mundo en que vivimos. "...la transformación del judaísmo por las lesbianas exige que amplíemos el texto sagrado de la Torah. Y en la vida judía hay abundante precedente de esa ampliación del concepto" (p.62).

En el resto del capítulo, la autora trata de descubrir tal potencial sagrado para el universo lesbiano, sobre todo con base al texto de Rut 1,16-17: "donde quiera que vayas...". La autora trabaja el texto de modo *midrashico*, es decir, no quiere "probar que la historia sucedió realmente de esa manera, sino *abrir espacio para un cambio en la tradición*"(p.69).

Los tres capítulos siguientes toman el versículo de Miqueas 6,8 como motivo. Buscan acentuar la necesidad de una visibilización de la vivencia lesbiana en el judaísmo, como un andar en humildad con Dios, para el establecimiento de relaciones transformadoras en la sociedad basadas en la vivencia de fidelidad (*hesed*) en compromiso con la justicia (*mixpat*). Siguen tres capítulos más con pasajes de textos modernos, resaltando la sexualidad judía lesbiana, el inconformismo de las lesbianas en materia de sexo y proyecciones para el futuro. La autora termina su obra con un párrafo de esperanza, que supone un proceso de transformación: "tengo esperanza de que este trabajo sea un modelo de diálogo para otros... que consigan transformar sus comunidades en lugares donde puedan sentirse bien" (p.199).

En este sentido podemos ver el libro: como una forma de profundo diálogo con una tradición desde un punto de vista y experiencia claramente expresada en el inicio. Se trata de una obra sobre la homosexualidad como categoría de relaciones de género, escrita a *partir* de la propia experiencia de la homosexualidad y no como teorización de la vivencia.

Las 36 páginas finales del libro contienen notas bibliográficas y una extensa lista de bibliografía complementaria. Esto valoriza el libro como un material importante de consultar y orientador para estudios de profundización. La traducción del inglés al portugués es fluida. Algunos términos no encuentran su contrapartida en el uso de la lengua común, tales como "halakhic", "midrah", "midrashic", resultando un inglés aportuguesado. El libro, sin duda, constituye una obra importante para quien desea profundizar sobre la temática, mirando la realidad desde la perspectiva de la experiencia y de la condición homosexual y teniendo una práctica de fidelidad y de justicia como valores orientadores.

Haroldo Reimer