

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 57

Reproducción humana *Complejidad y desafíos*



QUITO, ECUADOR

2007/1



Contenido

MARÍA CRISTINA VENTURA CAMPUSANO. <i>Presentación</i>	5
NANCY CARDOSO PEREIRA. “...sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra... ” (Génesis 1,28) – Producción y reproducción en la Biblia Hebrea.	9
HAROLDO REIMER. <i>¿Dios como principio absoluto de la vida?</i> <i>Apuntes a partir de la Biblia hebrea</i>	29
SHIGEYUKI NAKANOSE. <i>Libranos de nuestra humillación (Isaías 4,1)</i> <i>Mujeres y reproducción en el Primer Testamento</i>	37
ELAINE GLECI NEUENFELDT. <i>Errores e itinerarios de la sexualidad,</i> <i>de los derechos reproductivos y del aborto – aproximaciones bíblico-teológicas</i>	48
CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>Un abrazo sororo a la mujer que aborta</i>	58
MARCELLA MARIA ALTHAUS-REID. <i>‘Living la vida loca’</i> <i>Reflexiones sobre los amores ilegales de Dios y la defensa de la vida</i>	67
ADRIANA KUHN. <i>Como una colcha de retazos – Observaciones sobre la vida</i> <i>y la persona en la discusión sobre el aborto, a partir del Antiguo Testamento</i>	72
ROY MAY. <i>Fe cristiana y fecundación in vitro</i>	80
LUIGI SCHIAVO y LORENZO LAGO. <i>Sofía – los mitos del amor reflexivo</i> <i>y del amor en la alteridad</i>	88
MARÍA CRISTINA VENTURA CAMPUSANO. <i>Con temor y temblor</i> <i>Reproduciendo la vida negada: una lectura de Marcos 5,21-43</i>	98
JACIR DE FREITAS FARIA. <i>La virginidad como sinónimo de no-reproducción</i> <i>y salvación en los Hechos de los Apóstoles Apócrifos</i>	112

Reseñas

— FISCHER, Irmtraud, <i>Gottesstreiterinnen – Biblische Erzählungen ubre die Anfänge Israels</i> (= <i>Batahadoras de Deus – Narrativas bíblicas sobre los inicios de Israel</i>), Stuttgart: Kohlhammer, 1ª edición, 1995, 2ª edición.	116
— BERQUIST, Jon L., <i>Controlling corporeality - The body and the household in ancient Israel</i> (= <i>Controlando la corporalidd - El cuerpo y la casa en Israel antigua</i>), New Brunswick: Rutgers University Press, 2002.	118
— SIMKINS, Ronald A., <i>Criador e criação - A natureza na mundividência do antigo Israel</i> , tradução Jaime A. Clasen, Petrópolis, Vozes, 2004.	119

- CALVACANTE, Alcilene y XAVIER, Dulce (organizadoras), *Em defesa da vida Aborto e direitos humanos*, São Paulo, Católicas pelo Direito a Decidir do Brasil, 2006.

Presentación

*Con algunas dudas, temor y miedo
quiero expresar un canto que desde hace
tiempos en mi imaginario ronda.
La libertad de soñar, amar y correr
la libertad de decidir cuando realizar
una o la otra. Porque quiero parir niñas, niños o
ideas que me hagan ser feliz, que hagan a otras
felices.
Y quiero crear junto a la fuerza maravillosa que me hace
vivir sin límites, que junto a mí se entristece si no
puedo reproducir, crear y recrear mi vida al tiempo que
reproduzco otras, muchas: pariendo, soñando, amando, haciendo!*

¿Será que podemos? Más que eso, yo pienso que debemos. ¡Son muchas mujeres en América Latina y Caribe las que están discutiendo, reflexionando, sufriendo! por causa de eso. Ellas, están esperando una palabra nuestra, mujeres y hombres biblistas, teólogas y teólogos, construyendo posiciones sobre Reproducción Humana.

Es ese el tema de esta revista. El debate sobre Reproducción Humana adquiere en la actualidad una fuerza impresionante. Generalmente, cuando se habla de reproducción se piensa en un proceso biológico que permite la producción de nuevos organismos, siendo una característica común de todas las formas de vida conocidas. Pero queremos en esta ocasión tener presente que el tema también plantea una posición ideológica por medio de la cual grupos de hombres y mujeres, como individuos o instituciones, dejan trasparecer sus ideas de cómo piensan el mundo, las relaciones humanas, las relaciones con la naturaleza, de cómo sueñan otro mundo: como lugar para todos y todas o sólo para unos cuantos.

Reproducción humana, entonces, más allá de parir, tiene que ver con placer, dignidad, bien estar, derechos de mujeres y hombres de construir relaciones de justicia. Es dentro de este pensamiento que se propone hablar más bien de derechos sexuales y reproductivos. Reproducción humana como dimensión relacional entre hombres y mujeres, y de estos con la naturaleza, en la construcción de la justicia.

La carga ideológica patriarcal y el androcentrismo presente en discursos teológicos y prácticas eclesiales han impedido una reflexión profunda sobre reproducción humana a partir de los textos bíblicos, vistos en su diversidad y complejidad. Eso, entre tanto, ha provocado la utilización de los textos bíblicos para afirmar "llenar la tierra y someterla" a pesar de la incapacidad social para cuidar, alimentar, o proveer techos adecuados. O, a desconocer la relevancia de la temática de reproducción en Judith, al defender a su pueblo del imperio amenazador, en Tamar al obligar a su suegro a cumplir la ley de levirato (Génesis 38), o en la Sunamita (2Reyes 4,8-38) consciente del riesgo y compromiso que conlleva tener un hijo, "yo vivo en medio de mi pueblo" (2Reyes 4,13-14); cuestionando, hasta cierto punto, el papel social de reproductora que le he asignado dentro de los textos bíblicos, donde se presenta de forma enfática la dramática situación para una mujer sin hijos (Éxodo 21,10), junto a las otras tantas tareas que desempeñan. En tanto los textos se debaten para reproducir poderes y legitimar hombres en situación de liderazgo, queriendo destacar de esa manera sus esfuerzos reproductivos.

Hablar de reproducción humana en relación con los textos bíblicos no es algo meramente técnico, sino que pasa por "una visión de lo sagrado" sobre la sobrevivencia, relacionada con género, clase, etnia. Para Daniel C. Maguire, en temas de reproducción en el pensamiento judío, cuatro elementos son importantes: primero entender el asunto de la sobrevivencia en el corazón de la alianza con el Dios de Israel. Segundo, aunque desde la ética judía

tanto mujeres como hombres son agentes morales para la existencia de la familia, tener hijos y la sexualidad, dentro de la alianza, la posición que ocupan las mujeres es la de agentes morales primarios para la sobrevivencia judía, en la cual tener hijos es el centro de la actividad espiritual de la vida ritual judía. Tercero, la fidelidad a Dios es entendida como el más grande destino humano. Finalmente, la tensión entre promesa y fecundidad y mantenimiento de la alianza en el relato bíblico y la fragilidad de la existencia judía en el exilio está en el centro de la lucha social y teológica.¹

En lo que toca al cristianismo, el proyecto de Jesús y su movimiento, representa una alternativa reproductora frente a las experiencias de muerte producidas por el imperio. Tradición reproductora que parece venir de la *sofía*. Y de nuevo las mujeres, reforzando papeles sociales femeninos en la experiencia de reproducción (Lucas 2). Pero también sorprendiendo reproduciendo olores que dan placer, que desafían, cuestionando (Marcos 5,21-43), tocando y provocando cambios que permiten reproducir la vida de muchas otras.

Por toda esa variedad, es posible y necesario recorrer los textos bíblicos para desenmarañar las experiencias diversas, en torno a la reproducción humana, que constantemente se encuentran en los textos, buscando con esto reflexionar sobre las realidades discursivas y subjetivas presentes en los textos y sus interpretaciones teológicas. De eso trata esta Ribla.

En ese sentido, pueden ser clasificados en tres tipos los artículos de este número: algunos dedicados a análisis históricos y exegéticos, otros de carácter programático y, el tercero, de carácter más ético-teológico. Sin embargo, todos reflejan diferentes modos de aproximarnos a la comprensión de Reproducción Humana, en la Biblia y en algunos quehaceres teológicos, principalmente, de América Latina.

El primer artículo de Nancy Cardoso Pereira, es un estudio amplio sobre producción y reproducción en la Biblia Hebrea, a partir de los tres verbos que introducen la responsabilidad de los seres humanos creados por Dios, “sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra”, y a través de ellos el reflejo la actividad reproductora humana y de animales. El segundo texto de Haroldo Reimer es una invitación a entender a Dios en la Biblia como principio absoluto de la vida, desde tres dimensiones: lo doctrinario, desde los sujetos de discursos en los textos y finalmente desde la resolución de cuestiones concretas de lo cotidiano. En seguida, Shigeyuki Nakanose, desde el grito profético “libranos de nuestra humillación” recorre la realidad de muchas mujeres en Israel antiguo cumpliendo el papel de reproductoras, al tiempo que nos llama a rescatar la capacidad de emocionarnos y de sentir, en la propia piel, el dolor de otras personas.

Elaine Gleci Neuenfeldt, desde la errancia de la sexualidad y la reproducción en la Biblia, nos llama para una reflexión teológica. A partir de esto, la autora destaca que la libertad y la gracia de Dios son amplias y que se extienden sobre las que deciden la maternidad, pero también sobre las que necesitan tomar la difícil decisión de interrumpir un embarazo. En seguida, Carmiña Navia invita a “un abrazo sororo a la mujer que aborta”. La autora, con atención en la realidad de las mujeres que abortan, así como desde una mirada bíblica y las diversas opiniones de la doctrina oficial de la Iglesia Católica sobre el tema, espera que crezcamos en conciencia y, al mismo tiempo, ser una voz de esperanza para las mujeres pobres que viven en soledad sus historias, sus culpas, sus condenas.

Mientras, Marcella Maria Althaus-Reid desde la revelación de los amores locos de la Biblia, invita a “reflexionar sobre los amores ilegales de Dios y la defensa de la vida”. La autora nos recuerda nuestra tarea profética para defender la vida y no su reificación, buscar en lecturas biofílicas la presencia de un Dios erótico, espontáneo y desregulado. Adriana Kuhn, desde la simbología de una gran colcha, pregunta por el sentido de la vida y la persona en el Antiguo Testamento. A partir de un amplio recorrido por diferentes textos, pero principalmente desde Números 5, la autora plantea que el derecho a la vida no siempre fue considerado co-

¹ Daniel C. Maguire (editor), *Sacred Rights - The Case for Contraception and Abortion in the World Religions*, New York: Oxford University Press, 2003, p.17-23.

mo absoluto. A tiempo, Roy May nos lleva por el mundo de la ética, nos comparte sobre “Fecundidad y fertilidad *in vitro*” y nos invita a un entendimiento de la ética en términos contextuales, una ética que responde a situaciones reales de la vida, específicamente una ética de la responsabilidad.

Al soplar de otros vientos, Luigi Schiavo y Lorenzo Lago nos llevan por los orígenes del cristianismo y desde allí nos invitan a conocer sobre “Sofía: los mitos del amor reflejo y del amor en la alteridad”. ¿Será *sofia* ese poder femenino en el cual se concibió la creación de Dios? María Cristina Ventura, por su parte, reflexiona sobre reproducción humana más allá de la procreación. La autora realiza un estudio exegético y hermenéutico a partir de Marcos 5, ¡nos invita a reflexionar sobre las vidas negadas de tantas mujeres y sobre la posibilidad de producción y reproducción de esas vidas! Finalmente, Jacir de Freitas Faria apunta para la no-reproducción en oposición a la virginidad dentro de apócrifos.

Añadimos a la lista de artículos, cuatro interesantes reseñas que nos ayudarán a ampliar, aun más, nuestro interés por la reproducción humana y la naturaleza en el Israel antiguo. Pero, sobre todo, algunas de estas reseñas son una invitación a prestar atención a la vida amenazada de tantas mujeres en nuestra América Latina, por la falta de derechos humanos que las implique.

¡Creemos estarles ofreciendo una RIBLA no sólo novedosa, sino también que se puede disfrutar! Por novedosa muchas ideas sorprendentes, otras todavía no resueltas, así lo sentirán las lectoras y lectores; sin embargo, textos escritos desde las pasiones y preocupaciones por la vida de hombres, pero principalmente, de tantas mujeres amenazadas por las estructuras e ideologías patriarcales de nuestras sociedades e instituciones en América Latina y Caribe.

María Cristina Ventura Campusano
Coordinadora de este número
tirsa2000@hotmail.com; tirsaventura@racsa.co.cr

“...sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra...” (Génesis 1,28) *Producción y reproducción en la Biblia Hebraea*

Resumen

Existen conceptos y discursos contradictorios sobre Reproducción Humana en la Biblia Hebraea. La tarea de esta Ribla es recolocar la reproducción humana en la agenda teológica y eclesial, a través de un estudio profundizado de los textos y sus complejidades evitando, de un lado, la indiferencia exegética e interpretativa y, por otro lado, evitando las utilidades pre-conceptuosas y burocráticas del texto bíblico en las discusiones y desafíos actuales sobre la reproducción humana. Las configuraciones históricas de la dinámica reproductiva humana no es caótica, no es inmutable ni estructurada de una vez por todas. En este sentido, no existe un discurso perfecto y acabado sobre reproducción humana en la Biblia. Cada texto precisa ser interpretado, considerando el metabolismo social de producción y reproducción. En este artículo, se hará el ejercicio a partir de Éxodo 1, releendo el texto, considerando los imaginarios y los usos ideológicos de las dinámicas reproductivas.

Abstract

There are contradictory concepts and discourses about human reproduction in the Hebrew Bible. The task of this Ribla is to put again human reproduction on the theological and ecclesiastical agenda through a thorough study of the texts and their complexities avoiding, on one side, the exegetical and interpretative indifference and, on the other side, avoiding the pre-judicial and bureaucratic uses of the biblical text in the current discussions and challenges about human reproduction. The historical formats of the human reproductive dynamic are not chaotic, are neither immutable nor structured once and for all. Each text has to be understood from inside the social metabolisms production and reproduction of life. In this article this exercise will be done using Exodus 1, re-reading the text considering the worldviews and ideological uses of the reproductive dynamics.

La reproducción humana se presenta como parte constitutiva del trabajo creador de Dios, en *Génesis 1*, como ordenamiento primero para los seres humanos creados. Los términos son: *phr* “ser fructífero”, “fructificar”, *rbh* “volverse numeroso”, “volverse muchos”; *ml’*, “llenar”, “ser completo”, “ser abundante”.

Los dos primeros verbos están en el modo *qal*, el tercero en el modo *piel*, imperativo masculino plural que designan preferentemente la actividad reproductora humana y de los animales (*Génesis 1,22*) como también pueden referirse a situaciones económicas (*Isaías 5,1*; *Salmo 148,9*) y políticas (*Génesis 30, 43*).

“Ser fecundo” apunta necesariamente hacia la capacidad reproductora de los hijos e hijas, compartiendo los términos de la fertilidad de la tierra, de las plantas y de los animales; se refiere a la capacidad de generar frutos, crías, hijos e hijas.

El segundo término (*rbh*) atiende a las formas *multiplicadoras* de la comunidad humana, es decir, la capacidad de garantizar su crecimiento numérico (*Éxodo 1,10*) sin colocar en riesgo la continuidad del grupo. El término también puede ser utilizado como demostrativo de múltiplos, por ejemplo, poderes y signos (*Éxodo 7,3*).

La última expresión tiene como ámbito la densidad demográfica, es decir, *llenar la tierra (ml’)*. Esta dimensión de la actividad reproductora responde a la capacidad de ocupación del territorio y aparece, sólo, en las narrativas del post-diluvio en *Génesis 9,1* revelando el ca-

rácter de fórmula de este versículo: "y bendijo Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo: fructifíquense y multiplíquense y llenen la tierra".

La misma fórmula (ser fecundo, multiplicarse y llenar la tierra) reaparece en Génesis 9,7; 17,20; 28,3; 35,11; 48,4; Éxodo 1,7; Levítico 26,9. La misma fórmula aparece de modo reducida en las narraciones de Agar en Génesis 16,10.

Estas tres dimensiones de la reproducción humana (fecundidad, crecimiento y densidad) están localizadas en el mismo proyecto de creación y califican el proceso el proceso continuo de sustentación del mundo y de la vida creada, y van a crear las condiciones para el proyecto siguiente de *sujetar la tierra*, dominando sobre los seres creados como modelo de organización de la vida económica del grupo social.

Si en Génesis 1, la reproducción humana es presentada como norma de la creación y de su sustento, en *Génesis 3*, ya nos encontramos con otra comprensión marcada por una antropología negativa y sus consecuencias.

La reproducción humana aparece en Génesis 3 en el ámbito de las consecuencias del fracaso de la vida del hogar original, de manera especial en la vida de la mujer: "y a la mujer le dijo: multiplicaré sobremanera los sufrimientos de tu gravidez; en medio de dolores darás a luz hijos; tu deseo será para tu marido, y él te dominará" (Génesis 3,16).

Aquí la acción multiplicadora *rbh* ya no está en la actividad reproductiva, sino que se presenta como expresión que ordena y legitima el sufrimiento de las mujeres en el ámbito de la reproducción, en el interior de las relaciones familiares. El verbo hifil en infinitivo absoluto presenta la divinidad como aquella que multiplica dos dimensiones: *rbh* "multiplicar" los dolores en la concepción; la segunda parte del verso amplía *be-'eseb teledi banim* "en dolores darás a luz hijos".

Es importante analizar individualmente cada una de estas expresiones para, entonces, relacionarlas, evitando la reducción que las traducciones presentan como "sufrimiento de su gravidez". La acción multiplicadora *harbeh 'arbeh* "ciertamente multiplicaré" aparece reduplicado en el texto, indicando la acción matemática sobre los sufrimientos y la acción matemática sobre la concepción. Existe aquí una intensidad y una ampliación del sufrimiento y de la concepción que se traducirá en los dolores al dar a luz hijos.

Veamos otras traducciones:

- 1 "I Hill greatly multiply thy sorrow and thy conception: in sorrow thou shalt bring forth children" – King James (1769)
- 2 "Moltiplicherò le tue sofferenze e le tue gravidanze, con dogli dovrai partorire figlioli" – IEP NVB San Paolo Edizione (1995)
- 3 "Je rendrai très-grandes tes souffrances et ta grossesse; en travail tu enfanteras des enfants - French Version Darby (1885)
- 4 «Multiplicaré en gran manera tus dolores y tus preñeces; con dolor parirás los hijos" – SRV Reina-Valera (1909)

Son tres las formaciones del femenino: la multiplicación sobre la multiplicación del sufrimiento y de la concepción, y el dolor para dar a luz hijos.

Esta multiplicación del sufrimiento en la reproducción humana, de manera especial para las mujeres, también crea las condiciones para el proyecto de organización de la vida económica del grupo social que se expresa en la fórmula: "maldita es la tierra por tu causa: con fatigas obtendrás de ella el sustento durante los días de tu vida" (Génesis 3,17).

La reproducción humana está localizada de manera vital en las narraciones de los mitos de origen, de modo diversificado y complejo, directamente asociada a la presencia de Dios en la comunidad humana. Empero resulta también evidente que en Génesis 1, el discurso sobre la reproducción humana, está asociado a un proyecto macro-territorial. Queda evidente que el lugar del discurso es el estado y sus demandas de ocupación y hegemonía que, necesariamente, pasan por un crecimiento poblacional hegemónico. El "sean fecundos, multiplí-

quense y crezcan” es expresión de un discurso estatal de control de la reproducción humana. Forma parte del orden creado del mundo.

Otra lógica sustenta el texto de Génesis 3. De acuerdo con Severino Croatto, el cual debe ser considerado como eje de los versículos 17-19 es el sufrimiento: tanto de las mujeres en la reproducción como para el campesinado en la lucha con la tierra¹ - ¡no el trabajo!, sino la consecución del alimento. El texto expresa de un modo muy pertinente la relación intrínseca entre las condiciones objetivas de producción y las condiciones objetivas de reproducción. Más que un texto de anuncio de un destino, Génesis 3 es denuncia del sufrimiento del campesinado. Producción y reproducción. Si para algunos investigadores/ras, esta narrativa expresa una voz profética², otros las entienden como una pieza ideológica del estado, descolocando el conflicto de la relación campo-ciudad para el núcleo familiar hombre-mujer.³

Queda pues evidente que en las primeras páginas de la Biblia hebrea, ya nos encontramos con concepciones y discursos contradictorios sobre la reproducción humana.

Ésta es la tarea de esta Ribla: re-colocar la reproducción humana en la agenda teológica y eclesial a través de un estudio profundizado de los textos y sus complejidades, evitando, por un lado, la indiferencia exegética e interpretativa y, por otro lado, evitando las utilidades pre-conceptuosas y burocráticas del texto bíblico en las discusiones y desafíos actuales sobre la reproducción humana. Las configuraciones históricas de la dinámica reproductiva humana no son caóticas, no son inmutables ni estructuradas de una vez por todas. En este sentido, no existe un discurso perfecto y acabado sobre la reproducción humana en la Biblia. Cada texto remite a condiciones objetivas y subjetivas que necesitan ser consideradas como conjunto.

Debido a ello, los análisis de las relaciones sociales de poder y género son importantes para la comprensión de las funciones sociales de la religión, articuladas con las funciones y estructuras sociales de las prácticas reproductivas de determinado grupo social, en determinado momento histórico y sus representaciones narrativas.⁴

El texto bíblico da centralidad al tema, insiste en hacer y re-hacer narraciones sobre el tema sin, con todo, esbozar un discurso unívoco y cerrado. Es motivado por esta espiritualidad de constante ejercicio interpretativo sobre la vida y sus condiciones objetivas y subjetivas, que este artículo quiere realizar su contribución. La reproducción humana no puede y no debe estar confinada a los resultados de una teología moral desprovista de la dinámica crítica e interpretativa de las condiciones objetivas y subjetivas de “hacer” acontecer la vida. Es en la evitación de todo esencialismo y en el compromiso con las materialidades cotidianas de la historia humana que el texto bíblico puede formar parte del debate contemporáneo sobre la reproducción humana.

1. Reproducción humana y experiencia religiosa

¿La reproducción humana participa de la experiencia religiosa? En la tradición judeocristiana organizada en la Biblia, ¿cuál es el lugar de la reproducción humana?

En una evaluación panorámica de los textos del Antiguo Testamento, resulta evidente que la divinidad organiza *genéricamente* sus manifestaciones, es decir, los relatos asumen características distintas cuando se refieren a *experiencia religiosa* de hombres o mujeres. En cier-

¹ José Severino CROATTO, *Reading Genesis 3 from a utopian perspective* – <http://www.isedet.edu.ar/jolah/Genesis3.pdf>.

² Milton SCHWANTES. *Sufrimento e esperança no exílio – História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.*, São Leopoldo/ São Paulo, Editora Sinodal/Edições Paulinas, 2ª edição, 2007.h

³ Gale A. YEE, *Gender, class, and the social-scientific study of Genesis 2-3*, <http://www.sbl-site.org/Publications/Semeia/Semeia87/09Sem87.pdf>.

⁴ Gale A. YEE, *Gender, class, and the social-scientific study of Genesis 2-3*, <http://www.sbl-site.org/Publications/Semeia/Semeia87/09Sem87.pdf>

to modo, lo sagrado se comunica dentro de los límites y alternativas de las relaciones sociales de género, establecidas por éste o aquel momento de la historia. Estas variaciones, se articulan, entretanto, con invariables culturales que podrían recibir aquí el nombre de estereotipos.

Todavía en una visión general, sería posible señalar algunas características: las manifestaciones divinas en la relación con hombres, tienen como resultado inmediato la configuración de un líder: un salvador mítico como Noé (Génesis 6,13 y ss.), un patriarca como Abraham (Génesis 17,1-8), un patriarca como Jacob (Génesis 32,22-32), un liberador como Moisés (Éxodo 3 y 19), ancianos y sacerdotes (Éxodo 24,1-11) un Juez como Gedeón (Jueces 6), un profeta como Samuel (1Samuel 3), un rey como David (2Samuel 7), un rey como Salomón (1Reyes 9), profetas como Isaías (Isaías 6) o Ezequiel (Ezequiel 1,26,26-28) etc.

Son hombres que oyeron u oírán a la divinidad, de modo directo o indirecto en la mediación con hombre. Estos textos colocan a estos hombres en un lugar social diferenciado, crean un espacio especial para la experiencia. Fuera de la vida cotidiana inmediata y de sus relaciones. La *experiencia religiosa* funcionaría así como el establecimiento de un rellano exclusivo, donde las relaciones sociales ordinarias, son superadas en el establecimiento de una participación con/en lo sagrado.

También sería posible identificar hombres que realizan una experiencia *epifánica*, es decir, narraciones sobre hombres que instituyen el lugar de la experiencia religiosa en lo cotidiano incluso de la vida masculina, como en el caso de Gedeón (Jueces 6), Eliseo (I Reyes 19,19) y Amós (Amós 1). Estos son confirmados como profetas dentro mismo de la situación de trabajo, de modo especial, de trabajos culturalmente designados a los hombres. Incluso considerando la diferencia social de cada uno de estos personajes (Gedeón –pequeño agricultor; Eliseo – agricultor con acceso al arado y Amós – trabajador temporal) el resultado de la experiencia religiosa se expresa en una adquisición de poder del hombre, en la forma de la profecía. La narrativa de Oseas, configura el espacio de la familia y de la relación hombre-mujer, como motivaciones de la experiencia religiosa y de la profecía, sin embargo lo realiza identificando al profeta con la figura divina y al pueblo con la esposa/madre infiel.

Estos textos de períodos diversos, con estructuras literarias diversas, comprometidos con teologías y políticas diversas, tienen en común el resultado de la *experiencia religiosa*, que es la de conferir poder y legitimar un hombre en situación de liderazgo. Casi siempre se refiere a la legitimidad de un papel social, de un lugar de poder en determinado momento de la historia.

Las mujeres no oyen ni ven a la divinidad...Manteniendo la delimitación de la **experiencia religiosa** como experiencia teofánica, queda evidente la no participación de las mujeres en tales experiencias. Las mujeres que realizan una experiencia *directa* con la divinidad aparecen, en los textos marcados por el castigo (Eva en Génesis 3,16; Mariam en Números 12,1-16) cuando pierden poder.

La excepción sería el texto de Agar, la única mujer que ve la divinidad (Génesis 16,13-14; 21, 17-18) y que adquiere poder. Esta *experiencia religiosa*, no refuerza el lugar de esta mujer, dentro del proceso social e histórico de los patriarcas: la narración es restringida y no desarrollada, quedando como un *quiste* en medio de las demás *teofanías*. A lo que todo parece indicar, la divinidad que se le *aparece* a Agar no sería la misma (por lo menos en Génesis 16) que se manifiesta a los hombres ya citados. Agar nombra su experiencia y la divinidad como: "tú eres el Dios que ve... ¿no miré yo en este lugar para aquel que me ve?"

En lo que respecta a las mujeres, la *experiencia religiosa*, tiene como resultado el conferir poder, pero no en la configuración de un liderazgo, sino en el refuerzo de papeles sociales femeninos, de manera especial en la experiencia de la reproducción, especialmente en el binario esterilidad/maternidad. Los textos protagonizados por mujeres en el Antiguo Testamento que narran experiencia con la divinidad, apuntan siempre hacia un carácter relacional de esta experiencia, es decir, las mujeres se relacionan con la divinidad dentro del papel social que tienen o pueden tener, dentro de la estructura social en que viven.

Son muchas las mujeres que hacen de la experiencia de la reproducción humana (maternidad o no) una *experiencia religiosa*. Muchos textos del Antiguo Testamento trabajan con una situación primera de esterilidad para la mujer que entonces, pasa a buscar, en la relación con la divinidad, la posibilidad de quedar embarazada. Estas gravídes otorgan poder a estas mujeres, dentro de los criterios de la familia patriarcal, delimitando la importancia de la fertilidad/reproducción en la dinámica del parentesco y de la cohesión social.

Diferente de la *experiencia religiosa de la mayoría* de los hombres, la *experiencia* de las mujeres tiene lugar dentro de las relaciones sociales. Lo sagrado que embaraza a las mujeres no excluye la participación y la pertenencia en las relaciones sociales de las mujeres con sus hombres y otras mujeres (Sara y Agar en Génesis 16; Raquel y Lía en Génesis 30,14-16; la madre de Sansón en Jueces 13; Ana y Peninná en 1Samuel 1,1-18), sino que, al contrario, acentúa estas relaciones. Incluso protagonizando las narraciones, las mujeres embarazadas por lo sagrado precisan que lo comunicado sea hecho por un hombre (en el caso de Sara, Abraham y los visitantes; en el caso de Ana, el sacerdote Elí). En el caso de Raquel y Lía, la gravidez parece depender del uso mágico de las mandrágoras...alejando la narración de lahweh y circunscribiendo un ámbito religioso de otras divinidades como en el caso de Agar.⁵

La delimitación de la *experiencia religiosa* como experiencia *teofánica* excluye e imposibilita la experiencia de la reproducción humana, de manera especial de las mujeres, restringiéndolas a la experiencia reproductiva/maternidad. Las teofanías son, en verdad, experiencias *genéricamente* construidas, tanto como literatura, como matriz teológica. Los textos están recuperados por la ideología de la atribución del papel normalizado por las relaciones sociales de género, en su simultaneidad con las relaciones de clase y de etnia. Pero también la investigación bíblica con sus métodos, presupuestos y procedimientos exegéticos y hermenéuticos, refuerza esta normatización. Las introducciones al Antiguo Testamento, teología, diccionarios y enciclopedias, incorporan las normalizaciones de género en sus representaciones y conceptos, una vez que delimitan y conceptúan *experiencia religiosa* como *experiencia teofánica*.

En este sentido, la configuración de *experiencia religiosa* como experiencia *teofánica* está en el texto y fuera de él, es decir en nuestros procedimientos metodológicos de la exégesis⁶ que se hacen una extensión del lugar y del papel que los hombres tradicionalmente ocupan en la reflexión y producción teológica.

"Muy diferente de lo que se piensa con frecuencia, el género no regula únicamente las relaciones entre hombres y mujeres, sino que normaliza también las relaciones hombre-hombre y las relaciones mujer-mujer."⁷

Sin la consideración de las relaciones sociales de poder y de género, lo que se llama de experiencia religiosa queda fuera del ámbito de las materialidades y de las relaciones de reproducción de la vida humana. Las teofanías originan una ruptura con estas materialidades e instauran una relación exclusiva con la divinidad, afirmándose como un tipo de narración con función ideológica claramente en el ámbito de lo masculino. En este ámbito, la reproducción humana, no tiene ninguna expresividad y no alimenta la experiencia religiosa. Nuevamente se hace necesario citar al profeta Oseas como excepción que confirma la regla. Este texto será considerado más abajo.

De modo mayoritario y explícito la experiencia de la reproducción humana forma parte de la experiencia religiosa de las mujeres – incluso considerando la diversidad histórica y narrativa de los textos. El texto bíblico sugiere y refuerza el ámbito de la reproducción huma-

⁵ Mercedes BRANCHER, *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus*, disertación de maestría, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1995.

⁶ H.EILBERG-SCHWARTZ, *O falo de Deus e outros problemas para o homem e o monoteísmo*, Rio de Janeiro, Imago, 1995, 305 p.

⁷ Heleieth SAFFIOTI y MUÑOZ-VARGAS, *Mulher brasileira é assim*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1994, p. 276.

na como espacio de vivencia y de experiencia de lo femenino, creando un vínculo natural y normativo de las mujeres con la fecundación y la función reproductora. El texto insiste que la reproducción humana, es tarea y destino de las mujeres. Más que vivencia natural, la maternidad va a estar constituida como experiencia de redención de las mujeres, como vivencia reparadora: "pero la mujer habiendo sido engañada cayó en la trasgresión. Aún será preservada a través de su misión de madre..." (1Timoteo 2,14-15).

Es preciso buscar un procedimiento metodológico que supere el esencialismo proyectado por el texto, tratando de situar la reproducción humana dentro de las relaciones sociales de poder y de género. En este sentido es preciso reconsiderar la reproducción humana dentro de un marco ampliado de metabolismo social y literario para que, realmente, se pueda *estallar* con los binarios y las normalizaciones de comportamiento y representación social.

La consideración de los mecanismos de totalización de las realidades socio-económicas, en sus condiciones objetivas y subjetivas, puede describir un cuadro analítico apropiado para la función de género de la experiencia religiosa. En este sentido, la experiencia de maternidad o no-maternidad –entendida como parte del proceso reproductivo del metabolismo social – debe ser articulada con otras dinámicas de producción y reproducción de la vida social (y sus narraciones) figurando los significados esencialistas y abriendo la posibilidad de un mirar crítico hacia las funciones de la experiencia religiosa en su relación con las dinámicas de la reproducción humana.

La escucha del instrumental de análisis e interpretación del materialismo histórico, responde de modo adecuado, a los desafíos colocados por esta tarea y recupera una intuición vital de la teología de la liberación, de modo especial en el campo de la interpretación bíblica: leer la Biblia y la vida a partir de las condiciones materiales de vida, de manera especial a partir del pobre – hombre y mujer – y sus luchas de liberación.

2. Reproducción humana y modo de producción – *multiplicaré sobremanera los sufrimientos de su gravidez (Génesis 3)*

Es preciso establecer un cuadro de análisis que comprenda la reproducción humana en su articulación con los demás niveles de reproducción de la vida material. La lógica narrativa que garantiza a los hombres las experiencias teofánicas, casi siempre desposeídas de las cuestiones reproductivas, ¿a qué sociedad responde? ¿Con qué intereses? La identificación de la experiencia religiosa de las mujeres con la concepción y la maternidad, ¿a qué modelo social responde?

Los hechos o las experiencias aisladas, son abstracciones, momentos artificialmente separados del todo. La búsqueda por la dialéctica de lo concreto toma cada fenómeno en su relación con el todo (social, textual...), percibiendo la realidad como un metabolismo de simultaneidades. La pregunta por la reproducción humana necesita ser situada en la complejidad del metabolismo social (textual), es decir, la realidad entendida como algo concreto.

"Si la realidad es entendida como algo concreto, como un todo que posee su propia estructura (por lo tanto no es caótico), que se desenvuelve (y, por tanto, no es inmutable ni dado una vez por todas), que se va creando (y que, por tanto, no es un todo perfecto y acabado en su conjunto y no es inmutable solamente en sus partes aisladas)...se desprenden ciertas conclusiones metodológicas."⁸

Las condiciones en las cuales un grupo social se reproduce, dependen directamente de la estructura de las diversas formas de organización social y, por eso deben ser estudiadas, teniendo en cuenta la concreteness de una formación social dada y no de una "forma abstracta", que no considera las formas, históricamente diferentes, de la estructura social.

⁸ Karel KOSIK, *Dialéctica do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p.41.

La constitución de un espacio social no puede ser entendida como una visión economicista de la dinámica poblacional⁹, sino que debe considerar las expresiones de cultura que la experiencia humana incluye y que en ella interfiere. En este sentido no existe un *a priori* condicionante para las dinámicas reproductivas y poblacionales, que deben ser entendidas en el interior de los procesos históricos, percibiendo los cambios estructurales y súper-estructurales de los modos de organización de la producción y reproducción de la vida material y simbólica del grupo.

A continuación presento, de modo sintético, las formulaciones propuestas por el materialismo histórico y dialéctico, sobre el modo de producción y reproducción como instrumental analítico de interpretación y de significado.¹⁰

Cuando decimos “reproducción humana” nos estamos refiriendo a un conjunto de procesos y mecanismos sociales que garantizan la dinámica de la vida material de los seres humanos. Son muchas las vivencias reproductivas, todas ellas asociadas con las necesidades, funciones y actividades corporales y sociales.

Respirar es una función corporal reproductiva. ¡Comer y beber también! Todas las actividades desarrolladas con el objetivo de rehacer las condiciones necesarias de vida pueden ser entendidas como “dinámicas reproductivas”.

Estas funciones y actividades son estructuradas socialmente a partir de la forma de organización de un determinado grupo social en la interacción con su ambiente vital. Las personas se organizan para desarrollar las condiciones materiales de sobrevivencia – actividades reproductoras. Es necesaria la organización del trabajo como forma social de garantía del acceso, de la distribución y del consumo que hará posible reproducir la vida.

Una de las funciones es la de “hacer” gente. Para que la vida en la comunidad humana se mantenga de manera sistemática y constante, es necesario “hacer” hijos e hijas de modo que garanticen la reproducción de la especie. La capacidad procreadora tiene funciones objetivas de garantía de continuidad del grupo social, sin embargo también funciones subjetivas de socialización de la memoria biológica y social.

Todas estas dinámicas reproductivas de la vida material tienen una base biológica fundamental, pero no se reducen a ella. Los seres humanos desarrollan actividades reproductivas de modo instintivo, pero no se reducen a respuestas de comportamiento y de desenvolvimiento biológicamente determinados. Si los animales poseen una memoria biológica que se expresa en la forma del instinto animal, los seres humanos desarrollan, sobre esta memoria biológica, su memoria social, creando así la cultura. Toda sociedad es fruto de relaciones que se establecen entre grupos humanos a fin de asegurar su subsistencia inmediata e histórica.¹¹

Modo de producción y reproducción – una lectura dialéctico-materialista

Una formación social debe ser capaz de reproducir de modo continuo sus condiciones productivas¹², es decir el sistema socio-económico necesita crear mecanismos de auto-manutención de cada una de sus partes y de todo el sistema como conjunto. Esta auto-manutención no significa petrificar el sistema socio-económico, sino ofrecer las condiciones de continuidad y maleabilidad que no cree situaciones de ruptura o de crisis que, en el caso del capitalismo, por ejemplo, sería la inviabilización del lucro.

Así, es fundamental que se garantice la reproducción de los medios de producción, de las fuerzas de producción o fuerza del trabajo y de las relaciones de producción.

⁹ Armando BOITO, *O economicismo oculta a revolução*, <http://www.unicamp.br/cemarx/CM2oeconomicismoarmandoboito.pdf>

¹⁰ http://airtonjo.com/socio_antropologico05.htm#10.%20A%20Sociologia%20Marxista

¹¹ Kart MARX, “Contribuição à crítica da economia política”, en FERNANDES, F.(organizador). K.MARX & F.ENGELS: História, São Paulo, Ática, 1983, p. 233-234.

¹² François HOUTART, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, São Paulo, Paulinas, 1982, p.11.

*La reproducción de los medios de producción*¹³ podría ser entendida – de manera simplificada – como el mantenimiento del acceso a los elementos básicos o materia prima. Entiéndese aquí el control de la posesión de la tierra, del agua, maderas, minerales, vientos y sol, y todo lo que fuera aprendido por la técnica del trabajo en la producción de productos. La reproducción de los medios de producción, se expresa básicamente por el estatus de propiedad y sus dinámicas de manutención: jurídica, notarial, ideológicas, etc.

La reproducción de la fuerza del trabajo es la reproducción de la capacidad de trabajar, es decir, los mecanismos sociales necesarios para reponer la fuerza del trabajo. Aquí dos dimensiones son fundamentales: el trabajo doméstico y el proceso generacional, es decir, tener hijos e hijas.

El trabajo doméstico y la vida cotidiana son procesos de reposición de las necesidades del/de la trabajador/a. Significa el esfuerzo social y el trabajo continuado de mantener materialmente las fuerzas corporales de tal modo que el sujeto del trabajo se presente para ejercer sus funciones. Cocinar, limpieza de la casa, cuidado de la ropa, cuidado de salud, organización y manutención de víveres, etc. Estas actividades y sus desdoblamientos y variaciones, componen el ámbito del trabajo doméstico que debe ser entendido como elemento vital de reproducción de un sistema económico.

En cierto modo, los estudios marxistas no consideran las actividades domésticas como trabajo¹⁴ dado que no producen producto, es decir, no se objetiva en una mercadería. Las feministas marxistas insisten en la perspectiva de que el trabajo doméstico es también productivo, toda vez que produce fuerza de trabajo – aprendida por el sistema económico mercadería – y produce valor de uso en el ámbito de la casa y de la familia. De modo evidente, el trabajo doméstico, viabiliza el mantenimiento de la fuerza de trabajo, quedando también como trabajo alienado una vez que – básicamente estructurado como trabajo no pagado o mal remunerado – se presenta como un mecanismo además de producción y apropiación de más valía.

La segunda dimensión fundamental, es la reproducción generacional: la capacidad de reproducción de la nueva generación que va a ser socializada dentro de una sociedad determinada. Significa reponer materialmente a los individuos dentro de la lógica de la división y atribución del poder en el cuadro social.

Actividades como la relación sexual, gravidez, parto, maternidad, socialización de las criaturas, son actividades vitales para la reproducción de la vida material y de la sociedad. Estas actividades que se estructuran a partir del repertorio biológico y cultural, responden directamente las necesidades históricas del sistema económico de reproducirse.

Subordinadas las dinámicas del espacio familiar y restringidas al mundo doméstico, estas actividades son directamente controladas también por la concepción de propiedad y sus mecanismos de manutención: jurídico, notarial, ideológico y religioso. De modo específico, las políticas poblacionales y ambientales son sub-productos de los sistemas económicos con vistas a su auto-mantenimiento.

En este sentido, estas dos actividades, culturalmente construidas (procreación y trabajo doméstico) acaban siendo percibidas como elementos secundarios del factor determinante: el modo de producción de mercaderías y apropiación de plusvalías. La cuestión generacional re-appearece en la ecuación del metabolismo social cuando se trata del análisis de los mecanismos distributivos y de consumo.

Así, cada momento histórico desarrolla mecanismos y estructuras reproductivas¹⁵ de acuerdo con la capacidad de fecundidad, crecimiento y densidad de determinado grupo so-

¹³ Karl MARX, *O capital – Crítica da economia política*, São Paulo, Nova Cultural, 1985.

¹⁴ G. GREER, *Sexo e destino – A política da fertilidade humana*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987.

¹⁵ T. BOTTOMORE y S. HIMMELWEIT. "População", en T. BOTTOMORE, *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro, Joege Zahar, 1988.

cial, en un determinado cuadro eco-geográfico; estas respuestas reproductivas – capacidad de creación y mantenimiento de respuestas de vida – no se dan por determinismo biológico, ni por determinismo cultural o económico. Son prácticas y relaciones complejas, sensibles y resistentes, que articulan cuerpo personal (sexualidad), cuerpo colectivo (familia) y cuerpo social (sociedad) proyectando valores y tabúes que, de modo especial, se relacionan con el discurso religioso.

En el caso de la literatura bíblica y su historia, esta discusión sobre los modos productivos y reproductivos, necesita detenerse sobre los modos de producción precapitalistas.¹⁶ Situar cada texto en su dinámica de redacción, transmisión y recepción como parte de formatos históricos y concretos de un determinado metabolismo social, devuelve la discusión sobre la reproducción humana en la Biblia, su movilidad y complejidad.

Una de las funciones de la religión en los diversos modos de producción precapitalista, sería la de garantizar la cohesión social. Evitando la visión mecanicista que ordena y crea una relación de determinación del ámbito de la infraestructura (PRODUCCIÓN) sobre la super-estructura (REPRODUCCIÓN), el análisis histórico-dialéctico, exige la comprensión de la influencia recíproca de las estructuras “unas sobre las otras, a través de prácticas sociales y simbólicas de los protagonistas sociales”¹⁷ En este sentido, entender una sociedad a partir del modo de organización de la producción de la vida material, implica preguntar también por las dinámicas reproductivas, sus prácticas sociales y simbólicas. Algunos elementos son esenciales en esta investigación y serán presentados de modo sucinto a continuación.

Modo de producción y reproducción tribal

En el período más primitivo de la historia, cuando el ser humano se diferenció del mundo animal a través del trabajo, los determinantes de los ritmos de reproducción de la población, eran las leyes biológicas, con gran influencia del proceso de selección natural, el cual reservaba mayor posibilidad de sobrevivencia de los individuos más capaces de enfrentar los fenómenos de la naturaleza. La vida de los humanos primitivos era, fundamentalmente, orientada hacia la sobrevivencia, en condiciones de vida altamente desfavorables en vista de hambre, de frío y de la convivencia conflictiva de los seres humanos entre sí y con los animales.

En vista de esto, hay razones para estimar para ese período, altas tasas de mortalidad, especialmente infantil, que, en algunas regiones llegó a ser del 45% lo que por sí solo, no llegó a diezmar la población, gracias a las altas tasas de natalidad vigentes. Respecto a las mujeres, pasaron la mayor parte de su período de fertilidad, procreando, por lo tanto no se puede hablar de un acentuado crecimiento poblacional en esta época, porque la edad media no era superior a los 20 ó 30 años. Todavía así, cuando los agrupamientos humanos alcanzaban dimensiones incompatibles con la cantidad de alimento disponible o con la posibilidad de moverse hacia regiones con condiciones más favorables de sobrevivencia, era constante la práctica de medidas reguladoras del tamaño de las poblaciones. Tales medidas incluían el aborto, el infanticidio y el abandono de los más ancianos y de los incapaces físicamente.¹⁸

Algunos puntos merecen ser destacados:

1. El sistema de parentesco es el elemento-clave de la organización de la vida social;
2. La familia/el clan organiza el acceso al principal medio de producción: la tierra;
3. Los grupos familiares tienen una gran autonomía en la organización de la vida material, en la organización de la producción y de la distribución, generando un conjunto social auto-suficiente;

¹⁶ Ciro F.S. CARDOSO (organizador). *Modo de produção asiático- Nova visita a um velho conceito*. Rio de Janeiro, Campus 1990; Philomena GEBRAN (organizador) *Conceito de modo de produção*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

¹⁷ Maurice GODELIER, “Hipótesis sobre la naturaleza y las leyes de la evolución del modo de producción asiático” en *Conceito de Modo de Produção*, São Paulo, Paz e Terra, 1978, p.79.

¹⁸ R. TANNAHILL, *O sexo na história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.:

4. Sin formas de producción y control del excedente de la producción, el consumo ritualiza la autosuficiencia comunal;
5. Se caracteriza por la dificultad en la conservación de los medios de producción y en la regeneración natural de los medios de producción;
6. El control del territorio es frágil y se da en forma de capacidad del trabajo social y simbólico aplicado; no hay propiedad privada;
7. Hay dificultades también en la capacidad de mantenimiento de niveles demográficos aceptables con elevada mortalidad infantil y materna; los grupos humanos no pueden tener un nivel de fertilidad mayor que su capacidad de producción;
8. La vida de los humanos primitivos era fundamentalmente dirigida a la sobrevivencia, en condiciones de vida altamente desfavorables, en relación con el hambre, el frío y la convivencia conflictiva de los seres humanos entre sí y con los animales;
9. La necesidad de reproducción del propio grupo obliga a las familias a la interacción social, principalmente en la forma antigua del "cambio de mujeres";
10. Estas dos presiones configuran la dinámica del modo de producción tribal: la necesidad de cambiar mujeres para la garantía de la reproducción generacional y la regulación de la producción, de modo que respondan a las necesidades materiales del grupo;
11. En este sentido, no hay una presión hacia un crecimiento vertiginoso del grupo social, sin embargo sí se busca el mantenimiento de los niveles de fertilidad y concepción adecuados a las fuerzas productivas; ¡el equilibrio reproductivo en este modo de producción es fundamental!
12. La sociedad tribal tiene una organización compleja, internamente, pero es extremadamente simple y funcional, sin especialización de sus agentes y sin formas de alienación entre el mundo de la producción/reproducción y de la circulación de poder. No hay clases que vivan alienadas del trabajo productivo o de los trabajos reproductivos existiendo una división del trabajo simple, basada en tareas atribuidas por el sexo y por la edad.
13. Tanto en el nivel de la técnica – con la búsqueda de resoluciones para los dramas del control de la capacidad productiva – como en el nivel simbólico/religioso, la reproducción humana informa, forma y determina las relaciones sociales de producción.
14. El dominio del fuego y el paso a la agricultura y la agropecuaria fueron etapas importantes en el desarrollo de las fuerzas productivas, posibilitando la densidad y la permanencia territorial, ejerciendo una influencia expansiva en las dinámicas reproductivas.
15. Este desarrollo de las fuerzas productivas conduce a un aumento poblacional considerable, especialmente por la mejora de las condiciones nutritivas.

Modo de producción y reproducción tributaria (o asiático)

El paso de un modo de producción/reproducción se da en la alteración/superación de las condiciones objetivas y subjetivas del modo de producción/reproducción precedente. En este sentido se podría, brevemente, decir que las contradicciones internas del modo de producción/reproducción tribal¹⁹ se dieron en la forma eficiente del control de la circulación y de consumo, entre producción y reproducción. Una capacidad mayor de producción, aliada a la capacidad sistemática y continua de reposición generacional, crea las condiciones de obtención de dos formas de excedentes: de fuerza del trabajo y del producto. La disgregación del

¹⁹ Carlos A DREHER, "Resistencia popular nos inicios da monarquia israelita", en *RIBLA*, Petrópolis, Editora Vozes, vol. 32, 1999, p.44-67.

sistema tribal condujo a la aparición de la sociedad de clases. Las dinámicas reproductivas perdieron gradualmente, el carácter genérico que les era peculiar en la sociedad primitiva y fueron diferenciándose por clases sociales, en la medida en que éstas se iban estructurando.

1. El excedente y el control del excedente (de trabajo y de producto) presiona en el sentido de la creación de una clase por separado, responsable por el control;
2. Esta clase de control de las formas de excedente, se colocan como una instancia superior de "exploración" de las unidades familiares;
3. La forma de poder que se establece, está en el mecanismo del tributo, que estimula e incide, sobre el excedente de fuerza de trabajo y de producto;
4. Un control mayor de territorio pide una densidad demográfica mayor, presionando las dinámicas de fecundación/concepción; criar hijos/as responde a las necesidades de ocupación territorial y sus demandas de mantenimiento de una fuerza de seguridad especializada y crea las condiciones para el comercio sistemático;
5. Los segmentos especializados de la sociedad (soldados, comerciantes, gobernantes, etc.) dejan de estar vinculados al trabajo productivo y necesitan ser sostenidos por el excedente de producción y reproducción del campesinado;
6. La organización de las ciudades establece la contradicción especial de este período: la oposición entre la manutención de las comunidades y la manutención del Estado/Ciudad en forma de tributo (control del excedente de producción) y de impuesto (control del excedente reproductivo);
7. La religión se deja atravesar, también, por esta contradicción, surgiendo representaciones religiosas ligadas a la ciudad, en conflicto con las representaciones religiosas de los pueblos campesinos;
8. El poder central instituye, gradualmente, una normatividad de posesión de los medios de producción (tierra) y reproducción (trabajadores); la religión tiene un importante papel en la legitimidad de las formas de expropiación de productos y personas.
9. La aparición de poderes centrales no elimina los poderes periféricos de las villas, sino que establece un conflicto de intereses que se expresan en la revolución de los campesinos, y también se expresan en términos religiosos, como en el caso de la profecía bíblica.

Modo de producción y reproducción esclavista

Las alternativas de los antiguos imperios medio-orientales (a partir del 800 aeC.) y las disputas entre centros de poder comercial y de la esclavitud, se reflejó en movimientos migratorios; la superpoblación de las regiones, llevaba a una presión suficientemente grande sobre el excedente poblacional que se proyectaba en la ampliación de las fronteras, originando guerras. La estructura de poder movilizaba comportamientos reproductivos controladores de la capacidad reproductiva de los subalternos sociales, de acuerdo con los intereses dominantes. No interesaba la reproducción descontrolada de la clase esclava, pues los gastos, con la renovación de la fuerza de trabajo, podrían ser mayores que con la compra de un nuevo esclavo. Por esta razón, había un control poblacional intenso de esta clase, por medio de las medidas que iban desde la prohibición de relaciones sexuales entre esclavos, hasta el aborto y el infanticidio obligatorios. La baja natalidad era acompañada de una alta mortalidad, por las condiciones, extremadamente precarias de vida y de trabajo de esa población, cuya reposición solo era garantizada a través de la obtención de nuevos esclavos, venidos de las poblaciones libres, conquistadas en las guerras.

La duración de la vida media continuaba baja y el ritmo de crecimiento poblacional muy desigual²⁰ en las diversas formaciones sociales, íntimamente relacionada con el aconteci-

²⁰ D. VALENTEI, *Teoria da população*, Moscou, Progresso, 1987, p.321.

miento de las guerras o epidemias, que ahora tenían mayor posibilidad de movilidad por cuenta de los intensos trueques entre las poblaciones, de modo especial en el imperialismo griego y romano. Algunos elementos merecen ser señalados:

1. El control social pasa a ser articulado entre la propiedad privada, la monetarización de la economía, la producción de mercaderías en escala ampliada y el trabajo de los esclavos.
2. Se basaba en el trabajo realizado bajo alguna forma de coacción, no solo económica;
3. El/la trabajador/a reducido/a a mercadería de propiedad privada,
4. El sistema niega, de manera estructural, el acceso de los esclavos/as a los medios de producción;
5. El señor tiene el control sobre la forma de organización del trabajo, sobre el fruto del trabajo y también de la reproducción;
6. La reproducción de hijos e hijas de esclavos, era una de las formas de ampliación de la fuerza del trabajo de los señores;
7. Diferente de los modos de producción que tenían expresiones de trabajo esclavo, el esclavismo explica la posibilidad de acumulación y reproducción de la riqueza concentrada a partir del control total de la fuerza de trabajo esclavo;

En resumen, eran propias de las sociedades precapitalistas dos particularidades fundamentales de la reproducción poblacional:

1. las altas tasas de natalidad, condicionadas por los casamientos precoces, por la ausencia de medios preventivos del embarazo y por la difusión general de las tradiciones de fecundidad;
2. las altas tasas de mortalidad, condicionadas por el bajo desarrollo de las fuerzas productivas (entre ellas la ciencia) y por las condiciones de vida extremadamente difíciles como el hambre, las dolencias y las guerras.²¹

En esta perspectiva, no se puede entender un texto que tome como tema, la reproducción humana en la Biblia, sin considerar el metabolismo social implicado en la dinámica social del acontecimiento narrado y del contexto de la narración. Diferentes textos de diferentes períodos expresan el lugar que la reproducción humana tenía o debería tener dentro de su ámbito narrativo. Así, los textos bíblicos deben ser leídos e interpretados evitando un tratamiento homogéneo pues son textos heterogéneos.

Así, el Génesis 1 tiene una perspectiva de totalidad y presenta una total positividad de la reproducción humana, asociada a un proyecto político que necesita de la densidad demográfica como mecanismo de garantía territorial. Ya en Génesis 3 destaca el conflicto en las dinámicas reproductivas y productivas, dejándose ver un proceso de alteración de significados sociales de la reproducción humana.

Diferentes textos expresan diferentes momentos de la dinámica de organización de la vida social y lugar específico para el ámbito de la reproducción humana, considerando los conflictos presentes en la sociedad. Tales especificidades se pueden expresar en el texto bíblico como memoria, representación o proyección del proyecto, fijando el trabajo crítico-textual y crítico-sociológico como procedimiento vital para la evitación de cualquier reduccionismo o fundamentalismo en el tratamiento de los textos.

A continuación, hago un ejercicio de relectura del Éxodo, a partir del texto de las parteras, preguntando por las intencionalidades e inter-textualizaciones. Como todo ejercicio, éste también sugiere más de lo que afirma.

²¹ D. VALENTEI, *Teoria da população*, p.323.

3. Un ejercicio de motivos: la reproducción humana en el Éxodo

A pesar del creciente reconocimiento de la importancia de la discusión de las políticas poblacionales y ambientales, no se tiene mucha claridad y consenso acerca de cómo estas dos dinámicas operan entre sí. Incluso el término *operar* ya presenta problemas para la comprensión. Se entiende que las realidades y demandas poblacionales, actúan e interfieren en el ambiente y que las realidades ambientales interfieren en las formas y variaciones poblacionales; más todavía se hace necesario profundizar la investigación de estas relaciones y enfrentar las políticas del sistema capitalista.

En esta reflexión, entiendo políticas poblacionales como “evaluación de las medidas que tienen objetivo demográfico directo e indirecto, es decir, las políticas directas que interfieren en la reproducción humana, como también las políticas indirectas del área social; tanto las políticas de distribución/concentración de renta, como las políticas de comunicación social.”²²

El desafío del feminismo ha sido criticar y superar la perspectiva de las teorías económicas y sus políticas de control y ajuste de las sociedades y del sistema vital con el objetivo de preservación del sistema de reproducción del capital. En esta perspectiva, se hace necesario criticar la potenciación de los mecanismos de control del Estado y la creación de un conjunto de iniciativas de privatización de recursos naturales y de intervención en la salud pública dirigida -conforme a la situación local en relación a los intereses globales- desacelerar las presiones poblacionales y racionalizar la utilización de recursos, de acuerdo con los intereses del capital.

Entender la relación población-ambiente en el espacio de las relaciones de flujos de producción y reproducción, en el circuito de distribución y consumo de las riquezas socialmente producidas, coloca el desafío de la comprensión, no de la totalidad social, sino más bien de la simultaneidad y complejidad de espacios.

“...el espacio social no es una cosa entre las cosas producidas, un producto cualquiera entre los productos; envuelve las cosas producidas y comprende sus relaciones en su coexistencia y simultaneidad: orden y desorden”²³

Releyendo el texto del Éxodo

La narración prepara, desde los primeros capítulos del libro del Éxodo, el escenario hermenéutico y las motivaciones de la revelación de la divinidad (Éxodo 3,7). La divinidad que se revela como *Yo soy* presenta sus motivos para dejarse conocer y mezclarse en la vida de los hebreos oprimidos por la lógica del imperio: oí, vi, y experimenté. El clamor, el sufrimiento y la opresión. El último lugar.

Los primeros capítulos van a preparar esta escena, la cual es punto narrativo y teológico decisivo para la memoria bíblica. En estos primeros capítulos se hace la descripción del sufrimiento y se anuncian las prácticas de resistencia. Al mismo tiempo, se prepara la presentación de Moisés y sus orígenes. La situación: sufrimiento. El interlocutor: Moisés.

La primera información aparece en forma de lista de nombres de los hijos de Israel, que entraron en Egipto con Jacob – haciendo así la ligazón con el libro del Génesis. Esta puerta de entrada es fundamental: se presenta la realidad de un pueblo ya constituido, organizado en tribus, (lo que la investigación tiene como una posible realidad en el período del reinado de Salomón). Así, el marco de los primeros capítulos del Éxodo, está marcado por una perspectiva de Estado y sus intereses de auto-mantenimiento. El texto trabaja con esta ambigüedad: habla de opresión del Faraón a partir de lo que se conoce del gobierno de Salomón.

²² Jacques VERRIÉRE, *As políticas de população*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991, p.6-7.

²³ Edgar Morín, “A noção de sujeito”, en Schnitman, Dora Fried (organizadora), *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, p. 157.

"Partiendo del presupuesto de que el así llamado Jahvista desarrolló su actividad literaria bajo la monarquía de Salomón, diversos autores se dieron cuenta de algunas afinidades entre textos de Ex 1-14 y la opresión ejercida por la casa real sobre el pueblo de la época."²⁴

Una de las estrategias de comprensión de estos textos ha sido distinguir *Hijos de Israel* del término *hebreos*; en cuanto el primer término remitiría al contexto del Estado salomónico; *hebreos* sería una referencia a los *'apiru*: término despreciativo que designaría la mezcla de gente en situación de marginalidad.²⁵

Esta distinción ha sido fundamental para que la lectura pueda identificar las narraciones populares, en medio de los textos de interés del Estado salomónico. Aquí se percibe claramente la utilización del instrumental de análisis sociológico y el determinismo económico. A partir de una comprensión del tributarismo cananeo y egipcio, se identifica a los *'apiru* como la clase oprimida y, ésta se transforma en llave hermenéutica para la consideración o no del estrato popular de los textos.

Siguiendo este eje de análisis, el texto de Éxodo 1,15-22 (parteras) y el capítulo 2,1-10 (nacimiento de Moisés) serían textos de la memoria popular. Son textos que se refieren a tener hijos e hijas, se trata de política de Estado y derechos reproductivos, se trata de las condiciones materiales de reproducción de la vida cotidiana. Por todo ello, estos textos están considerados, consensualmente, como memorias de resistencia. Memorias de liberación. Se ha llegado a preguntar si no serían *¡memorias de mujeres!*

Es, entonces, un lugar privilegiado para hacer las preguntas eco-feministas. Pongo en suspenso la tradicional distinción entre los textos introductorios y el de las parteras y el trato del conjunto para ver cómo funcionan.

El texto crea una perspectiva de tiempo al afirmar que *falleció toda aquella generación* (1,6). Es de otra generación que el texto se ocupa. Aquí el término *generación* es fundamental para darse cuenta de los intereses del texto.

"Empero los hijos de Israel fueron fecundos, y aumentaron mucho, y se multiplicaron, y se fortalecieron grandemente, de modo que la tierra se llenó de ellos." (1,7).

De modo muy claro, el texto introduce la cuestión: aquellas familias que aparecían en las listas, nominadas como hijos de Jacob, son ahora un pueblo con una dinámica reproductiva excepcional. Fecundos. Multiplicados. Fortalecidos...y la tierra llena de ellos.

A partir de esta constatación, el texto rápidamente introduce la figura del rey (1,8) y presenta el conflicto: un pueblo numeroso. Se establece la comparación y el resultado es que ellos –los hebreos– son en número mayor y más fuertes (1,9).

Dos preocupaciones van a ser anotadas: un pueblo que se multiplica y la posibilidad de guerra, que colocaría a los hebreos en conflicto directo con los señores egipcios y *salieron de la tierra*.

La preocupación es la de impedir la movilidad de los hebreos. Movilidad, tanto en términos poblacionales como geográfico. Así, el texto explicita de modo directo el conflicto básico que va a ser desarrollado en los primeros capítulos del libro del Éxodo: se trata de las estrategias de mantenimiento de la sumisión de los hebreos/hijos de Israel. El control va a ser organizado de dos maneras: control de la fuerza productiva y de la fuerza reproductiva.

Caracterizar el escenario de opresión como opresión económica y política, sin percibir la centralidad que el texto ofrece para la opresión y el control de los mecanismos reproductivos, ha sido una de las fragilidades de la lectura de estos textos.

²⁴ Carlos A. DREHER, "Trabalhador e trabalho sob o reino de Salomão", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol. 11, 1986, p. 62.

²⁵ Hans TREIN, "A situação histórica dos Hebreus no Egito e no Antigo Testamento", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol. 16, 1988, p.22.

Porque tienen una dinámica reproductiva constante y explosiva, los Hijos de Israel pueden ejercer una presión –demográfica y política- que origine fisuras en el modelo de alienación y sumisión por el imperio extranjero. El texto insiste en esta perspectiva:

“Empero, cuanto más los afligían, tanto más se multiplicaban y tanto más se expandían...” (1,12).

El sistema de producción de la producción

El grupo de los hebreos entraron en Egipto –de acuerdo con la literatura bíblica- por la puerta del hambre. “Entonces preguntó el Faraón a los hermanos de José: ¿Cuál es el trabajo de ustedes? Ellos respondieron: tus siervos somos, pastores del rebaño, así como nuestros padres. Dijeron más al Faraón: Venimos para habitar en esta tierra, porque no hay pasto para el rebaño de tus siervos, puesto que el hambre es severa en la tierra de Canaán..” (Génesis 47, 3-4).

Esta presentación del grupo de hebreos venidos de Canaán al territorio de Egipto, informa sobre un proceso migratorio *espontáneo* que empujaba familias de pequeños productores de animales hacia el eje central de las tierras del Imperio.

La situación del tributarismo cananeo, que cultivaba las áreas fértiles y con mayor incidencia en el agua, forzaba a los grupos de pequeños productores de animales, hacia una constante movilidad espacial, en búsqueda de condiciones de sobrevivencia.

Huyendo del hambre y del tributo de las ciudades-estado cananeos, estos grupos se organizaban en regiones montañosas o semidesérticas, que, en situaciones límite, no hacía posible la vida del grupo. La ida a Egipto, va a ser puesta en romance con el relato de José (Génesis 37 a 50)²⁶

El cambio geográfico va a representar también una dislocación en los mecanismos internos de estructuración de la vida de estas familias. En cuanto los textos del Génesis presentan grupos con una relación entre producción y reproducción bastante restringida (Génesis 25-36), los textos del Éxodo van a supervalorar la capacidad reproductiva de este grupo cuando lo coloca en situación de alienación política y económica.

Si en la lógica de los grupos familiares de pastoreo, la reproducción debería acompañar una lógica de simetría con la capacidad productiva –tener un número de hijos e hijas que correspondiese a la capacidad de distribución y consumo de alimentos y de seguridad del grupo- el movimiento migratorio, la incapacidad de continuar con su actividad productiva básica, la dislocación cultural y la situación de subordinación, alterarán también las prácticas y los índices reproductivos.

El texto articula la comprensión del trabajo forzado, en dos frentes: construcción y los trabajos del campo. Se trata aquí del trabajo en la construcción de ciudades-almacén (1,11), del trabajo con barro y ladrillos y todo el trabajo en el campo (1,14). Se puede entender que el campesinado fuera reclutados para el trabajo en las construcciones, durante un período de tiempo, regresando después para las faenas de la tierra. Sería posible también el percibir un tipo de mano de obra especializado en la técnica de la cerámica.. El comercio es un horizonte necesario, una vez que las ciudades-almacén tenían como función centralizar los productos y controlar la distribución y los valores de intercambio de las mercaderías.

El texto presenta también las formas de división y control del trabajo. Tres ámbitos son presentados: al faraón, a los administradores y a los trabajadores. Este modelo de administrar el trabajo productivo, explicita también la forma de apropiación del trabajo. Las ciudades-almacén que son construidas, forman parte del proyecto de control del producto del trabajo con la tierra. En este sentido, el campesinado aparece doblemente alienado: utiliza su fuerza de trabajo para garantizar el mantenimiento de la especulación de los frutos de la tierra.

²⁶ Haroldo REIMER, “A necessidade da monarquia para o povo – Apontamentos sobre a história de José (Génesis 37-50), en *RIBLA, Petrópolis*, Vozes, vol. 23, 1996, Pág. 64-74.

"La economía (egipcia), bajamente tecnificada y mercantilizada, sobre todo natural, se basaba en que la mayor parte de los excedentes (agrícolas y de otros tipos) producidos en el país, era concentrada por el gobierno faraónico y por los templos –siendo estos últimos, de hecho, parte integrante del aparato del Estado- para una posterior redistribución parcial. Los complejos palaciegos, las ciudades, los templos y las tumbas reales o particulares, con sus complicados sistemas de ofrendas, sólo podían funcionar mediante una relación directa de ellos con los centros de producción agropecuaria, porque la naturaleza de las transacciones económicas, exigía productos agrícolas al alcance de la mano y durante todo el tiempo"²⁷

La historia de este período apunta hacia un proceso constante de pequeñas y medias rebeliones, en los extremos del imperio egipcio como también revueltas entre el propio campesinado egipcio. Esta inestabilidad exigiría de parte del Estado, mecanismos de coerción y represión que resguardasen la política de apropiación de productos, de cobranza de tributos y requisición del trabajo compulsivo. La guerra y las rebeliones eran posibilidades reales que solicitaban la organización y el sustento de un aparato militar al servicio de los intereses del imperio.²⁸

El sistema de producción de la reproducción

Lo que no queda claro es por qué en una situación de agotamiento de las fuerzas productivas, los hebreos responderían con un crecimiento explosivo de su población. Las teorías demográficas y poblacionales, articulan de diversos modos la relación entre economía-pobreza-población-ambiente. Sería posible percibir un proceso compensatorio de los niveles poblacionales entre los pobres.

Así, todavía hoy, es entre los pobres, que se encuentran familias con más hijos e hijas. Entretanto esta relación no puede ser sostenida por una argumentación mecanicista. No es la situación de pobreza que pide el aumento de la tasa de natalidad. Son los mecanismos de control de los pobres, que actúan a partir de simbologías que mantenían el proceso de fecundidad sombría, por estrategias de control, ideología de tradición del grupo familiar, costumbres religiosas, etc.

En el caso del Éxodo, la relación mayor opresión = mayor fecundidad, necesita ser detenidamente investigada. Si en una primera mirada, la agilidad y fertilidad de las mujeres de los hebreos pueden parecer fragmentos de una práctica liberadora, una observación más cuidadosa podrá identificar elementos de una ideología de Estado, que instrumentaliza e idealiza el protagonismo de las mujeres en las cuestiones reproductivas, como elemento de mantenimiento de una cierta lógica de Estado, que oprime el trabajo productivo.

Sería importante evaluar de qué modo las narraciones trabajan ideológicamente con las nociones de fecundidad: ¿responderían a las realidades de los grupos hebreos o serían proyecciones de una perspectiva estatal israelita para el interior de la narración? Trabajando con las informaciones de la investigación bíblica que entiende los relatos de la servidumbre del Éxodo teniendo como referencia el gobierno de Salomón, estaría autorizada la pregunta por el uso ideológico de los textos.

El texto insiste en los términos: fecundidad, multiplicación, la tierra se llenó de ellos, pueblo numeroso y fuerte... dejando transparentar una inter-textualidad que atraviesa textos de sustentación ideológica²⁹ del Estado, en Israel. Los textos hacen eco de las promesas de Abraham (Génesis 12) de ser una gran nación, fuerte y que no se puede contar.

²⁷ Ciro F. CARDOSO, *Trabalho compulsório na Antiguidade*, Rio de Janeiro, Graal, 1984, p.17.

²⁸ Claude TRAUNECKER, *Os deuses do Egito*, Brasília, UNB, 1994, p.27.

²⁹ Tânia Mara Vieira SAMPAIO, "Um êxodo entre muitos outros êxodos", en *RIBLA* (Pentateuco), Petrópolis, Vozes, vol. 23, 1996, p. 82.

Esta inter-textualidad es importante para percibir de qué manera el texto de la edición final, en el Éxodo, articula un discurso sobre el momento fundante del pueblo de Israel en que se propone una organización social y sus mecanismos de control.

El texto invita a que se perciba la dinámica de reproducción, como lugar privilegiado de opresión y estrangulamiento del grupo social. Se localiza en los egipcios la política de muerte de los infantes. Este punto anuncia el peligro externo que coloca en situación de riesgo los niveles de reproducción interna. La amenaza externa sitúa el problema de la guerra. Tener pequeños significa tener la capacidad de reposición de la mano de obra, como también de cuadros militares.

El texto convoca a la reacción de las mujeres. ¡Qué tengan hijos! Que no dejen que la tasa de natalidad vaya a menos, para que se pueda mantener los niveles de reproducción de la fuerza del trabajo necesario así como de los repartos militares.

No se pueden aquí idealizar los relatos. Percibiéndose la inter-textualidad con las narraciones de Salomón, considerando que los fragmentos de las narraciones de los hebreos aparecen considerablemente recortados y editados por un fuerte mecanismo que prepara la revelación de la divinidad en el capítulo 3, hay que cuidarse de las intencionalidades subliminales y de los usos ideológicos de las referencias al protagonismo reproductivo de las mujeres, así como del elogio a su resistencia en la reposición de la fuerza de trabajo.

El propio texto del Éxodo y su narración fantástica y milagrosa de la salida de Egipto va a hacer inviable el que se considere históricamente la explosión poblacional de los hebreos en los tiempos de servidumbre. Los números exagerados no coinciden con las condiciones materiales posibles, de la salida de Egipto (Ex 12,37).

En este sentido se hace necesario investigar sobre la retórica de la explosión poblacional, entendiéndola como un intento de control de las tradiciones y manipulación de las narraciones liberadoras en función de los intereses del Estado, probablemente de Salomón.

El reconocimiento de las condiciones histórico-geográficas del periodo de la salida de Egipto (1.200 a.C.?) trae información sobre situaciones de guerra, hambre, plagas endémicas que colocaban en riesgo la capacidad de sobrevivencia de los diversos grupos sociales, de manera especial de aquellos que vivían en un ambiente sin excedentes de recursos vitales.³⁰

Sería muy difícil considerar históricamente las narraciones sobre una fecundidad explosiva para los hebreos en este momento de trabajo forzado y migración. Sería más prudente colocar esta discusión en términos de un programa o propaganda ideológica y localizarla en un momento en que fue necesario crear excedentes de mano de obra.

Si aproximamos este texto de la narración de Génesis 3 –también atribuido al período salomónico- vamos a re-encontrar las dinámicas reproductivas y productivas de tensión y encuadrada por el fuerte debate ideológico y teológico. En tanto que Génesis organiza un origen natural y culpable para las vivencias dolorosas de la reproducción y producción, el Éxodo hace el elogio de la fecundidad y robustez de la mujer, formando por la vía de la maternidad controlada por el Estado la reproducción de la vida material. De igual manera, el texto de Salomón y las dos prostitutas-madres (1 Reyes 3) insiste en la prioridad del control del lugar social de la mujer a través de un complejo contrapunto: la incapacidad de discernimiento por *instinto materno*.

Muchos textos latinoamericanos sobre el Éxodo³¹ identifican el protagonismo de las mujeres, en los relatos de los primeros capítulos del Éxodo e idealizan la participación de las heroínas y de las mujeres del pueblo, resaltando la defensa de los procesos reproductivos. No se dan cuenta que el texto cuida de reforzar mecanismos que no dejan ver las relaciones entre la opresión del trabajo productivo –también hecho por mujeres- y los mecanismos de opresión del trabajo reproductivo.

³⁰ Carol MEYER, *The roots of restriction-Women in early Israel*, New York, Orbis Books, 1983, p.290./ (The Bible and Liberation). Se añade lo anterior a la nota n° 30.

³¹ Ver "A memoria popular do Éxodo", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol.16, 1988.

¿No sería éste el interés de las narraciones del capítulo 1 y 2? ¿El elogio del papel reproductivo y del protagonismo en la defensa de la vida en proximidad con la naturaleza?; ¿No podrían ser estos mecanismos valiosos para sojuzgar una posible real participación de mujeres en la experiencia de liberación?

El texto de las parteras idealiza y conforma la participación aislada de mujeres, presentando un modelo, un ejercicio de *resistencia*. Toda la escena es idealizada: las parteras tienen acceso directo al rey. Sus nombres son *Belleza* y *Esplendor* (1,15); las mujeres hebreas son presentadas como robustas y llenas de vitalidad. La intención es la de hacer el elogio de la capacidad reproductora de la mujer de pueblo, que son más fecundas que las mujeres de la corte (1,19). Esta falta de sospecha, en cuanto al carácter ideológico y a las motivaciones políticas de las narraciones, acaban generando interpretaciones también idealistas y legitimadoras de mecanismos de opresión:

"en este nivel de tradición, la escena muestra el lugar de la mujer hebrea en la resistencia. Indica su tarea en la generación de hijos, como factor principal para la sobrevivencia y aumento de la población, en la familia y en las aldeas".³²

¿Sería éste, entonces, *el lugar* de la mujer hebrea en la resistencia? ¿Tener hijos e hijas? ¿Ser fecunda? La *tarea* de la mujer ¿es la generación de hijos? ¿De qué manera el aumento de la población significa sobrevivencia? ¿A quién interesa el aumento poblacional y a qué política corresponde? Estas preguntas no son hechas porque el trabajo reproductivo, no es considerado en nuestros esquemas de la lectura sociológica latinoamericana.

Solamente la total ausencia de sospecha y crítica en relación al instrumental de análisis sociológico-economicista y la no articulación de los ámbitos reproductivos, es que permiten una lectura ingenua y legitimadora del control del Estado, sobre la capacidad de los cuerpos de las mujeres.

Yendo de lo general hacia lo particular, de las políticas de control poblacional a las formas de subversión de las mujeres, el texto prepara la narración sobre Moisés: el líder liberador va a ser fruto de ese heroísmo reproductor de las mujeres. Moisés es el fruto de la casa/pueblo que sabe responder a las necesidades reproductivas que la política nacional exige: un pueblo numeroso, fuerte, grande, ¡capaz de hacer la guerra! Igualmente con el trabajo explorado, las mujeres cumplen su papel y destino: ¡tener hijos!

En la historia de Israel muchos niños famosos (Isaac, Samuel, Sansón) van a ser fruto de este heroísmo reproductivo que restringe de modo dramático, el repertorio de posibilidades para la acción de las mujeres. Todo se orienta en la relación con el pequeño que precisa ser salvado. El esfuerzo de las mujeres en mantener los niveles de fecundidad, es lo que viabiliza el nacimiento y crecimiento de Moisés, que va a experimentar la revelación de la divinidad de manera exclusiva y va a afirmarse como líder político y militar de la experiencia de la salida de Egipto.

Todo el protagonismo de las mujeres, desaparece a partir del capítulo 2 – reapareciendo como un fragmento de la historia de Sefora (capítulo 4) y en el canto de Miriam (capítulo 15). Quizás el 'impase' real de las relaciones sociales de género se dé en el texto de Números 12, donde Miriam va a ser repudiada por su pretensión de continuar manteniendo el liderazgo en el proceso social y Sefora ya no es más la mujer número uno de Moisés. En este texto de Números, que recupera las narraciones del Éxodo, después de la larga sección de leyes presentadas en el Sinaí (Éxodo 19 – Números 10), volveremos a encontrar a las dos mujeres excluidas y deslegitimadas. Los contenidos de sus narraciones conservan fragmentos de participación en insurrección y de saqueo (3,22), de liderazgo militar (Éxodo 15), liderazgo religioso

³² Gilberto GORGULHO y Ana Flora ANDERSON. "A mulher na memória do Éxodo", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, vol.16, 1988.

(Éxodo 4) que podrían colocar de nuevo la discusión sobre *la tarea y el factor principal* de la participación de las mujeres en el Éxodo.

Éxodo: de úteros y cuerpos

Los capítulos 1 y 2 pueden ser leídos como una pieza ideológica del Estado en tiempos de Salomón: del modo de formar los procesos sociales en el modo de producción tributario que exigía mano de obra excedente y continua para el mantenimiento de la diversificación: trabajo en el campo, construcciones, comercio, artesanado y profesionalización del ejército.

La experiencia de Dios que presenta el texto es *genéricamente* (¡de género!) construida. Para los hombres, la movilidad social y el refuerzo de papeles sociales de poder (Moisés, Aarón...). Para las mujeres, un refuerzo de su función biológica y la manipulación de la dimensión reproductiva.

Cuando Dios ve la aflicción, oye el clamor y conoce el sufrimiento (Éxodo 3,7): ¿el texto, se refiere también al sufrimiento de las mujeres encasilladas en las políticas de control poblacional, reposición de la fuerza de trabajo y de función de los procesos corporales?

Tomar el Éxodo en las manos y dejar que digan nos cómo es la liberación, cómo se organiza para eso, tampoco cuál es nuestra tarea y función principal. Releer el Éxodo y asumir los éxodos de otras agendas como compromiso de la lectura feminista. La agenda de discusión sobre los derechos reproductivos y políticas poblacionales, puede ser un borrador importante para la re-invencción de las preguntas y del trabajo de hermenéutica bíblica.

“los entusiastas del control poblacional hecho por los gobiernos, argumentan que no se puede confiar en las mujeres, en lo que dice respecto a su capacidad de tomar decisiones racionales, en el ámbito de la sexualidad y de la fecundidad. Subyacente al discurso neomaltusiano, la fertilidad actúa bajo la premisa de que la irresponsabilidad reproductiva de las mujeres, tiene efectos negativos sobre el bien común, sea él traducido en términos de crecimiento económico o de condiciones ambientales. Para las feministas, los derechos sexuales y reproductivos, implican un terreno político y social más complejo y amplio que aquel con que se identificó el propio “establishment” poblacional. El envuelve no solamente la libertad negativa que posibilita a las personas, garantías contra los abusos, sino también la postura positiva de condiciones políticas y sociales que permitan elecciones personales. La misma agenda incluye una alteración en las directrices económicas preconizadas por instituciones globales, como es el caso del Banco Mundial y del FMI, actualmente conocidos por sus políticas de ajuste estructural, que tiene diezmados los servicios sociales y los recursos ambientales, en los países del Sur”³³

Entonces el Éxodo 3,7-8, podría sea así:

Ciertamente vi la aflicción de las hijas de mi pueblo

en clínicas clandestinas de aborto, en el sexo violento, en los matrimonios infelices, en los muchos hijos y la mucha pobreza, en los estupros, en la maternidad obligatoria, cerradas en el baño como un remedio, una aguja de tricó, un armador... ¡la aflicción de las hijas de mi pueblo!

Y oí su clamor por causa de sus opresores

obispos y pastores, religiosos y cardenales, diputados y policías, religiosas y señoras idealizadoras de la madre ‘paridera’ del pueblo.

Conozco su sufrimiento:

la iglesia dice que es pecado, el Estado dice que ¡es un crimen!

Por eso sobrevengo en el femenino plural ¡para librarlas!

³³ Sônia CORREA y Rosalind PETCHESKY, *Mostrando o jogo dos números – As feministas desafiam o establishment do controle populacional*, Cadernos do CIM, p.74.

*Para hacerlas subir hacia una tierra
que mana leche y miel
de úteros y cuerpos
liberados.*
Éxodo: ¡Dios con nosotros!

Nancy Cardoso Pereira
nancycp@uol.com.br

¿Dios como principio absoluto de la vida?

Apuntes a partir de la Biblia hebrea

Resumen

El artículo busca primeramente mostrar que, en términos doctrinarios, la Biblia afirma a Dios como principio absoluto de la vida. En segundo lugar, en una perspectiva más fenomenológica e histórico-social, se busca resaltar los sujetos de los discursos de los textos bíblicos en el contexto del antiguo Israel. Finalmente, se evidencia como el principio absoluto de defensa de la vida, conforme aparece expresado en el mandamiento de no matar (Éxodo 20,13), es manejado de forma instrumental cuando se trata de resolver cuestiones concretas de lo cotidiano (Éxodo 21 – 23).

Abstract

The present article intends to show that in doctrinaire terms, the Hebrew Bible asserts that God is the absolute principle of life. In second place, in a more phenomenological and historic-social perspective, we try to enhance the subjects of the discourses of the biblical texts in the context of ancient Israel. Finally, we underscore how the absolute principle of the defense of life, as expressed in the commandment not to kill (Ex 20,13), is instrumentally manipulated when the thing is to solve concrete questions which arise in everyday life (Ex 21-23).

El tema propuesto es complejo: ¿Dios como principio absoluto de vida? El título es afirmativo y cuestionador. Un análisis exhaustivo pediría tiempo y espacio. Por eso hay que hacer recortes. Aquí serán hechas solamente algunas anotaciones de orden introductorio. El punto de partida serían los textos bíblicos. Vamos a considerar la Biblia hebrea o el Antiguo Testamento cristiano.

El artículo sigue tres pasos: primero, consideraremos *los contenidos* de los textos sagrados en su relación al tema 'Dios como principio absoluto de la vida'. Se trata de un mirar teológico para percibir elementos doctrinarios. En segundo lugar, buscaremos plantear la pregunta por el lugar y por los *sujetos de los discursos de los textos* y de los *manejos hermenéuticos* de los textos; se trata de un mirar más fenomenológico e histórico-religioso. En el tercer paso, buscaremos evidenciar cómo el postulado de Dios como principio de la vida es manejado en algunos textos de la Torá.

Contenidos

Primeramente, el tema propuesto recibe una respuesta positiva de los textos bíblicos: ¡Dios es el principio (absoluto) de la vida! La sencilla indicación para las palabras iniciales de la Biblia, ya expresan una confirmación temática: "en el principio creó Dios los cielos y la tierra" (Gn 1,1). Lo que ahí se dice es dicho en lenguaje de estructura mitológica, que se expresa como confesión de fe. Afirma que en el punto originario más remotamente pensable, la actividad creadora de Dios, o más específicamente, del Dios de Israel, dio causa y origen al conjunto cósmico que posibilita la vida como un todo. En el principio del existir de todas las cosas está, pues, ¡Dios! Esa es confesión de fe fundamental que recorre básicamente todos los textos de la Biblia hebrea.

Lo que se dice en lenguaje mitológico, debe ser y querer ser entendido en clave teológica. Al final, lo que comienza a ser dicho en Génesis 1 es testimonio. Israel, o el pueblo de Israel, o quien por Israel se articula en las palabras de este texto, expresa aquí su confesión

de fe. Afirmar que en el inicio del existir del cosmos está Dios y, por lo tanto, un credo; es articulación de la experiencia religiosa y de fe, que afirma básicamente eso: Dios es el principio de todo lo que existe y, por lo tanto, también es ¡el principio de la vida!

Los textos que siguen a Génesis 1, se fueron perfilando y dando forma a partir de este criterio teológico de que el Dios de Israel es el principio de la vida. El contenido que crea el canon bíblico se expresa a lo largo del mismo. La creación de los elementos de la naturaleza, de los animales, de las grandezas celestiales, del ser humano, etc. Son elementos derivados, que necesariamente deben componer el conjunto de la creación afirmada como obra divina.

Esa creación de Dios es un espacio complejo. Hay una variedad de elementos. Si se quiere hablar de armonía en esa creación, se debe necesariamente incluir la conflictividad dentro del concepto de armonía. Por un lado está la conflictividad en el ambiente animal, en que algunas especies necesitan de otras como alimento o combustión para su propia vida. Arrancar la vida es condición para la continuidad de la propia vida y de la especie en el mundo animal. Ahí no hay cómo regular. Basta constatar.

En el ambiente humano, inscrito, es verdad, en el mundo animal, hay un elemento diferenciador. La capacidad reflexiva del ser humano constituye lo diferencial. El ser humano reflexiona sobre su propia condición. El pensamiento, el deseo, la voluntad son elementos que impulsan hacia el conocer, y el conocimiento lleva a la trasgresión y ésta a la libertad. Esto nos enseña, y no por último, el texto de Génesis 3. El ser humano debe necesariamente pasar de la obediencia directa hacia la duda y la escucha, aunque eso constituya una ruptura con Dios, tenido como principio de la vida. Ha sido una pena que esa ruptura haya sido expresada en lenguaje tan androcéntrico, penalizando el elemento femenino y haciendo tabú la pluralidad de otras opciones. El ser humano reflexiona y escoge. Tener que escoger pasó a ser el destino y la condenación de los humanos. El inclinarse sobre sí mismo es condición (humana) para la superación de la simple condición animal.

El ser humano es también depredador de la vida para continuar con su propia vida. Por lo demás, en perspectiva teológica, moral, ética, expresada en los textos bíblicos, esa condición es [debe ser] colocada bajo parámetros. Necesita reglas, normas, leyes, mandamientos. Por eso la Torá es lo que es: una larga historia del surgimiento de la humanidad y del pueblo hebreo, mostrando que el vivir humano necesita ser ladeado siempre por elementos normativos. Así se hace y se podrá hacer el salto cualitativo de aquello que es meramente animal para el humano, en una mezcla interminable de instinto y reflexión. La libertad estará siempre acompañada al lado de la normatividad.

Todo ese colorido de los textos bíblicos se va perfilando y formando géneros literarios e intereses narrativos distintos a la percepción teológica fundamental, que es el credo del conjunto canónico de la Biblia: ¡Dios es el principio de la vida! Cuando la vida humana, por una decisión tempestuosa, es interrumpida, por ejemplo, por el asesinato de Abel por Caín, Dios, el principio de la vida, rehace la secuencia de la vida, creando condiciones de continuidad para la especie humana. (Gn 5, 25-26). La posibilidad de la continuación ¡es atribuida al propio Dios! Cuando por decisión del propio Dios, la vida se respira, debería ser aniquilada (Gn 6,7), con la excepción de una selecta delegación acomodada en una barca de protección ambiental, el principio divino de la vida, gana nuevamente, expresión (Gn 6-9, esp. 8,17). El propio Dios rehace y posibilita un nuevo comienzo. Por detrás de la narración, en su originalidad, hay elementos ideológicos. Sin embargo, sincrónicamente, la vida (re)posibilitada es la vida en su complejidad y conflictividad cotidiana. Existe un terror y un pavor de los animales en relación a los humanos (Gn 9,2-3). Estos se lanzan a matar ¡pero la muerte de sangre debe ser vengada! (Gn 9,5-6). Cuando en la familia de Sara y Abraham, portadores de la promesa ancestral de llegar a ser un gran pueblo, la continuidad de la vida está amenazada, la promesa es ratificada. ¡A pesar de las condiciones humanas limitadas de la procreación, aquella familia recibe el fruto de la bendición y de la vida: hijos (Gn 16,15-16; 21,1-2)! En medio de las dis-

putas familiares y decisiones acaloradas o religiosamente perfiladas, la vida amenazada de los niños es puesta a salvo (Gn 21 y 22). El propio Dios es colocado como sujeto articulador de ¡protección de la vida!. Los textos, vistos en su conjunto, expresan sobretodo la necesidad constante de aquellas agrupaciones humanas de la fertilidad y de la reproducción de la vida para la continuidad de su grupo, y, en fin, de la propia especie. Cuando el grupo se vuelve muy numeroso como en el caso de Abraham y Lot (Génesis 13), se aplica el principio de la división, en contingentes más pequeños. El grupo se subdivide y cada cual ocupa una parte del espacio todavía ocupable. No existe todavía una reflexión sobre la extinción de los espacios y la necesidad de control poblacional.

Lo que se afirma para el ámbito familiar, también puede ser expresado en términos de historia de un pueblo. Cuando la vida y la dignidad de todo un grupo, como en el caso de los hebreos en Egipto, son colocadas bajo la amenaza de la continuidad, son la palabra dialogal y dialogante y el poder de Dios, expresado en la metáfora del brazo extendido de Dios, que posibilitan la continuidad de la vida y el difícil camino para el ejercicio de la libertad y de la dignidad, sobre una tierra prometida y a ser conquistada (Ex 1-15).

La dimensión social de defensa de la vida, se expresa también de manera multiforme en los textos proféticos. El clamor de personas y grupos explotados, oprimidos, violentados, gana eco y amplificación en las denuncias y anuncios de personajes extáticos, indiferentemente llamados 'profetas' (Amós 5-6; Miqueas 3; Isaías 1;3;5). La posibilidad de vida, disminuida por mecanismos humanos, será potencialidad, nuevamente, por la intervención de Dios. ¡Esa es la utopía expresada en varios textos proféticos!

En estos textos de la Biblia hebrea, cada cual con su belleza, su género y su intencionalidad, el elemento teológico, doctrinal, moral está puesto: ¡el Dios de Israel es el principio (absoluto) de la vida! Lo que se dice en la apertura recorre las partes de toda la Escritura. ¡Lo que es dicho doctrinalmente, se afirma como principio!

En el Primer Testamento, con todo, ni siquiera todos los ámbitos de la vida, aparecen plenamente referidos, al poderío y a la soberanía de Dios. El Dios Yavé es afirmado como aquel que puede descender al mundo de los muertos, al *sheol* (Salmo 139,8). Sin embargo el poder de superación o de vuelta de la muerte, todavía no está en el horizonte utópico de la fe de Israel.

Hasta aquí señalamos un conjunto restringido de textos. Análisis más detallados, traerían a la luz muchas riquezas en detalles, tanto en términos literarios, como en términos teológicos. Creo, por lo demás, que lo esencial, ya fue indicado: en términos canónicos, ¡Dios es el principio (absoluto) de la vida! Ése es el credo creyente que recorre todo en las Escrituras. ¡Eso se vuelve un principio!

Continuaremos nuestra reflexión, en una perspectiva general, intentando poner la pregunta por el lugar y los sujetos históricos que están detrás por tras de los testimonios y textos como los arriba mencionados.

Lugar y sujetos históricos por detrás de los textos

Los textos de la Biblia hebrea respiran y transpiran un ambiente y un modo de pensar premoderno. Con eso no se está diciendo que los textos como tales sean superados o incluso anticuados. Estamos sencillamente indicando su condición histórica de nacimiento, allá en el contexto del antiguo Israel, en las tierras de Canaán, Israel o Palestina o en las experiencias de exilios. Los textos expresan modos, pensamientos, cosmovisiones, que fueron características o importantes en aquellos contextos originarios.

Con la expresión 'pre-moderno' no hay, pues, desvalorización de estos textos. Simplemente se quiere expresar que el modo de pensar dominante en los textos, es una visión teocéntrica o incluso cosmocéntrica. Dios es pensado como causa y origen de todos los fenómenos naturales, así como también de los fenómenos sociales y humanos. Esto constituyó su manera de pensar.

El modo de pensar en nuestros tiempos, por lo menos de muchos modernos y contemporáneos, es diferente. Muchos de nosotros estamos acostumbrados a pensar la vida, la naturaleza y el mundo a partir de la autonomía, de la libertad y hasta de la ruptura en relación al principio divino. Desde el alba de la Modernidad, y pasando por ciertos ciclos, dentro de la propia Modernidad, el ser humano pasó a constituirse, cada vez más, en la parte del pensamiento y del conocimiento, relegando, gradualmente, a situaciones secundarias, la idea de dependencia (directa) en relación a Dios o no más utilizando como dominante el recurso a lo divino, como explicación (necesaria) de los fenómenos naturales, sociales y personales.

No es así en los textos de la Biblia hebrea. Allí, Dios es el principio de todo. El sobrepasa todas las esferas de la vida. Este tipo de pensamiento está muy bien expresado en el Salmo 104,27-30, donde se afirma:

“Todos esperan de ti que les des a comer a su tiempo.
Si les das, ellos lo recogen;
Si abres la mano, ellos se hartan de bienes.
Si ocultas el rostro, ellos se anonadan;
Si les cortas la respiración, expiran y retornan a su polvo.
Envías tu Espíritu, ellos serán creados.
Y así renuevas la faz de la tierra.

La dependencia en relación a Dios como principio, causa y origen es elemento notorio de los textos bíblicos. Con esto se proyecta una sacralización de los diversos ámbitos de la vida. La propia vida, en cuanto principio, pasa a ser afirmada como sagrada, y de modo consecuente, también las distintas formas de existencia son vistas como atravesadas por la dimensión de la sacralidad.

Este modo de pensar es expresión de sujetos hermenéuticos, dentro del contexto vital del antiguo Israel. Cuando hablamos aquí de ‘sujetos hermenéuticos’ nos referimos a los que en la fenomenología de la religión, por ejemplo en la línea de Rudolf Otto, Mircea Eliade o José Severino Croatto, es llamado de *homo religiosus*. Este ente abstracto, calificativo de un grupo de personas y grupos que realizan la experiencia de lo Trascendente, es lo que está a la base de los textos sagrados, como aquella persona que percibe, capta, siente, interpreta, simboliza y expresa la(s) experiencia(s) de lo sagrado. De manera muy clara, José Severino Croatto, se refiere a esto con las siguientes palabras:

“De cualquier manera que nombremos a la divinidad – Dios, Dioses, Diosa, Diosas – se trata siempre de seres “totalmente otros”. Lo que califica la experiencia religiosa como tal, es una relación del ser humano con el ámbito de lo numinoso o trascendente. Éste es el núcleo de la referida experiencia y es lo que garantiza la no-oposición fundamental de las religiones entre sí. Habrá tantas maneras de hablar de Dios cuantas culturas hubiere. Aquí se localizan el símbolo, el mito, los ritos y las doctrinas, los cuatro lenguajes típicos de toda experiencia religiosa.”¹

Se habla de este *homo religiosus* en singular, pero la perspectiva es siempre de una pluralidad de sujetos, que perciben, simbolizan, expresan y proyectan, así, en forma de frases, cantos, oraciones, en fin de textos, su fe, su reflexión, sus intereses y su teología en los textos. Estos textos, a veces singulares en su estructura, profundos en su poesía, contextua-

¹ José Severino CROATTO, “A sexualidade da divindade – Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus”, en *RIBLA*, Petrópolis, Vozes, vol.38, 2001, p.15: “De cualquier manera que nombremos a la divinidad –Dios, Diosa, Dioses, Diosas – se trata siempre de seres “totalmente otros” Lo que califica a la experiencia religiosa como tal, es una relación del ser humano con el ámbito de lo numinoso o trascendente. Ése es el núcleo de dicha experiencia, y es lo que garantiza la no-oposición fundamental de las religiones entre sí. Habrá tantas maneras de hablar de Dios, cuantas culturas haya. Es evidente, por otro lado (...) que la experiencia de lo trascendente, surgida de nuestra propia *in-trascendencia*, se expresa con lenguajes íntimamente ligados a las tradiciones culturales. Aquí se localizan el símbolo, el mito, los ritos y las doctrinas, los cuatro lenguajes típicos de toda experiencia religiosa”..

les en su relación a la historia y al ambiente, pasan por procesos de relectura(s), que añaden nuevos sentidos. En cada lectura o relectura se abren también nuevas perspectivas para la construcción de sentido dentro del momento existencial o histórico de la persona que lee, oye e interpreta. Se da una dinamicidad hermenéutica, constantemente en juego y en esa dinamicidad las cuestiones existenciales o históricas del momento de la (re)lectura, fomentan las preguntas que se llevan a los textos y también inciden sobre las propuestas interpretativas de los propios textos.

Pero no se trata solamente del proceso dinámico de la (re)lectura. Se trata también de un acceso diferenciado, al que nosotros llamamos como 'momento de la revelación' o momento de percepción de lo Sagrado o de Dios. Existe una historia muy ilustrativa, proveniente de la mística judaica, narrada por el escritor judío Gershon Scholem, que muestra esa dimensión de accesos diferentes a lo Divino:

"Cuando el Baal-Shem tenía que resolver algo medio complicado, iba hacia un determinado lugar en el bosque, encendía un fuego y decía...oraciones... y todo sucedía como él lo había imaginado. Cuando una generación más tarde, el Magid de Meseritz, tenía que hacer algo parecido, él iba hacia aquel lugar en el bosque y decía: 'El fuego, nosotros no lo podemos hacer, pero las oraciones, nosotros podemos decirlas' —y todo sucedía conforme a su voluntad. Una generación posterior, el Rabí Moshe Leib de Sassow, tenía que realizar una cosa semejante. También él iba hacia el bosque y decía: 'Nosotros no podemos encender ya el fuego, y nosotros ya no conocemos más las meditaciones secretas, las cuales vivifican la oración, sin embargo nosotros conocemos aquel ambiente en el bosque, donde todo eso tiene su lugar y eso debe ser suficiente'. Y era suficiente. Cuando otra vez, en una generación posterior el Rabí Israel de Rischín, tenía que realizar aquella tarea, él se sentaba en su caserón, en una silla dorada y decía: "Nosotros no podemos realizar el fuego, no sabemos ya decir las oraciones, nosotros no conocemos ya el lugar, pero nosotros podemos contar historias sobre eso."²

Lo que llamamos 'revelación' puede ser afirmado como un complejo proceso de discernimiento y comunicación de la experiencia de lo Trascendente. Esa percepción o ese discernimiento, no se encierran en la simple tesis del texto en su momento originario. Las ritualizaciones, intentadas o realizadas, como por ejemplo la caminata al lugar de la manifestación primera en esa historia, son también una forma de alcanzar acceso a la manifestación de lo Divino. La expresión a través de la repetición de textos, como oraciones, busca el mismo fin. Igualmente el simple hecho de contar las historias, ya consideradas especiales o sagradas, es momento de discernimiento y de transmisión de lo Sagrado. Eso lo atestigua muy bien el recurso a la homilía o la predicación o el mensaje en los cultos cristianos, sin embargo igualmente la recitación de mitos en culturas llamadas tradicionales.

Hay pues, una dinámica inagotable de lo que sea la voluntad o el propósito de Dios. Existe una búsqueda incesante. En cada búsqueda, nuevos ingredientes culturales y nuevas cuestiones piden nuevas respuestas. También nuevos conocimientos o nuevos avances tecnológicos, constituyen nuevas preguntas y requieren de nuevos discernimientos a la luz del proceso dinámico del discernimiento. Aunque el texto sagrado o en particular el texto bíblico sea un vehículo privilegiado para el discernimiento de la Palabra de Dios, esa Palabra requiere ser discernida constantemente en diálogo con la realidad de la vida, con sus muchas demandas existenciales e históricas, y, especialmente, en diálogo con las demandas de las personas pobres, este contingente humano más sufrido en la faz de la Tierra.

² Gershon SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (La mística judaica en sus líneas principales) Frankfurt, 1957, p.384. Los términos 'Baal', 'Rabí' y 'Magid' son designaciones de rabinos famosos en los respectivos lugares mencionados junto con estos títulos.

En este resumen buscamos señalar que el hecho de que los textos sagrados son expresiones y simbolizaciones de sujetos hermenéuticos dentro del contexto vital del antiguo Israel. Personas, grupos y comunidades que sienten e interpretan la presencia de la Divinidad, se expresan en estos textos. Éstos se vuelven ‘especiales’, pasan por procesos de relecturas, que añaden nuevos sentidos. Hay, pues, una dinamicidad ininterrumpida. Lo importante es intentar percibir y dejar claro que los textos son expresiones de experiencias, voluntades e intereses.

Cuando aplicamos este modo de análisis del surgimiento de los textos para el tema en cuestión, es decir, Dios como principio de la vida, se pueden percibir diferentes formas de expresión de ese principio de fe. Vamos a mirar brevemente algunos textos legales de la Torá, en los cuales este principio está relacionado con la vida humana.

Principio y manejo instrumental de defensa de la vida humana en textos de la Torá

Es ampliamente conocida la formulación del quinto mandamiento bíblico, o sexto conforme al conteo del texto hebreo (Éxodo 20,13). “¡No matarás!” La formulación es categórica o apodíctica.³ Por detrás de la formulación está, en la intención sincrónica de la alocución del texto, la autoridad del propio Dios como causa, origen y principio de la vida. Cabe recordar que dentro de la estructura sincrónica de la Torá o Pentateuco, el bloque de Éxodo 20,17 es presentado como hablar directo del Dios Yahveh a todo el pueblo de Israel en el Sinaí. La formulación de la expresión en el v.13 incluye toda forma de atentado contra la vida del prójimo, o contra la vida humana en general. En sí, todas las formas de matar, pueden estar ahí incluídas, es decir, también las formas de matar ya conocidas en la época, mas también las formas de matar que el invento humano todavía podría llegar a crear o descubrir. Es común, hoy en día, insertarse ahí, por ejemplo, la conflictiva dimensión del aborto y de la eutanasia.

El quinto mandamiento bíblico “¡No matarás!” es afirmación de un principio, que, como tal, debería ser seguido como indicativo para la existencia con dignidad de todas las formas de vida, especialmente de la vida humana. Por lo demás, lo que aquí se afirma de modo tan categórico y contundente como principio, no puede o no consigue ser mantenido y aplicado de la misma manera en la conflictividad existencial, cotidiana e histórica. Eso ya lo evidencia la propia disposición del material literario-legal, dentro de la Torá. Es decir, después de la presentación del principio apodíctico de no—matar (Éxodo 20,13), el próximo conjunto de textos legales, en Éxodo 20,22-23,19, presenta en otra forma otros manejos de la cuestión de la vida humana o de la posibilidad de matar.

En Éxodo 20,22—23,19, encontramos el llamado ‘código de la alianza’. Se trata de un conjunto de leyes, normas y prescripciones surgidas, muy probablemente al final del siglo VIII a.C., coleccionando y agrupando normas más antiguas, dentro de un sistema que coloca la fe monolátrica en el Dios Yahveh como el principio teológico organizador (Éxodo 22,19).⁴ Dentro de este conjunto de leyes, con predominio de las leyes casuísticas, el principio de no matar aparece relativizado, o dicho de otra forma, el principio es manejado de forma instrumental. Tal vez se deba decir que, hasta cierto punto, todo principio solamente puede ser manejado de forma instrumental. Puesto que, el principio por el simple principio no consigue dar cuenta de las peticiones y de las conflictividades de la vida humana en el día-a-día.

³ Sobre las leyes apodícticas, todavía es actual la obra del alemán de corazón latino-americano Erhard GESTENBERGER, *Wessen und Herkunft des ‘apodiktischen Rechts’*, Neunkirchen, 1965. Sobre la interpretación del quinto mandamiento, ver Frank CRÜSEMANN, *Preservação da liberdade – O decálogo em perspectiva histórico-social*, São Leopoldo, Sinodal/Cebi, 2ª edição, 2006.

⁴ Ver al respecto, Frank CRÜSEMANN, *A Torá – Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, traducción de Haroldo Reimer, Petrópolis, Vozes, 2002, p.159-282.

Dentro del 'código de la alianza' (Éx 20,22—23,19) se encuentran leyes que buscan disciplinar situaciones de lo cotidiano, en que las personas recurren a la violencia o a métodos fraudulentos para alcanzar sus objetivos. Especialmente el bloque de Ex 21,12—36, presenta una serie de situaciones de violaciones de la integridad física de otras personas. Así, por ejemplo, si alguien hiere a otro y éste llega a morir, el agresor será penalizado con la muerte (Ex 21,12). Si alguien atenta contra la vida de otra persona maliciosamente o a traición. Igualmente deberá ser dada la pena de muerte al agresor, aunque éste haya buscado asilo en algún santuario (Ex 21,14). Prácticas de provocar heridas al padre o a la madre, así como imprecación de maldiciones contra ellos, tendrá la pena de muerte como castigo. Idéntica pena deberá sufrir quien practicare el secuestro y la venta de personas.⁵

En las situaciones de éstas acciones moral y legalmente ilícitas, existe el manejo de la pena de muerte. La indicación de la pena capital como reprimenda de los ilícitos, implica en la existencia de personas o de grupos que necesitan 'flexibilizar' el principio de la defensa de la vida, para la aplicación de la propia pena. Es claro que como principio ético y teológico, en la base de las leyes, está la defensa de la vida en el contexto del grupo social. Empero los conflictos y el recurso a la violencia, en las infracciones de comportamiento, llevaron a los legisladores a recurrir al mismo veneno de la violencia para buscar sanar un mal social. En la medida en que estas leyes son formuladas y sincrónicamente situadas en la revelación en el Sinaí, el propio recurso a pena de muerte, gana legitimización teológica. Con esto, el principio de defensa absoluta de la vida expresada en el mandamiento "no matarás" acaba siendo relativizado.⁶ Aquellos a quienes es atribuida la tarea de penalizar al infractor, se tornan, en verdad, reos del mismo crimen que pretenden castigar.

Si miramos con más atención las formulaciones de las leyes del código de la Alianza, se percibe que la aplicación de la pena de muerte sufre un tratamiento distinto de acuerdo con la asimetría social entre el agresor y la víctima. Se aplica más rápidamente la pena capital cuando se trata de acciones entre hebreos del mismo estrato social, de acuerdo a las situaciones indicadas arriba (Ex 21, 12-14). Si, por lo demás, la agresión es descargada a sobre alguien, situado socialmente en situación inferior, como el caso de los esclavos por deudas, la agresión es rebajada por penas sustitutivas como multas e indemnizaciones, (Ex 21,23-27). En situaciones de tal arbitrariedad, asentada en la asimetría del poder en las relaciones, se evoca un principio más rígido y, aparentemente, más bruto, como la llamada "ley de talión" (Ex 21, 23-25). La ley más dura de talión funciona aquí como freno contra la arbitrariedad de los más poderosos. Sea como fuere, en cualquiera de las situaciones, se verifica también un manejo instrumental que relativiza el principio general de la defensa de la integridad humana.

Esa tensión entre principio y manejo instrumental puede ser demostrada en muchos otros pasajes de la Biblia hebrea. Especialmente el Deuteronomio, podría ser un campo fértil para esto; también allí la defensa de la vida está asentada como principio, sin embargo las situaciones sociales piden proposiciones legales distintas. Hasta la complicada presentación de las leyes de exterminio de otros pueblos., en nombre de la fidelidad a Dios, revierte contra el

⁵ Sobre la forma de sentencias de penas de muerte (en hebreo: *mot yumat*), ver las formulaciones del japonés Yuichi OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches –Exodus 20,22b—23,33*, Freiburg/Göttingen, Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Rupprecht, 1991, p. 108-122; en términos de historia de las formas, es todavía actual, el estudio de Gerhard LIEDEKE, *Gestalt und Bezeichnung alestamentlichen Rechtsätze* Neunkirchen, Neunkirchener Verlag, 1971.

⁶ Algo similar se verifica a lo largo de la historia de la interpretación y de la aplicación de textos bíblicos como legitimadores de procedimientos penales. Michel FOUCAULT, en su libro *vigilar y castigar* (Petrópolis, Vozes, 32ª edición, 1987) evidencia cómo el cuerpo de los infractores sirvió históricamente como lugar para descargar la ira de la sociedad y del propio Dios, delegada en los mandatarios, para castigar las acciones consideradas ilícitas. Con esto, con todo, el principio de la defensa de la integridad física de las personas es rota en el momento del manejo de las leyes. Cabe señalar también, cuán casuísticamente, haya sido manejada la defensa de la vida por el cristianismo a lo largo de su historia.

principio absoluto de defensa de la vida.⁷ Igualmente las leyes sacerdotales en el libro del Levítico muestran idéntica tensión. El principio de defensa de la integridad de la vida humana es manejado y relativizado de un modo distinto por la clase sacerdotal en su propósito didáctico de imposición de determinadas reglas culturales en nombre del propio Dios.

Concluyendo

Esa tensión entre el principio general de la defensa de la integridad de la vida y la aplicación de formas de comportamiento, derivadas de decisiones éticas o aporías sociales, tampoco deja de existir en nuestros tiempos. Así, por ejemplo, en el campo de los derechos reproductivos, la práctica de millares y millares de abortos clandestinos en Brasil, clama por un tratamiento más adecuado entre la criminalidad y la canalización, como cuestión de salud pública. Para la realización de la justicia, el valor y la defensa de la vida humana como principio, y las demandas concretas de la vida en sociedad, deben ser colocadas en equilibrio, bajo pena de revertir el propio principio contra la integridad a la autonomía y a la libertad de la vida.

Haroldo Reimer
Rua 115-G, n.10
Setor Sul
Goiânia/GO
74.085-310
Brasil
h.reimer@terra.com.br
www.haroldoreimer.pro.br

⁷ Ver al respecto, Frank CRÜSEMANN, "Imaginario de la violencia como parte da história das origens – A lei do anatema e a orden legal do Deuteronomio", en Carlos DREHER e outros, *Profecia e esperança – Um tributo a Milton Schwantes*, S_o Leopoldo:Oikos, 2006, p.218-238.

Líbranos de nuestra humillación (Isaías 4,1)

*Mujeres y reproducción en el Primer Testamento**

Resumen

En la sociedad israelita patriarcal, el hecho de parir y criar hijos es un deber natural e importante para las mujeres. En ese contexto, una mujer sin hijo y no casada era discriminada. En ese mismo sentido, en determinados momentos de la historia de Israel, el Estado, con el objetivo de atender a sus intereses, desarrolló políticas de intervención en la vida reproductiva, con un control, codificación y sacralización del cuerpo. Recorrer algunas memorias del Primero y del Segundo Testamento que se refieren a la procreación, nos hacen percibir que aún subsisten algunas imposiciones sobre el cuerpo de la mujer, hechos que nos desafían a construir una sociedad igualitaria y solidaria, donde exista reciprocidad en las relaciones entre la mujer y el hombre.

Abstract

In the Israelite patriarch society, the act of giving birth and raising children is a natural and important duty of women. In this context, a woman without children and not married is discriminated against. Besides, in determined moments in the history of Israel, the state, with the objective of attending to its own interests develops policies of intervention in the reproductive life, which control, codify and ritualize the body. To visit a few memories of the First and Second Testament in reference to procreation makes us perceive that a few impositions on the woman's body still continue and throw out to us the challenge to build an equal and mutual society, in which there will be reciprocity of relations between women and men.

“¡Esta buena lluvia! Para nosotros, en el noreste, la lluvia es siempre señal de esperanza, de bendición. Estamos como la tierra del interior, ¡pidiendo lluvia! En la sequía, la vida se nos vuelve más dura. Es duro en esta sociedad ser mujer, pobre, negra, ¡con más de cuarenta años! ¡Son cuatro motivos para ser maldecida y excluida en esta sociedad! Pero, mi primera experiencia de sentirme maldecida por la sociedad viene desde mucho antes. Soy de noreste. Me casé a los 19 años. Sólo después de cuatro años de casada conseguí quedar embarazada. ¡Imaginen lo que eso significa! Todo el mundo me decía: “mujer que no tiene un hijo es maldita”. Como yo no tenía hijo, en aquella tranquila vida del interior, yo no tenía nada que hacer. Entonces leí la Biblia de punta a punta. Lo que me llamaba la atención era el tema de la mujer estéril. Leí la historia de Sara, de Ana y no sé de quien más... Yo leía, pero no conseguía entender. Y así seguía con mi amargura, con mi tristeza de no poder ser madre. Yo pensaba que nunca llegaría a tener un hijo. Soñaba con un hijo varón. Incluso llegue a soñar con mi hijo. Principalmente, porque mi hermana sufría represión, por parte de su marido, por el hecho de no tener un hijo varón. Ella tiene tres hijas. Cada niña que nacía, el marido juraba que no volvía a buscar otra maternidad. Ella no conseguía tener un hijo varón. Aquello se volvió una tortura para mí, que veía que mis amigas, vecinas y compañeras del tiempo de la escuela tenían dos hijos, ¡y hasta más! ¿En verdad es maldición no tener hijos? ¿Maldición de quién?” (Tereza, São Paulo)¹

* Este artículo es fruto de las conversaciones mantenidas con los asesores y asesoras del Centro Bíblico Verbo, especialmente con Cecília Toseli, Maria Antônia Marques y Maristela Tezza. Quiero agradecer especialmente a Cecília Toseli por la revisión de este texto.

¹ Entrevista citada en la disertación de maestría de Enilda de Paula Pedro, *YHWH lhe fechou o útero - Uma leitura de 1Samuel 1,1-28*, São Paulo: Pontificia Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção, 2000, p. 9.

Sin hijos no hay alegría, ni esperanza, ni bendición. No hay vida. “¿En verdad es maldición no tener hijos? ¿Maldición de quién?”, cuestiona Tereza. En la historia de Israel, las mismas inquietudes se repetían en medio de los tormentos y desesperaciones de las mujeres que no tenían un hijo varón. Para las hijas de Jerusalén, diezmadas por la guerra contra Babilonia, las cosas no eran diferentes:

“Tus hombres caerán a espada, tus héroes serán tumbados en la guerra
 Sus puertas se llenarán de lamentación y de luto;
 Ella, despojada, se sentará en la tierra.
 En aquel día, siete mujeres asirán la mano de un hombre y le dirán: “comeremos de nuestro pan y nos vestiremos con nuestras túnicas, con tal que nos sean permitido usar tu nombre. Libranos de nuestra humillación” (Is 3,25-4,1)²

Este oráculo profético de lamentación describe, de modo doloroso, la destrucción de Jerusalén y la situación de sus mujeres: matanzas, saqueos y escasez de hombres. Sin hombres no hay semen, ni hijos, ni nombre, ni casa. No hay vida. Siete mujeres agarran a un solo hombre para sobrevivir. La ley de la supervivencia está presente, pues una mujer sin hombre (no casada), sin hijo, sin nombre y sin familia, no tiene acceso o derecho a la posesión y a la protección, no tiene derecho a la honra y a la felicidad en un mundo patriarcal y androcéntrico (Ex 21,10).

En el Primer Testamento hay varios textos en los cuales se transparenta el sufrimiento y el dolor de las mujeres durante el proceso de reproducción³. Sin hijo no hay continuidad de la casa, ni herencia, ni bendición de Yahvé. El papel de la mujer y la reproducción están totalmente condicionados por la economía, por las normas, por los conceptos y por la religión de la sociedad vigente⁴. Para entender el sufrimiento de la mujer en el contexto de la reproducción es necesario considerar los mecanismos socio-económicos, culturales y religiosos que controlan y oprimen el cuerpo de la mujer, a lo largo de la historia de Israel.

“Sed fecundos, multiplíquense” (Génesis 1,28)

Historiadores y arqueólogos bíblicos afirman que los israelitas, en el periodo de los jueces (1250-1030 a.C.) enfrentaron desafíos para sobrevivir en las regiones montañosas de Canáan⁵. Desde el punto de vista ecológico, éstas son regiones pobres, con topografía, clima, suelo y recursos naturales desfavorables para la actividad productiva. Las tierras están constituidas por áreas semidesérticas o cubiertas de bosques cerrados que dificultaban la producción agrícola y pastoral. Unas pocas nuevas técnicas agrarias, como el descubrimiento del hierro y de la cal son introducidas, posibilitando a los israelitas la ampliación de su área de cultivo, por medio de una rápida deforestación de la tierra y del retiro de las piedras, para construir terrenos que solucionen las dificultades asociadas a la erosión y al suelo irregular. El agua almacenada en las cisternas, revestidas de cal, permitió a los campesinos mantener a sus rebaños de ganado menor: ovejas y cabras, en las montañas⁶.

La desafiante situación de supervivencia, también exigió a los israelitas un mejor aprovechamiento de la mano de obra. En la sociedad agraria del Israel primitivo, la unidad básica

² La mayoría de los textos bíblicos fueron tomados de la *Biblia de Jerusalén*, nueva edición revisada y ampliada, São Paulo: Paulus, 2002. Cuando es necesario utilizamos otras traducciones.

³ Sobre la reproducción como el acto de parir y de criar, véase Phyllis A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities*, Minneapolis: Fortress, 1997, p. 55.

⁴ Hay un buen resumen de este tema en Carol Meyers, *Households and Holiness - The Religious Culture of Israelite Women*, Minneapolis: Fortress, 2005.

⁵ Frank S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel*, Sheffield: Amond, 1985 (The Social Word of Biblical Antiquity Series, 4); Israel Finkelstein, “The Emergence of Early Israel - Anthropology, Environment and Archaeology”, *JAOS* vol. 110, p. 677-686; Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, New York: Doubleday, 1990.

⁶ Shigeyuki Nakanose, *Uma história para contar - A páscoa de Josias*, São Paulo: Paulinas, 2000, p. 134-135.

era la familia ampliada, conformada por dos o más familias con varias generaciones: abuelos, padres, hijos, nietos, siervos y hasta extranjeros, llegando a tener hasta cincuenta personas⁷. Esta familia habitaba en casas construidas en un campo común, donde cultivaban cereales, verduras y frutas, se criaba animales y se producía lo necesario para la subsistencia de sus miembros. Nadie se quedaba fuera, en la lucha por la supervivencia: todos los miembros asumían los diferentes trabajos, sean ancianos, hombres, mujeres o niños. El Primer Testamento atestigua varios trabajos asumidos por las mujeres⁸.

- *Cuidar de los rebaños*. "Jacob aún estaba conversando con ellos, cuando llegó Raquel con el rebaño de su padre, pues era pastora" (Gen 29,9; Cf. Ex 2,16).
- *Buscar agua en el pozo*. "La joven era muy bella: era virgen y ningún hombre se le había acercado. Ella descendió a la fuente, echó su cántaro y subió" (Gen 24,16).
- *Hacer pan y cocinar*. "Abrahán se apresuró y fue a la tienda, donde estaba Sara, y le dijo: "De prisa, toma tres medidas de harina, de harina de sémola, amásala y cocina unos panes" (Gen 18,6): "(Rebeca dijo a su hijo Jacob): 'Ve al rebaño y tráeme dos cabritos hermosos, yo prepararé para tu padre un buen plato, como a él le gusta" (Gen 27,9).
- *Tejer*. "Él (Sansón) le (Dalila) respondió: 'Sí tejes las siete trenzas de mi cabellera con la urdimbre de un tejido y lo lavarás con una clavija, perdería mi fuerza y me volvería un hombre cualquiera'. Ella lo hizo dormir, después tejió las siete trenzas de su cabellera con la urdimbre, clavadas con una clavija..." (Jue 16,13-14).
- *Ayudar y animar a las mujeres en los partos*. "Faltaba una pequeña distancia para llegar a Éfrata, cuando Raquel dio a luz. Su parto fue doloroso y como dio a luz con dificultad, le dijo la partera: 'No temas, ¡es un hijo el que tendrás!'" (Gen 35,16-17).
- *Trabajar en la prostitución*. "Entonces Tamar dejó sus ropas de viuda, se cubrió con un velo y se sentó a la entrada de Enáyim, que está en el camino de Timná... Judá la vio y la tomó por una prostituta, pues ella cubría su rostro" (Gen 38,14-15).
- *Dialogar con los dioses y con el mundo de los muertos*. "Saúl dijo entonces a sus siervos: 'Búsquenme una nigromante, para que yo le hable y le consulte'. Y los siervos le respondieron: 'Hay una en en Emdor' (1Sam 28,7. Cf. Jer 9,16; Ez 32,16).

Los trabajos de las mujeres, en su mayoría, están ligados a la casa, a sus miembros y a los movimientos de vida y de muerte: nacimiento, alimentación, vestido, placeres, muerte, cultos domésticos, etc. El papel de las mujeres en la administración de la casa puede ser comprobado en los dichos populares. Ellas son elogiadas como perlas que asumen sus deberes de manutención de la casa y cumplen su responsabilidad en el destino de las familias:

"Adquiere la lana y el lino y los trabaja con sus ágiles manos.

Es como los barcos del mercante, que de lejos traen el alimento.

Se levanta cuando aún es de noche, da de comer a sus criados y reparte las tareas entre sus criadas.

Examina un campo y lo compra, con su propio trabajo planta una viña.

Ciñe su cintura con firmeza y emplea la fuerza de sus brazos.

Ella sabe que su trabajo prospera, y que de noche su lámpara no se apaga.

Echa mano a la rueca y sus dedos hacen girar el huso.

Tiende su mano al desamparado y ayuda al pobre (Prov 31,13-20)

⁷ Karel van der Troorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 197.

⁸ Sobre los trabajos de las mujeres en el Primer Testamento, véase Phyllis A. Bird, 1997, p. 13-66; Fuziko Kohata, "Diferença e preconceito em gênero no Antigo Testamento", en Keniti Kida y Sasagu Arai (ed.), *A ideologia da Bíblia e tempo de hoje*, Tokyo: Nihonkiristokyodan, 1996, p. 119-148.

Las mujeres eran verdaderas administradoras de la casa. Trabajaban hasta la madrugada, alimentando y vistiendo a los miembros de la casa, fabricando y negociando tejidos y otros objetos. Aun en su casa, uno de sus papeles sociales era ser buenas madres: "sus hijos se levantarán para saludarla" (Prov 31,28); "Ana se quedó y crió al niño hasta que lo destetó" (1Sam 1,23).

No hay menciones claras y abundantes de la reproducción como trabajo. Posiblemente, en la sociedad patriarcal israelita, el acto de parir y criar los hijos pertenece al deber natural e importante de las mujeres. Cada hijo debía ser parido y criado con intensidad y cuidado, puesto que las enfermedades, guerras y otras calamidades, reducían el número de sus miembros, dificultando la supervivencia y la manutención de la familia ampliada. La arqueología, a través de las excavaciones, en los cementerios, registra un alto índice de mortalidad en el periodo de los jueces.

"El índice de mortalidad fue, evidentemente, muy alto entre la población no adulta. En los cementerios, el 35% de los individuos murió antes de cumplir cinco años, y casi la mitad de los individuos no pasó la edad de dieciocho años. Para aquellos que conseguían sobrevivir hasta la edad adulta, hay un dato evidente: el índice de mortalidad de las mujeres con edad para procrear, era excesivamente menor que el de los hombres. En una población donde la expectativa de vida para los hombres podía ser de cuarenta años, las mujeres podían tener la expectativa de vida de cerca de treinta"⁹.

El alto índice de mortalidad infantil hacía que la sociedad exija de las mujeres mayor número de hijos, en vista de la supervivencia. Más allá del trabajo pesado que ellas ejercían en el campo y en la casa, las mujeres eran obligadas a asumir el "trabajo penoso, sufrido y peligroso" de parir y criar los hijos (Cf. Gen 35,16-20; Num 12,12; 1Sam 4,19-20; Is 26,17). Esta es una situación que explica el alto índice de mortalidad de las mujeres con relación a los hombres. El hecho de la reproducción es una orden para sobrevivir. Uno de los grupos de Israel preserva la memoria de la importancia de la reproducción, como medio de supervivencia y de resistencia: "pero, cuanto más los oprimían, tanto más se multiplicaba y crecían: y los egipcios se inquietaban por causa de los hijos de Israel (Ex 1,12). En esta misma perspectiva, los benjaminitas raptan, desesperadamente, a las hijas de Silo, para suprimir su necesidad de procreación (Jue 21). En el periodo posterior, el papel de las mujeres como reproductoras se intensifica, debido a la explotación y a la violencia practicas por el Estado.

En Israel, la consolidación del Estado se da con David (1010-970 a.C.) y el reinado de Salomón, cuando se estabiliza y se da seguridad nacional (970-931 a.C.). Este nuevo sistema de gobierno asume características semejantes a la organización de los pueblos vecinos, especialmente del imperio egipcio. El rey era un ungido, o sea una persona escogida por el mismo Yahvé¹⁰ (2Sam 2,4; 1Re 1,39). En la unción, él recibe el espíritu de Dios para gobernar al pueblo; pero el rey no gobernaba para el pueblo, sino para las élites dominantes. Con el tiempo, el rey y su élite pasaron a dominar y a explotar al pueblo. Ellos, para garantizar sus intereses y mantenerse en el poder, fortalecieron cada vez más al ejército y a la religión oficial. Estas dos instituciones son usadas para legitimar las imposiciones del Estado: sumisión del pueblo y cobro de tributos. La corte, el ejército y los sacerdotes viven en la ciudad y son sostenidos por la población del campo: "y yo digo: ¡ojigan, pues, jefes de Jacob y dirigentes de la casa de Israel! ¿No es cosa de ustedes conocer el derecho, ustedes que odian el bien y aman el mal, que le arrancan la piel de encima y la carne de sus huesos?" (Miq 3,1-2).

A lo largo de la historia del Estado, el rey fortaleció y aumentó sus derechos sobre la producción y sobre el trabajo de sus súbditos, tanto para el servicio de las obras públicas co-

⁹ Carol L. Meyers, "The Roots of Restriction - Women in Early Israel", en Norman K. Gottwald (editor), *The Bible and Liberation - Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis Books, 1984, p. 295.

¹⁰ Sobre el origen de Yahvé, véase Karel van der Toorn, 1996, p. 281-286; Mark S. Smith, *The Early History of God - Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Michigan: Dove Booksellers, 2002.

mo para el ejército. El trabajo forzado era realizado por los campesinos y campesinas libres, así como por sus hijos e hijas, al servicio del Estado, por un tiempo determinado: “Él (rey) convocará a vuestros hijos y los responsabilizará de sus carros de guerra y de su caballería y los hará labrar su tierra y cosechar su campo de trigo, fabricar las armas de guerra y las piezas de sus carros. Él tomará vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas” (1Sam 8,11-13).

El Estado explota al máximo a los hombres del campo y a su producción. Las constantes guerras exigen el reclutamiento de hombres para el ejército. La ausencia de hombres obliga a las mujeres a redoblar sus trabajos en la casa y en los cultivos. A más de ello, ellas son obligadas a asumir trabajos domésticos en la corte y en los santuarios. A unos pocos, la desappropriación de las tierras, por parte del Estado, les destruyó la Casa (Os 4,1-3). La violencia institucionalizada, las guerras, y sus brutalidades hicieron parte de la vida del pueblo, llegando a ser algo cotidiano, especialmente para las mujeres –el útero y la reproducción – y de los hijos:

- “Porque sé el mal que harás a los israelitas: incendiarás sus fortalezas, pasarás a filo de espada sus jóvenes, aplastarás a sus hijos, rasgarás el vientre de las mujeres embarazadas” (2Re 8,12; Cf. 15,16; Os 14,1).
- “A Efraín como un pájaro se le vuela la gloria: no hay más nacimientos, no hay más gravidez, no hay más concepción. Y aunque ellos críen a sus hijos, yo los privaré de ellos antes de que sean adultos. Sí, ¡ay de ellos cuando yo los abandone! (Os 9,11-12).
- “Efraín ha sido herido, su raíz está seca, ya no darán fruto. Aunque den a luz hijos, yo haré morir el fruto querido de su seno” (Os 9,16)¹¹.

Para empeorar la vida del pueblo, Nabucodonosor, rey de Babilonia, invade y destruye Judá y su capital Jerusalén, asesinando a millares de personas el 587 a.C. Una catástrofe nacional: fuga, saqueos, hambre, deportación y matanzas (Cf. el libro de las Lamentaciones). “Fueron sometidos al saqueo y no hay quien los libere; fueron llevados como deportados, y no hay quien reclame su devolución”, dice el Segundo Isaías respecto a la deportación a Babilonia (Is 42,22). Judá pierde, en este periodo, casi la mitad de su población. Sin hijos no pueden sobrevivir, no hay esperanza. La orden del día es reconstruir, repoblar, reproducir: “sean fecundos, multiplíquense” (Gen 1,28).

El año 538 a.C. marca el fin del exilio de Babilonia. El decreto de Ciro, emperador de Persia, posibilita la reconstrucción del pueblo judío. Parece ser el fin del sufrimiento. Sin embargo, lo peor está por venir. Las personas, para dominar mejor, favorecen el proyecto de la élite: teocracia, templo, ley de lo puro e impuro, teología de la retribución, sacrificios de reparación, tributos religiosos... La historia se repite... Nuevamente los descendientes de la antigua élite de Judá, aliados a Persia, implantan el viejo sistema de explotación y exclusión. El templo y la Ley se vuelven instrumentos eficaces en el cobro de tributos, llegando a todas las dimensiones de la vida humana, principalmente a la procreación:

“Si da a luz una niña. Estará impura durante dos semanas, como en el tiempo de sus reglas y permanecerá sesenta y seis días más purificándose de su sangre. Cuando haya cumplido el periodo de su purificación, sea por un niño o una niña, llevará al sacerdote, a la entrada de la Tienda del Encuentro, un cordero de un año para el holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado” (Lev 12,5-6).

¹¹ Os 9,11-16 es interpretado como un texto de resistencia de las mujeres. Cf. Tânia Mara Viera Sampaio, “O corpo excluído de sua dignidade – uma proposta de leitura feminista da profecia”, en *Mandrágora*, São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, año 1, n. 1, 1994, p. 40-46. Sobre el tema de la esterilidad, véase Ann Marmesh, “Anti-Covenant”, en Mieke Bal (ed.), “Anti-Covenant: Counter-Reading Women’s Lives in the Hebrew Bible”, en *JOSup*, vol. 81, Bible and Literature Series 22, Sheffield: Sheffield Academic, 1989, p. 43-60.

La mayoría de la población, especialmente la campesina sin tierra, experimentaba la explotación, el desempleo, el hambre, la miseria, la esclavitud y la muerte prematura. “Los impios cambian los límites, roban el rebaño del pastor. El huérfano es arrancado del seno materno y la niña es empeñada. De la ciudad suben los gemidos de los moribundos” (Job 24,2.9.12). El cuerpo es transformado en la principal fuente de impurezas, especialmente el cuerpo de las mujeres, ¡eso es aún más rentable! ¿Y el vientre de las mujeres? Debe parir...

Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera (Génesis 17,2)

“Cuando Abrahán cumplió noventa y nueve años, Yahvé se le apareció y le dijo: ‘Yo soy El Shaddai, anda a mi presencia y sé perfecto. Yo instituyo mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera’” (Gen 17,1-2)

“Multiplicaré sobremanera”. A través de los términos de Alianza entre Yahvé –la divinidad masculina – y Abrahán, percibimos que la reproducción es uno de los más importantes pilares de la sociedad patriarcal. A lo largo de la historia de Israel, esta es una cuestión de supervivencia, ligada a las condiciones de existencia del grupo, de la tierra, de la casa, de la herencia, etc., y atiende a los intereses del Estado. Por lo tanto, el vientre de la mujer debe ser controlado, codificado sacralizado... Costumbres, tabúes y reglas justifican el uso del útero para parir y criar los hijos para las familias, aldeas y Estado. El control sobre el cuerpo de las mujeres aumenta aún más en la sociedad patriarcal, toda vez que, más allá de la cuestión de la reproducción, está en juego la afirmación de lo masculino. Y en este contexto, la masculinidad es la medida de los criterios: la fuerza en la guerra y en la gravidez¹². Aquel que detenta el poder, debe dictar los intereses y normas que deberán ser respetados y cumplidos. La mujer es propiedad del hombre. Esa es una ley:

“Un hombre no tomará la mujer de su padre, no retirará el borde del manto de su padre” (Deut 23,1)

“¿Quién se ha desposado con una mujer y no se ha casado aún con ella? Que se retire y vuelva a su casa, no sea que muera en el combate y se case con ella otro hombre” (Deut 20,7).

“Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer casada, morirán los dos: el hombre que se acostó con la mujer y la mujer misma. De este modo harás desaparecer el mal de Israel” (Deut 22,22).

Son leyes que nacen de las necesidades y de los intereses concretos de las familias, de las aldeas y del Estado. Los derechos de los hombres no deben ser violados, puesto que la seguridad y los procedimientos de la vida social y comunitaria se verían comprometidos. La mujer pertenece al hombre. El útero y su fruto son patrimonio del varón. Para evitar que el hombre sea abusado, las leyes buscan protegerlo delante de la violencia practicada contra su propiedad.

“Si unos hombres, en el curso de una riña, dan un golpe a una mujer encinta, y provocan el parto sin más daño, el culpable será multado conforme a lo que imponga el marido de la mujer y mediante arbitrio. Pero si resultare daño, darás vida por vida: ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe” (Ex 21,22-25).

“Si un hombre encuentra a una mujer virgen no prometida, la agarra y se acuesta con ella, y son sorprendidos, el hombre que se acostó con ella dará al padre de la joven cincuenta

¹² Harold C. Washington, “‘Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her’ - Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, en David J. A. Clines y Philip R. Davies (editores), “Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East”, en *JSOTsup*, vol. 262, Sheffield: Sheffield Academic, 1998, p. 185-213.

monedas de plata ; ella será su mujer, porque la ha violado, y no podrá repudiarla en toda su vida" (Deut 22,28-29; Cf. Ex 22,15-16).

Las leyes protegen, primeramente, a los hombres, previendo la indemnización en caso de daños a su propiedad. Ellas también, a primera vista, procuran ablandar la situación de las mujeres, dándoles oportunidades de ser protegidas por la sociedad. Pero, al mismo tiempo, buscan asegurar y confinar a las mujeres como reproductoras y trabajadoras, tanto en la casa como para la familia. Así se muestra que el espacio de una mujer está en el ámbito de la casa y de la familia¹³. La honra es debida, en primer lugar, a los padres y a los maridos, que son los dueños de la casa. En otras palabras, el cuerpo de la mujer se debe, en primer lugar, a los intereses de la familia, de la casa, de la aldea y del Estado, moldeados y ritualizados por costumbres y por la cultura de la honra y de la vergüenza. Existen diversas historias de mujeres, cuyos cuerpos son violentados, victimados, olvidados en nombre de la honra de los hombres y de los intereses de la sociedad:

- La violencia contra Dina (Gen 34): Siquem, joven noble, la viola. Los hermanos de la joven matan a Siquem con el pretexto de defender la honra de la familia, delante de los incircuncisos. Es notable la ausencia de la voz de Dina en el desarrollo de toda la historia.
- La muerte de la concubina del levita de Efraín (Jue 19): Ella es violada y devorada por los hombres benjaminitas, para salvar a vida de su propietario y salvaguardar la ley del a hospitalidad. Se destaca la honra de los hombres, aunque para eso sea necesario despedazar el cuerpo de la concubina.
- La violencia contra Tamar, hermana de Absalón (2Sam 13): Ella es violentada y ultrajada por su medio hermano, Amnón. Bajo el pretexto de vengar la honra de su hermana, Absalón mata a Amnón, su más fuerte adversario en la sucesión del Estado. Pero, en lugar de consolar a su hermana, Absalón la calla y la confina a su casa. "Ahora, hermana mía, cállate, es tu hermano. No te angusties de esa manera. Y Tamar quedó sola en la casa de su hermano Absalón" (2Sam 13,20).

El análisis literario explica, en estos relatos, la existencia de varias redacciones. Probablemente, los textos reflejen acontecimientos, costumbres, reglas y tabúes de varias etapas de la historia de Israel. Pero los procedimientos con las mujeres reflejan la misma realidad: el cuerpo de las mujeres es cosificado, violentado, abusado, controlado y aprovechado. Las mujeres son prisioneras en los "ropajes" construidos por los hombres: Estado, templo, tribu, familia, casa, leyes, etc. Hay varias leyes que subyugan y hacen que las mujeres dediquen sus cuerpos, sus energías, y sus sentimientos a esos "ropajes":

"Cuando dos hermanos viven juntos, y uno de los muere sin dejar hijos, la mujer del muerto no se podrá casar con un extraño a la familia: su cuñado irá hasta ella y la tomará, cumpliendo su deber de cuñado. El primogénito que ella dé a luz, tomará el nombre del hermano muerto, para que el nombre de éste no se apague en Israel. Con todo, si el cuñado rehúsa desposar a la cuñada, ésta irá a los ancianos, en la puerta, y dirá: '¡mi cuñado rehúsa darle un nombre a su hermano en Israel! ¡No quiere cumplir conmigo su deber de cuñado! Los ancianos de la ciudad lo convocarán y conversarán con él. Si él insiste, diciendo: '¡No quiero desposarla!', entonces la cuñada se acercará en presencia de los ancianos, le tirará la sandalia del pie, escupirá su rostro y hará esta declaración: 'Esto es lo que hay que hacerle a un hombre que no quiere edificar la casa de su hermano'; Y en todo Israel lo llamarán con el apellido de la casa del descalzo" (Deut 25,5-10).

¹³ Karel van der Toorn, 1996, p.198.

Este es el texto de la ley llamada del levirato (levar = cuñado): el hombre debe unirse a la viuda de su hermano, muerto sin dejar hijo. El hijo que nazca de esa unión llevará el nombre del difunto y conservará la familia. De hecho, en una sociedad patriarcal, donde la jerarquía se transmite por medio del linaje masculino (Deut 21,15-17), la viuda es incorporada a la familia, solamente por el fruto de su vientre. En la ley del levirato, es notable el desespero y el escarnio de la viuda frente a la declinación de su cuñado: "le tirará la sandalia del pie, escupirá su rostro". Sin hijo no hay futuro para las mujeres.

Y, más notable en esta ley, es la sorprendente intervención de los ancianos de la ciudad, frente a la actitud desesperada de la viuda: en un mundo masculino, marcado por la cultura de la honra y de la vergüenza, una mujer repudia y difama a un hombre en público¹⁴. La intervención de las autoridades debe ser comprendida sólo por el hecho de que hay una fuerte preocupación y empeño, de la sociedad patriarcal, por proteger y conservar la familia y su herencia. Al mismo tiempo, hay otra necesidad: defender e incorporar a la viuda en la familia, para enclaustrarla y controlar su cuerpo de mujer, para que así, el procedimiento de reproducción esté entrelazado al interés de quien organiza y controla la sociedad. En este sentido, el dominio sobre el cuerpo de la mujer llega hasta el examen y control de la menstruación y del embarazo:

"Cuando salgas a guerrear contra tus enemigos, y Yahvé tu Dios te los entregue en tu mano y los hubieras hecho prisioneros, en caso de que veas entre ellos a una mujer hermosa y te enamores de ella, la podrás tomar como mujer y llevártela para tu casa. Ella, entonces, se reparará la cabeza, se cortará las uñas, se quitará el vestido de prisionera y permanecerá en tu casa. Durante un mes ella llorará a su padre y su madre. Después de eso, irás por ella, la desposarás y será tu mujer" (Deut 21,10-13).

Esta ley es una especie de recomendación al procedimiento de introducir en la casa a prisioneras de guerra, como mujeres legítimas. Ellas deben ser respetadas como seres humanos: la mujer tiene el derecho de celebrar un largo rito fúnebre –de un mes, viviendo sus propios sentimientos y sus dolores por la pérdida de la casa paterna. Una ley que parece muy humanitaria. Sin embargo, los últimos estudios apuntan a que en esa ley hay unos intereses del marido por averiguar la gravidez de la mujer prisionera, por eso es que ella debe ser confinada en la casa durante un mes¹⁵. Por atrás del casamiento, podemos vislumbrar los intereses y preocupaciones de los hombres concernientes al vientre de la mujer. La reproducción debe ser controlada. Ella es uno de los pilares de la supervivencia de la casa. Y la legitimidad del fruto del vientre implica la sucesión de la herencia¹⁶. Es en este contexto de control que debemos dar una mirada crítica sobre la religión de Israel: sus dioses, ritos, y tabúes con respecto al cuerpo de la mujer.

Yahvé tiene cerrado su útero (1Samuel 1,5)

"Después ella dijo a su padre (Jefté): Concédeme apenas esto: déjame sola durante dos meses. Iré errante por los montes y, con mis amigas, lamentaré mi virginidad" (Jue 11,37).

El texto es trágico y describe el lamento de la hija de Jefté, por el hecho de tener que morir sin tener hijos¹⁷. Ella será ejecutada como víctima sacrificial dedicada al Señor Yahvé, pa-

¹⁴ Sobre la honra y la vergüenza como control social, véase Victor H. Matthews, "Honor and Shame in Gender-Related Legar Situations in the Hebrew Bible", en David J. A. Clines y Philip R. Davies (editores), "Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East", en *JSOTSup*, vol. 262, Sheffield: Sheffield Academic, 1998, p. 97-112.

¹⁵ Harold C. Washington, 1998, p. 202-207.

¹⁶ Ann Marmesh, 1989, p. 57.

¹⁷ Sobre la historia de la hija de Jefté, véase Peggy L. Day, "From the Child Is Born the Woman - The Story of Jephthah's Daughter", en Peggy L. Day (editora), *Gender and Difference*, Minneapolis: Fortress, p. 58-74.

ra cumplir el voto del padre. No ser esposa ni madre era considerado una deshonra y una maldición para la hija de Jefté, para sus amigas y para la mayoría de las mujeres, de generación en generación. La vergüenza y la desgracia de no tener descendencia acompañan la vida de varias mujeres en el Primer Testamento:

- "Abrahán poseyó a Agar, que quedó esperando. Cuando ella se vio embarazada, comenzó a mirar a su señora con desprecio. Entonces Sara dijo a Abrahán: '¡Tú eres responsable por la injuria que se me está haciendo! Coloquio a mi sierva entre tus brazos y, desde que ella se vio embarazada, comenzó a mirarme con desprecio. ¡Qué Yahvé juzgue entre tú y yo!'" (Gen 16,4-5).
- "Raquel, viendo que no daba hijos a Jacob, se puso envidiosa de su hermana y le dijo a Jacob: 'Hazme tener hijos también, o me muero'. Jacob se enojó con Raquel y le dijo: '¿Acaso estoy yo en lugar de Dios que no permite que tu pecho cargue su fruto?'" (Gen 30,1-2).
- "En el día que se ofrecía sacrificios, Elcana tenía la costumbre de dar porciones a su esposa Fenena y a todos sus hijos e hijas, sin embargo, a Ana, a pesar de que amasaba más, le daba apenas una porción escogida, pues Yahvé tenía cerrado su seno. Y su rival también la irritaba, humillándola porque Yahvé tenía cerrado su seno. Y así hacia Elcana todos los años, siempre que ellos subían al templo de Yahvé; Fenena la ofendía. Y Ana lloraba y no se alimentaba" (1Sam 1,4-7).

Tenemos aquí el drama y el sufrimiento de las mujeres por no tener hijos. Se torna evidente el preconcepto y la presión impuestos a la mujer estéril y no casada. Al mismo tiempo, los textos, pese a los problemas de redacción, proporcionan la clave para comprender la relación de Yahvé con las mujeres. Aquel Dios, a quien Jefté ofrece su hija es el Señor de la vida y de la muerte. Él tiene el poder absoluto sobre los cuerpos de las mujeres: fecundidad y esterilidad. Abre y cierra el útero (Cf. Gen 20,17-18). Tener hijos es gracia de Dios; el castigo es no tenerlos. ¿Quién es ese Yahvé? A pesar de que no se puede identificar con seguridad su origen y su relación con otras divinidades, parece que se trata de un dios masculino y centralizador, encerrado en los intereses y en las costumbres de la sociedad patriarcal y androcéntrica¹⁸.

Es interesante constatar, especialmente en la historia de la dinastía davídica, el fortalecimiento del dios centralizador: la monarquía crea y fortalece un Yahvé oficial, distante, poderoso y militar, adorado en el templo de Jerusalén¹⁹. El pueblo de las aldeas es obligado a ir al templo, haciendo peregrinaciones, participando de las fiestas, prestando culto, haciendo votos, como en el caso de la historia de Ana que pide la bendición de la fertilidad:

"En la amargura de su alma, ella (Ana) oró a Yahvé y lloró mucho. E hizo un voto diciendo: Yahvé de los ejércitos, si quisieras atender la humillación de tu sierva y te acordaras de mí, no te olvides de tu sierva y dale un hijo varón, entonces yo lo consagraré a Yahvé por todos los días de su vida, y la navaja no pasará sobre su cabeza" (1Sam 1,10-11).

¹⁸ Carol Delaney, "The Legacy Abraham", en Mieke Bal (editora), "Anti-Covenant: Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible", en *JSOTSup*, vol. 81, Bible and Literatur Series 22, Sheffield: Sheffield Academic, 1989, p. 27-41.

¹⁹ La mayoría de los israelitas primitivos eran cananeos con sus diversas divinidades masculinas y femeninas, incluyendo el culto a los padres muertos, como divinidades. Yahvé fue introducido por Saúl, en la religión del Estado, y se consolidó a lo largo de la historia como Dios único y masculino. Para informaciones más precisas sobre la religión de Israel, léase el libro de Elizabeth Bloch-Smith, "Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead", en *JSOTSup*, vol. 123, American Schools of Oriental Research Monograph Series 7, Sheffield: Sheffield Academic; Karel van der Toorn, 1996, p. 181-379; Mark S. Smith, *O memorial de Deus - História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*, São Paulo: Paulus, 2006; Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1-2, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.

El primer libro de Samuel hace parte de la obra histórica deuteronomista. Es probable que la redacción de la historia de Ana (1Sam 1) sea del tiempo del rey Josías (640-609 a.C.), en el contexto de la reforma político-religiosa que busca unificar a Judá e Israel, a través de la centralización en el templo de Jerusalén²⁰. Según la perspectiva teológica de la reforma de Josías, Yahvé es el único Dios, patrono de la dinastía davídica: el rey es el hijo de Dios, en intermedio entre Dios y el pueblo. La alianza entre Yahvé y el pueblo se transforma en alianza entre Yahvé y David y sus descendientes. Por lo tanto, el templo de Jerusalén, en la ciudad de David, es el único lugar donde habita Yahvé, el Dios que controla la fertilidad de la tierra y de las mujeres. El pueblo ofrece tributos en forma de productos y de hijos para el ejército. A cambio, Yahvé bendecía con fecundidad y vida.

Como recompensa por el voto, Ana recibe la bendición de Yahvé, el Señor del útero de las mujeres; embarazada se libra de la humillación y de la opresión impuestas por la sociedad patriarcal. Y ofrece a Yahvé “un novillo de tres años, una medida de harina y otra de vino” (1Sam 1,24). De esta forma, el control de Yahvé sobre la reproducción rinde al cofre del templo una cantidad significativa de excedentes.

Con la consolidación de la sociedad teocrática, después del exilio, aumenta el control de Yahvé sobre el cuerpo de la mujer. Al insertar la ley de lo puro y lo impuro, en el control del útero de las mujeres, los teócratas sienten la necesidad de legislar, sacralizar y legitimar el procedimiento de purificación del cuerpo de la mujer, como en el caso concreto de la menstruación.

“Cuando una mujer tiene un flujo de sangre, y que sea un flujo de sangre de su cuerpo, permanecerá durante siete días en la impureza de sus reglas... cuando esté curada de su flujo, contará siete días y entonces estará pura. En el octavo día tomará dos pichones o dos tórtolas y se los llevará al sacerdote, a la entrada de la tienda de Encuentro. El sacerdote ofrecerá una de ellas en sacrificio por el pecado y el otro como holocausto. Así hará el sacerdote sobre ella, delante de Yahvé, el rito de expiación por su flujo, que la volvió impura” (Lev 15,19.28-30).

Tenemos aquí la intervención ritual del sacerdote para purificar el cuerpo de la mujer después de su periodo menstrual. Diversas culturas conocen tabúes respecto de la menstruación. Sin embargo, en el texto del Levítico se condena la menstruación como pecado y se establece la necesidad de la intervención de Yahvé en la purificación. Mensualmente, las mujeres se volvían impuras y “deudas regulares” de Yahvé y de su templo²¹. Lo peor de todo es que esta teología aleja, y hasta excluye a las mujeres del campo sagrado de Yahvé y las somete a la dominación y explotación de los hombres teócratas..

Los cuerpos, la menstruación, la sangre, el útero y la reproducción contienen una fuerza de la vida y de la sociedad. La religión y las leyes nacen y se alimentan en esa dinámica de vida. En el Primer Testamento, sin embargo, ellas son muchas veces reducidas a instrumentos de control, sumisión y exclusión, creados y consolidados por los tenedores de poder. Así, se afirma que el pecado no está en ser mujer. Ser mujer, con menstruación y procreación de hijos, es considerado malo en sí, o por lo menos, es una impureza. “La sangre femenina es sucia, impura, peligrosa. Y así continúa en la tradición cristiana”²².

²⁰ Shigeyuki Nakanose. “Javé fechou o útero - Uma leitura de 1Samuel 1,1-28”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 54, 1997, p. 34-43.

²¹ Nancy Cardoso Pereira, “Comida, sexo e saúde – Lendo o Levítico na América Latina”, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, vol. 23, 1996, p. 133-160.

²² Ivone Gebara, *Rompendo o silêncio*, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 34.

La mujer es salvada por su maternidad (1Timoteo 2,15)

“Durante la instrucción, la mujer conserve el silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni domine al hombre. Que conserve, pues, silencio, porque primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán quien fue seducido, sino la mujer que, seducida, cayó en la trasgresión. Por lo tanto, ella será salvada por su maternidad, siempre que, con modestia, permanezca en la fe y en la santidad” (1Tim 2,11-15).

En el tiempo de las primeras comunidades cristianas, la mayoría de las mujeres seguían sometidas a conceptos, costumbres, tabúes, reglas, teologías y procedimientos de vida familiar, eclesial y social. Es sólo por la maternidad que las mujeres eran bendecidas y rescatadas por Dios. Para ellas, el camino de la salvación era determinada por una divinidad masculina y por los varones, a quienes debía subordinación. El útero, el cuerpo y la sexualidad debían ser canalizados conforme los intereses y satisfacciones de los hombres. En el matrimonio bendecido por Dios, los cuerpos de las mujeres debían servir solamente para la maternidad. “Sean fecundos, multiplíquense”. Esta teología perdura por mucho tiempo en nuestras iglesias.

Hoy, en una sociedad neoliberal y materialista, de mucha tecnología, el control del útero de la mujer se da al revés. La tendencia del neoliberalismo es preocuparse por el bienestar de las elites. Para este grupo, la felicidad consiste en no sufrir y en no ser incomodado por nadie. Las elites tienen miedo del aumento de los oprimidos. Ellas tienen miedo de socializar la riqueza. La existencia de una multitud de pobres, en sí, ya denuncia la existencia de una sociedad injusta. Es necesario impedir la proliferación de los pobres. De ahí la política del control demográfico. Por eso, la industria de la guerra, del hambre, de la enfermedad, de la distribución indiscriminada de anticonceptivos y de la proliferación de abortos clandestinos... son las causas que explican la muerte de millares de mujeres pobres²³. Esta es la dura realidad social en que vivimos. ¿Cuál será el sentimiento de una madre que pierde a su hija en un aborto clandestino y mal realizado? ¡Desafío! ¿Es nuestra resistencia?

En el primer Testamento hay varias mujeres y hombres que luchan por la vida, por ejemplo Tamar (Gen 38) y las hijas de Lot (Gen 19,30-38). Son historias de mujeres que luchan por los hijos. Probablemente, estas historias reflejan preocupaciones de la sociedad patriarcal: la continuidad de la herencia, de la vida y del nombre de los hombres. Pero... Tamar y las hijas de Lot son dueñas de su cuerpo, de su útero y de su sexualidad. En una sociedad patriarcal como la de Israel, ellas toman iniciativas y hacen triunfar la vida sobre la muerte.

Ayer como hoy, permanecen algunos desafíos: respetar nuestro cuerpo y el cuerpo de otros; establecer una convivencia igualitaria y solidaria entre los seres humanos, sin prejuicios de género, de etnia, etc.; respirar y convivir en y con nuestro planeta. Para todo ello, el primer paso es, como Tereza, despertar nuestra sensibilidad y nuestra indignación frente a las situaciones inhumanas. Es necesario rescatar la capacidad de emocionarse y sentir, en carne propia, el dolor de otras personas, especialmente de aquellas que se encuentran en situaciones de extremo sufrimiento, marcadas aún por un mundo patriarcal y androcéntrico. Pero también es necesario organizarse para cambiar leyes y estructuras que insisten en mantener la exclusión... “¿Es una maldición tener un hijo? ¿Maldición de quién?

Shigeyuki Nakanose
 rua Verbo Divino 993
 São Paulo/SP
 04719-001
 Brasil
 cbiblico@uol.com.br; shigenakanose@ig.com.br

²³ Según el Ministerio de Salud, ocurren 1.433.350 abortos por año en Brasil. La media de ingreso anual de mujeres para tratarse por complicaciones de abortos clandestinos es de 238.000, Cf. www.ipas.org.br, página consultada el 30 de noviembre de 2006.

Errores e itinerarios de la sexualidad, de los derechos reproductivos y del aborto

Aproximaciones bíblico-teológicas¹

Resumen

El artículo discute los diversos acercamientos que se han hecho al tema de la sexualidad, a partir de los textos bíblicos. Se analizan las concepciones acerca de la fertilidad, de la maternidad y del control de la natalidad, y de los cuerpos de las mujeres, desde una perspectiva bíblica, preocupada por las acciones que incentivan el crecimiento poblacional, garantizando la supervivencia del grupo y la preservación de su identidad. Se busca discutir las imágenes corporales, a partir del salmo 139, situando el debate dentro de una propuesta de antropología del AT. El aborto y los derechos reproductivos son los temas que surgen para una reflexión más abierta y dialogal, que apuntan a caminos más teológicos y pastorales.

Abstract

The article discusses the diverse approaches to the issue of sexuality from biblical texts. It analysis the concepts of fertility, motherhood and birth control and of women's bodies in a biblical perspective that is concerned with actions that stimulate population growth, guaranteeing the group's survival and the preservation of its identity. It seeks to discuss the bodily images from Psalm 139 setting the debate in a proposal of OT anthropology. Abortion and reproductive rights are the issues that emerge for a more open and dialogical reflection, pointing to theological and pastoral possibilities.

De las motivaciones para contribuir al debate – la dura realidad

Las estadísticas no son alentadoras: en América Latina, cuatro millones de mujeres, como media, pasan por una situación de aborto. En la mayoría de los países, el aborto todavía es penalizado de forma muy rígida, lo que lleva a la mayoría de las mujeres que abortan, a hacerlo de manera clandestina. Las condiciones de clandestinidad imponen a las mujeres condiciones peligrosas, que afectan su salud e implican serios problemas a los sistemas de salud pública de los distintos países, debido a los daños causados por los abortos hechos en lugares sucios e inadecuados, con personas sin ninguna calificación o capacidad para atender estos casos. Datos de la Organización Mundial de la Salud indican que seis millones de mujeres practican el aborto inducido en América latina cada año. De éstos, 1,4 millones son brasileñas, y una de cada mil muere en el recurrir del aborto.

Las motivaciones que las mujeres apuntan como causales para decidir interrumpir una gestación indeseada, muestran que ninguna toma esta decisión por nada. Entre los argumentos presentados están: que ya tienen todos los hijos que deseaban o podían tener, que son aún muy jóvenes para tener un hijo, que son muy pobres para poder criar un hijo o hija; que están separadas de su compañero sexual, que no tienen una relación estable que garantice la continuidad de la gestación o que no tienen las condiciones para tener hijos durante sus estudios o trabajos.

Es necesario insistir en el debate sobre los derechos reproductivos, y en la capacidad de decisión de las mujeres, en un terreno que las coloca como sujetos éticos, responsables de

¹ Este artículo hace parte de mi proyecto de investigación, financiado por el CNPQ y la secretaria Especial de Políticas Públicas para las mujeres, del Gobierno Federal del Brasil.

sus propias decisiones. Aquí, se vuelve necesario reiterar la defensa de un Estado laico que actúe, política y jurídicamente, como ente independiente de cualquier credo religioso; así será efectiva la ciudadanía de sus habitantes².

A pesar de que la Biblia no es más que una matriz que orienta la discusión sobre el aborto en el ámbito público y que cede un espacio grande a la argumentación de la ciencia y de la bioética, sin embargo, hay un uso de los textos bíblicos para fundamentar la condena de esta práctica. Por eso, la Biblia debe ser reflexionada, estudiada y puesta en diálogo con las situaciones de la vida cotidiana, por más duras y difíciles que están se presenten. La intención de buscar el coloquio con la Biblia tiene esta perspectiva: dialogar con los textos bíblicos y colocarlos a la luz de la realidad y viceversa; que las luces y sombras de la realidad de los derechos reproductivos de las mujeres abran ventanas y puertas hermenéuticas más condescendientes con la vida diaria, trayendo señales de dignidad y justicia para otras relaciones posibles.

Errores del tema de la sexualidad en la Biblia

La procreación y la maternidad en la Biblia son entendidas como bendición (Gen 1,22.28). Hay un deseo explícito por la maternidad y la paternidad, en las mujeres y hombres de los relatos bíblicos. Las cuestiones de la reproducción y la procreación de la vida humana rigen el acercamiento a la sexualidad en los testimonios bíblicos registrados en el Antiguo Testamento. No hay mención explícita al acto sexual o a la sexualidad. Hay reservas y economía de palabras para hablar explícitamente de las cuestiones relacionadas al cuerpo, a la corporeidad y a las vivencias de la sexualidad. Básicamente, el asunto de la sexualidad se restringe al deseo normado de la procreación en la mayoría de los textos bíblicos. El Cantar de los Cantares constituye una bella excepción en esta aproximación. En estos poemas, el amor y la sexualidad son cantados libremente y sin ninguna referencia a la procreación.

En el escrito Sacerdotal, que articula la historia del Jardín de Gen 2,4-3,24, el sexo y la procreación son puestos junto al deseo heterosexual. Es el deseo de procrear que Gen 3,16 trata. A partir de estos textos, la historia interpretativa fue formándose en torno a estos escritos, hasta el punto que se formaron historias fundantes que regulaban las experiencias con relación a la sexualidad. Con estas interpretaciones se aprende que la fertilidad y la procreación son una bendición de Dios; que hombres y mujeres comparten esta bendición; que la procreación y el deseo están jerárquicamente dispuestas, de acuerdo al género: para el varón el deseo está primero, de acuerdo a Gen 2,24 – “por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, volviéndose los dos una sola carne”. Para la mujer el deseo es secundario, ni siquiera aparece. En lugar de éste, está el dolor y el sufrimiento del parto (Gen 3,16)³.

De la infertilidad

Hay una motivación social junto al deseo de procrear. Hombres y mujeres, en los tiempos bíblicos del Antiguo Testamento, quieren tener descendencia, pues ésta aumenta en gran medida su estatus social (Job 1,1-2; Sal 128,3-6; Sal 144,12-13). Más aún, esa descendencia es bienvenida de manera especial cuando nacen hijos varones. En la historia de los hijos de Jacob con Lia y Raquel (Gen 30-32), esta satisfacción se expresa en el texto que describe el nacimiento de cada hijo, que es seguido de una presentación, deseo o bendición con relación a su nombre. En el caso de la única hija que nace, DINA, el texto calla (Gen 30,31). No hay

² Véase más informaciones y datos sobre la realidad del aborto en <http://www.gutmacher.org/sections/abortion.php>
http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_destaque_semana&Itemid=24&task=detalhes&idnot=395&idedit=11

³ Athalya BRENNER, *The intercourse of knowledge - On gendering, desire and 'sexuality' in the Hebrew Bible*, Leiden-/New York/Köln, E. J. Brill, 1997, p.51-54.

una manifestación de alegría o de bendición. El relato es seco, no deja transparente ninguna señal de regocijo por su nacimiento. En esta perspectiva, en el Antiguo Testamento se narran muchas historias de nacimientos de niños, pero no se encuentran relatos de nacimientos de niñas. Parece que la historia androcéntrica y patriarcal no guardó las memorias de sus nacimientos⁴.

La infertilidad es extremadamente negativa para las mujeres. Las situaciones de infertilidad siempre están rodeadas de conflictos entre las mujeres: Sara es infértil, mientras que Agar queda embarazada de Abraham (Gen 16); Raquel tiene celos de Lía, pues está embarazada y dará descendencia a Jacob (Gen 30); Ana es infértil y, por ello, tiene conflictos con Peninná, la otra mujer de Elcana (1Sam 1). La infertilidad es siempre atribuida a las mujeres. Los hombres se ven envueltos en el deseo de tener hijos, cumpliendo funciones en el pedido de éstos a Yahvé: En Gen 25,21 Isaac implora a Yahvé por hijos, ya que Rebeca es estéril.

Hay un patrón literario que caracteriza el nacimiento de un héroe en los textos bíblicos. Este recurso literario va a crear un modelo de comportamiento femenino que transmite una concepción de las relaciones entre las mujeres, de acuerdo con su fertilidad o no; o sea, se transmite la idea de que la fertilidad de las mujeres, las realidades y experiencias en torno a la concepción y procreación, son motivo de conflicto y de discordia entre ellas. Con eso, hay un severo mensaje con relación al ser femenino que quiere normar la rivalidad y la enemistad entre las mujeres, ya que su seguridad viene en el momento que cumple el mandato social de la maternidad⁵.

En el caso de la madre de Sansón, que no tiene nombre, es ella quien recibe la visita del ángel del Señor, y el anuncio de que tendrá un hijo, pese a su esterilidad (Jue 13). Manoa, el marido, no entiende el mensaje del ángel e implora para que éste regrese una vez más. El ángel viene por segunda vez, pero de nuevo conversa con la mujer (v. 9) y es ella quien una vez más le va a explicar a su marido, incrédulo o lento de entendimiento, lo que va a ocurrir, que tendrá un hijo, a pesar de su esterilidad, y que este niño será especial (v. 5 nazireo = consagrado a Dios desde el vientre de su madre).

Del control de la natalidad y de los cuerpos de las mujeres

En los textos bíblicos hay un silencio total sobre las posibilidades de controlar la natalidad. No hay referencia a la interrupción del embarazo no deseado en el Antiguo Testamento. De hecho, en una sociedad donde la función primordial de las mujeres se centraba en la maternidad, no es de admirarse que no se encuentre ninguna referencia al aborto o a la decisión de no ser madre. Las referencias posibles no dejan de ser suposiciones o sospechas que nacen de situaciones tangenciales. Un texto que puede ser leído como una referencia indirecta al control de la natalidad es Gen 38. Allí se relata la historia de Tamar, y de su deseo de procrear para mantener su papel social, vinculado a una familia. Uno de los hijos de Judá –Onán– no quiere tener hijos con su cuñada; el texto dice que el hombre “todas las veces que poseía a la mujer de su hermano, dejaba caer su semen en la tierra” (v. 9). Parece que no es la mujer, sino el hombre quien tiene aquí una activa postura para la no procreación.

Otros textos pueden referirse a situaciones donde el aborto está en entredicho. Ejemplo de ello es el enigmático texto de Num 5, donde una mujer está bajo sospecha de adultério y es llevada por su marido delante de un sacerdote; éste le dará de beber las “aguas amargas”. Si después de beber esas aguas, el vientre de la mujer sufre cambios (se le hincha o se le cae), será señal de que ella le fue infiel a su marido, y será condenada (v.21.22.24.27). Sin embargo, si nada de eso ocurre, ella quedará libre y podrá concebir (v. 28). La situación que presenta el texto es de desconfianza y de celos por parte del marido para su mujer: él piensa

⁴ Athalya BRENNER, *The intercourse of knowledge*, p.55-57.

⁵ Athalya BRENNER, *A mulher israelita - Papel social e modelo literário*, São Paulo, Paulinas, 2001, p.138.

que ella lo está traicionando. Las aguas amargas van a detectar la forma concreta de traición: si hay gravidez o no. Si hay embarazo, ella abortará el fruto de su supuesto adulterio.

Llama la atención la atrocidad del texto, con relación a los poderes del marido, que, por desconfianza o celos, puede acusar públicamente a su mujer, y con relación al consentimiento de las instancias religiosas, dada la presencia del sacerdote para el cumplimiento de este ritual.

Es posible sospechar que el ritual de beber las aguas amargas sea alusión a un conocimiento que era practicado fuera de los límites del templo, en las casas; por ejemplo un método para interrumpir un embarazo no deseado. Este ritual pudo haber sido re-leído y adaptado a las tradiciones sacerdotales en el templo. No hay evidencia concreta con relación a esta sospecha, pero tomando en cuenta otras situaciones como modelos, este camino puede ser válido.

El texto de Ex 21,22-25 trae una ley, donde la prescripción involucra a una mujer embarazada. La regulación prescribe la indemnización de bienes materiales, en caso de que una mujer aborte, debido a lesiones ocurridas por causa de las luchas entre hombres. Se pagará la vida con la vida –tal como prescribe la ley del talión de Lev 24,17, sólo cuando el daño es más grave, como lo es la muerte de una mujer. En comparación con la pena aplicada en el caso de aborto, es decir la pérdida de la vida del feto, que no cobra vida por vida, se puede entender a partir del contexto legal de esta época, que no asimila que haya vida en un mismo grado, entre la vida exterior (del hombre que lucha, por ejemplo) con la vida dentro del útero. En caso de muerte del feto, entonces, no será cobrada vida por vida. Esto significa que la vida del feto no era considerada aún una vida completa.

Ya fue mencionado antes el uso de la mandrágora como planta relacionada con el control de la fertilidad de las mujeres. Si hay una mención explícita del uso de plantas para proporcionar fertilidad, es de suponer que haya habido un conocimiento de otras plantas para controlar la concepción. En este sentido, el texto de Cantares (el Canto de los Cantos) es rico en metáforas de aroma, de sabor y de gusto de las plantas y de las experiencias de sexualidad sin fines reproductivos. La mención de los jardines, de los árboles, las flores, los frutos, las plantas, las esencias y simientes, puede evocar saberes que estimulan el deseo y, al mismo tiempo, inhiben de la concepción/fertilidad. Hay un amplio repertorio de estas plantas en Cantar 4,5 a 5,1.

Aromas y sabores son elementos fundamentales en el mundo del deseo y de la sexualidad, independientemente de si tiene fines reproductivos o no. El texto de Cantares es rico en el uso de estos elementos. En este texto bíblico no hay ninguna referencia de que la vivencia de la sexualidad sea con fines de reproducción y procreación. Por lo tanto, es posible fundar la sospecha, respecto a la que la referencia a los jardines y las plantas en este texto bíblico, pensando que estaban en un contexto donde se estimulaba el deseo y se prevenía la gravidez. Muchas plantas y esencias que son mencionadas allí, son conocidas por su uso en el control de la fertilidad: la granadilla, la mirra, el cinamomo/canela, el árbol de la palma y el vino⁶.

Concluyendo, podemos afirmar que el conocimiento en torno a la concepción, a la fertilidad y a la corporeidad, pertenece al ámbito de la sabiduría de las mujeres. Esta sabiduría incluía prácticas de medicina y de magia. Los textos bíblicos revelan, entre líneas, estos saberes. Su énfasis está en la afirmación y en la necesidad de la fertilidad como valor máximo en el desempeño del papel social prescrito para las mujeres. Con todo, usando el instrumental metodológico de la hermenéutica feminista, que permiten la sospecha y la deconstrucción de textos, amparados en las evidencias encontradas, a partir de lo que se ha descubierto en las culturas circundantes, se puede construir hipótesis que sostengan que los saberes relacionados con la fertilidad y la concepción, son más amplios de lo que los escritos permiten vislum-

⁶ Athalya BRENNER, *The intercourse of knowledge*, p. 84-87.

brar. Muchos conocimientos sobre anticoncepción nunca fueron consignados en los textos escritos, porque éstos se situaron en el mundo de las prácticas caseras y, por ello, eran considerados ilícitos. Este era el mundo de las mujeres, y esta era la sabiduría transmitida por ellas.

Control de la natalidad en Egipto y Mesopotamia

Ya antes del segundo milenio, anterior a la era cristiana, hay textos que hacen referencia al control de la natalidad. Un papiro médico, fechado hacia el 1550-1500 a.C., describe como hacer para que una mujer no quede embarazada de uno hasta tres años. Aquí hay referencias a semillas y plantas. Se debe tomar una medida de acacia y de palma con miel; también se receta el uso de semillas de algodón, humedecidas en la vagina⁷.

Otro papiro, fechado por 1850 a.C., contiene fragmentos que recetan el uso de excremento de cocodrilo, mezclado con masa fermentada, miel y otros ingredientes, puestos dentro de la vagina. El cocodrilo es asociado con el Dios egipcio Seth; esta divinidad intentó hacerle daño a Isis cuando ella se encontraba en labores de parto. En los amuletos, el cocodrilo se encontraba asociado a la capacidad de abrir o cerrar el útero, con relación al aborto, mientras que el hipopótamo era asociado con la gravidez⁸.

En otro texto egipcio, del siglo IV a.C., bajo el título de "oración de Lysias", un hombre llamado Antigene, acusa a su mujer de homicida, pues ella ha hecho un aborto voluntario, impidiendo con ello que él sea padre. Parece que la preocupación no es por el hecho de que haya abortado o por la vida del feto en sí, sino por la privación de la voluntad del hombre de querer ser padre.

En Mesopotamia, el conocimiento de métodos de control de natalidad, estaba relacionado con el conocimiento y prácticas de magia y hechicería. Una evidencia se relaciona con los "jardines de Adonis". Estos jardines eran pequeñas cajas cultivadas en las casas, con plantas medicinales que se usaban para situaciones de fertilidad o de anticoncepción. Estas cajas eran cultivadas especialmente por parteras y curanderas.

"Desde el vientre materno" y las imágenes corporales, a partir del Salmo 139

La idea bíblica de que Dios formó, moldeó y está presente en la vida del ser humano, desde su concepción en el vientre materno, ha sido alabada en todos los textos bíblicos que traen estas referencias: Jer 1,5, al hablar de la vocación y el llamado del profeta, menciona su opción desde el vientre materno; en este mismo sentido discurre el texto de Is 49,1.5, cuando designa al siervo como luz de las naciones y restauración del pueblo de Israel, disperso en el exilio. Ambos textos están en el contexto de la vocación y llamado al seguimiento y servicio profético. Es necesario destacar que estos textos no discuten el inicio de la vida o de cuándo comienza ésta, acorde al pensamiento hebreo sobre el tema.

Según Christl Maier,⁹ es necesario analizar la idea del "ser formado desde el vientre materno" que está en el Sal 139 y en otros textos, a partir de las herramientas que suministra la antropología bíblica. La autora llama la atención sobre el concepto de humanidad y cuerpo, que pueden ser analizados a partir de los siguientes textos y bloques narrativos: (1) el relato de la creación en Gen 1-3 es una de las referencias básicas en las discusiones sobre la condición humana en la Biblia y en la tradición cristiana; (2) la literatura sapiencial y, finalmente, (3) los salmos, como el 139, que se centran en la relación entre el salmista y Dios.

El Sal 139 "expresa una íntima relación con Dios, centrándose en partes del cuerpo y sus funciones, y esto puede mostrar que las dos partes que están separadas en la tradición

⁷ Athalya BRENNER, *The intercourse of knowledge*, p.69.

⁸ John M. RIDDLE, *Contraception and abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 66-67.

⁹ Mi análisis del Salmo 139 está basado en el artículo de Christl MAIER, "Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology", en *Lectio Difficilior*, 2/2001, en http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.htm.

protestante, pensar y sentir, pueden ser expresadas conjuntamente y en un lenguaje corporal¹⁰. El salmo tiene una estructura bipartita – v. 1-18 y v. 19-24. La primera parte trata sobre la relación entre la persona que ora y Dios, y la segunda sintetiza acciones y sentimientos corporales negativos del orante con relación a otros. Las referencias a partes del cuerpo, como los pies (v. 3), la lengua (v. 4), la mano (v. 5.10) y los riñones (v. 13), van construyendo la oración, a partir de imágenes del cuerpo, y éstas van definiendo los sentimientos y cualificando las relaciones con Dios.

El estudio destaca el uso del término *ruah* en el v. 7, para referirse a la presencia sentida de Dios. *Ruah* tiene un sentido más amplio que la palabra “espíritu”, usadas en las expresiones. El significado está ligado a la idea de movimiento, creación de espacio y de vitalidad. Gen 1,2 usa esta idea para describir la obra creadora de Dios que, consecuentemente, da vida al ser humano (Sal 104,29; Ez 37,9-10)¹¹.

Los versículos centrales para este estudio –v. 13 al 17 – son los que más mezclan un lenguaje corporal a la oración del salmista. Los riñones y el útero materno, mencionados en el v. 13, hacen referencia a sentimientos como el afecto, la conciencia, la misericordia y la compasión. “Pues tú me formaste en el interior (riñones), tú me tejiste en el seno de mi madre (útero)”. La oración evoca una imagen común a la idea de creación primordial: Dios que teje, que moldea el ser humano, incluso en el interior, en el útero materno; Una referencia parecida se hace en el v. 15: “cuando era formado en secreto o cuando era bordado en las profundidades de la tierra”. El v. 16 hace una referencia a lo único que puede ser traducido como un “embrión” o “masa/sustancia todavía informe” (disforme), a través de la palabra *Galem* que se usa aquí por única vez en todo el Antiguo Testamento.

En el v. 14 es usada la palabra *nefex* para referirse a la persona del salmista. *Nefex*, la gran mayoría de veces es traducida por alma, pero tiene un campo mucho más amplio de significaciones. Puede referirse a “vida”, “garganta”, “lugar para ver, oír, y desear la “respiración”, el “aliento de vida”, la “fuerza vital” (Gen 2,7; Sal 107, 8-9; 1Re 17,21-22; Lev 23,30)¹². A partir de la concepción de *nefex* como vida del ser humano, Christl Maier, en su estudio sobre el Salmo 139 como lugar de reflexión sobre el uso de la imagen y el lenguaje del cuerpo humano dentro del estudio de la antropología vetero-testamentaria, ofrece la siguiente conexión: en nuestros tiempos que vincularía la idea (*nefex*) expresada por el salmista en el v. 14 como la comprensión y conocimiento del ser humano creado y mantenido por Dios, como la integridad de la persona, más que como conjunto o amontonamiento de partes. Pero, la lengua hebrea no usa un único término para designar a la *persona* o *individuo*, sino que recurre a las diferentes partes del cuerpo para decir todo respecto a la persona.

El texto hebreo, por lo tanto, muestra que las partes del cuerpo necesitan ser entendidas como una unidad psico-somática: las expresiones individuales no pueden ser diferencias analíticamente, sino que deben ser unidas en tal sentido que creen una entidad compleja, con diferentes aspectos. El imaginario del cuerpo, en el Salmo, describe un concepto de ser humano que percibe a la persona toda, con su pensamiento, sentimiento y acciones. Esto enfatiza que la vida humana es corpórea, y requiere de esta corporeidad para ser vida que se relaciona con otros¹³.

En este sentido, la autora remite a tres puntos que serán tomados en cuenta en la discusión sobre la idea de la persona, con referencias antropológicas¹⁴: (1) La idea de cuerpo como unidad e integridad, presente en el Antiguo Testamento, puede ayudar a ampliar el concepto de ser humano fragmentado y dualista que es cultivado en la mayor parte de la tradi-

¹⁰ Christl MAIER, *Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology*.

¹¹ Sílvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2003, p. 270-271.

¹² Sílvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 78-82.

¹³ Christl MAIER, *Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology*.

¹⁴ Christl MAIER, *Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology*.

ción cristiana; (2) El estudio del Salmo 139 auxilia en la comprensión más elástica de ser humano, que fundamentalmente se completa y concretiza en las relaciones consigo mismo, con Dios, con los demás y con el contexto en el cual está inserto. Y estas no están centradas únicamente en la razón. Los sentimientos y sensibilidades no pueden ser excluidos de estas relaciones; (3) El imaginario corporal puede ser una intermediación en lo que concierne al concepto de Dios.

Tomando el Salmo 139 bajo esta perspectiva antropológica y dentro de ámbito del imaginario corporal que usa el salmista para relacionarse y hablar de sus angustias y deseos con la divinidad, se relativiza el argumento de que el texto quiere mostrar que en la Biblia el concepto de vida está delimitado desde el útero materno. Esta no es la preocupación del salmista, por lo menos no en primer plano. En esta perspectiva, no hay cómo centrar el texto y su mensaje como posible referencia a discusiones sobre el inicio de la vida. Lo que sí es evidente en el Salmo es que el amor de Dios alcanza a todos los seres vivientes, incluso aquellos y aquellas que están en proceso de volverse personas, que son seres en potencia, como la masa disforme en el útero materno (v. 16).

Por la lectura atenta del Salmo 139, podría decirse que, sí respecto al inicio de la vida se refiere, el texto indica que *nefex* está en movimiento, que es dinámico. La vida, en este caso, se inicia con la respiración, cuando el feto nace y comienza a respirar por cuenta propia, formándose entonces como ser humano, capaz de mostrar en sí mismo fuerza y vitalidad. Esta idea está de acuerdo con lo que se lee en Gen 2,7, donde la vida del ser humano sólo comienza cuando Dios mismo le sopla en la nariz el aliento de vida.

Esta discusión remite al uso de la Biblia en asuntos de orden ético, como la decisión de interrumpir un embarazo no deseado. La Biblia debe ser usada como referencia y orientadora de caminos que deben ser seguidos en la toma de decisiones que involucran aspectos de ética reproductiva para las mujeres de hoy. Por lo tanto, la Biblia necesita ser usada con el debido cuidado metodológico que impida que sea tomada como una letra que mata. Es necesario que la lectura y el estudio de los textos bíblicos sean iluminados por la vida cotidiana actual. Una hermenéutica bíblica responsable debe poner a dialogar las normas y conceptos bíblicos con las condiciones y contextos de nuestra realidad hoy.

De las incursiones teológico-pastorales

La Biblia no tiene referencias directas que reglamenten las decisiones sobre la vida sexual y reproductiva, por lo menos no en lo que se refiere a la interrupción de una gravidez no deseada. Por lo tanto, hay que mirar atentamente los testimonios bíblicos que enfatizan la libertad de decidir y la responsabilidad con relación a las consecuencias prácticas para la vida de las personas ligadas a las decisiones tomadas, como es el caso de la vida en el Jardín de Gen 1-3 o las enseñanzas de Jesús, que remiten a la persona humana, para que asuma su vida responsablemente. Estas pueden ser señales indicativas, dentro de las discusiones para una ética de decisiones, para las mujeres, sobre todo en asuntos de reproducción y vida sexual.

En el texto de Gen 3,22 hay una declaración de que todo ser humano se vuelve igual a Dios, después del acto de trasgresión. Volverse igual tiene que ver con conocer/saber distinguir entre el bien y el mal. En este sentido, una persona es definida por su capacidad de decisión, por su habilidad para distinguir el bien y el mal, lo cierto de lo erróneo. Una persona, entonces, es un sujeto capaz de tomar decisiones éticas, es un agente moral. Esto es un reflejo de lo que es Dios en sí mismo... "el ser humano se volvió uno de nosotros". Una decisión no va a garantizar un acierto. Existe la posibilidad de error, de equivocación.

En términos de decisión sobre los derechos reproductivos, las mujeres están, entonces, actuando de acuerdo a la imagen bíblica de la divinidad, son sujetos responsables de sus decisiones. Otra base bíblica que fundamenta la capacidad de decisión de las mujeres con relación a los asuntos de su sexualidad y de su cuerpo, puede ser la idea del sacerdocio de todas las personas creyentes. El sacerdocio advierte que no hay intermediarios entre el ser humano

y Dios. Como sujeto de acceso directo, la persona tiene la capacidad y la responsabilidad de practicar la voluntad de Dios.

Tomar decisiones éticas y responsables, en el terreno de la reproducción humana, no es un momento fácil, especialmente para las mujeres que cargan en sus cuerpos el fruto de sexualidades vividas en el conflicto, en la ignorancia, en la inseguridad o en la violencia. La decisión de interrumpir un embarazo es hecha todavía en medio de miedos, preocupaciones, peligros para la vida, miedo de ser criminalizada, dependiendo de las circunstancias. Lo paradójico de esta situación es aceptar que la Gracia de Dios ocurre en las situaciones trágicas de vida¹⁵. La Libertad y la Gracia de Dios son amplias y acogedoras para aquellas que con responsabilidad hacen sus opciones en el campo de la reproducción y de la sexualidad. La Gracia se extiende sobre todas aquellas que se deciden por la maternidad, pero también sobre todas aquellas que, en medio de ambigüedades y conflictos, dolores y temores, necesitan tomar la difícil decisión de interrumpir un embarazo inviable.

Bibliografía

- BRENNER, Athalya A., *The intercourse of knowledge - On gendering, desire and 'sexuality' in the Hebrew Bible*, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1997
- BRENNER, Athalya A., *A mulher israelita - Papel social e modelo literário*, São Paulo, Paulinas, 2001
- BRENNER, Athalya A. y DIJK-HEMMES, Fokkelien, *On gendering texts - Female and male voices in the Hebrew Bible*, New York, E. J. Brill, 1993, p. 93-109
- MAIER, Christl, "Body Imagery in Psalm 139 and its significance for a biblical anthropology" en *Lectio Difficilior* 2/2001, en http://www.lectio.unibe.ch/01_2/m.htm
- RIDDLE, John M., *Contraception and abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 1994
- SCHROER, Silvia y STÄUBLI, Thomas, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2003

Elaine Gleci Neuenfeldt
caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93030-220
Brasil
elainenf@terra.com.br

¹⁵ Paul SIMMONS, "Personhood, the Bible, and the abortion debate", p. 8-9, en http://www.rccr.org/pdf/RCRC_EdSeries_Personhood.pdf

Un abrazo sororo a la mujer que aborta

Resumen

En el artículo se hace una reflexión de carácter fundamentalmente teológico sobre el problema de la decisión o no de abortar por parte de una mujer creyente. De la responsabilidad que en este caso tienen las personas y/o instituciones que rodean a la mujer, tanto en lo que tiene que ver con la vida que se inicia, como con la posible suspensión de esa vida. Desde una mirada tanto bíblica como de la tradición cristiana, se plantea la necesidad de acompañar, discernir y apoyar a la mujer, en lugar de condenarla. En el artículo se expresan opiniones diversas respecto a la que actualmente es la doctrina oficial de la Iglesia Católica sobre este tema.

Quizás lo primero que tengo que hacer, antes que ningún planeamiento, es pedir perdón por tomarme la palabra frente a una situación en la que directamente, no tendría nada que decir, ya que nunca me he visto en la dramática situación de tener que decidir frente a un embarazo no deseado o un aborto. Demasiadas gentes (especialmente varones), discuten y toman posiciones y decisiones ante una realidad que en sentido estricto no les pertenece, casi ni les incumbe, ya que no se comprometen con los hijos o hijas que han engendrado. Creo que la única palabra plenamente válida sobre el aborto o la interrupción del embarazo la tienen los millones de mujeres que en el mundo se ven constantemente abocadas a esta dramática situación.

Me acerco entonces a esta realidad, con *temor y temblor...* y con un profundo respeto por estas mujeres a las que no se les reconoce el derecho a la palabra, a la explicación, a la decisión. Mujeres a las que no se apoya en su drama, sino que se les condena responsabilizándolas de una realidad que es responsabilidad comunitaria y colectiva. Les pido permiso, para desde mi situación de privilegio, expresar mi más profunda solidaridad y sororidad con ellas.

Es indudable que cuando hablamos de aborto o de interrupción del embarazo, nos estamos colocando en *las fronteras de la vida*, y en las fronteras, las cosas no son nunca claras y/o precisas. Por el contrario, nos movemos en la ambigüedad, en la ambivalencia, en el dolor, en el drama: "el aborto es violento, muy violento. Siempre es una opción traumática y nunca un camino de alegría. La mujer solo aborta si está obligada por las circunstancias"¹, nos dice Ivone Gebara, en la entrevista que le valió una sanción del Vaticano.

No pretendo entonces decir una palabra que clarifique o tenga pretensiones de verdad, *en esta inmensa selva*, que es el debate en torno al aborto o la interrupción del embarazo. Esa palabra no puede a mi juicio, ser dicha, porque cada caso es una circunstancia precisa y esa circunstancia hay que entenderla y, desde la perspectiva cristiana, acogerla con las *entrañas de misericordia*, que tuvo siempre Jesús de Nazaret. Solo quiero arrojar algunas luces, sobre la gran ignorada y víctima de este debate: la mujer implicada en la decisión y en la práctica misma del aborto. Quiero manifestar algunos hechos o circunstancias que ayuden en la comprensión del drama vivido por las protagonistas de esos alarmantes 30 millones de casos de aborto que hay en el mundo cada año. Espero que mi palabra ayude a hacer conciencia y sea también una voz de esperanza para las mujeres pobres que viven en soledad sus historias, sus culpas, sus condenas.

¹ Ivone Gebara, El aborto no es pecado - Entrevista con Naíke Nane y Mónica Bergamo, en Revista Veja, Sao Paulo, octubre de 1993.

El aborto, problema liminal y complejo

En el problema del aborto, como en todos los problemas límites de la vida, se concentran de manera especial las contradicciones, injusticias y exclusiones que azotan a nuestras sociedades en el mundo llamado *occidental*. Considero que nos hallamos frente a una realidad doblemente liminal: Primero porque una mujer se encuentra en el límite de decidir entre ella misma y la vida que ha engendrado en su interior y que sin duda ninguna, ama profundamente. Segundo porque la inmensa mayoría de las mujeres que abortan son pobres y son llevadas a ello, por sus circunstancias de exclusión, marginación y angustia.

¿Por qué digo que se trata de una situación liminar?

“¿Qué significa liminalidad? Podríamos describirla como la condición vital que caracteriza a quienes viven en los límites, a quienes traspasan las fronteras y se sitúan ante los umbrales”²,

la mujer abocada a abortar vive por unos días, en los umbrales de una decisión que la coloca *exactamente* entre la vida y la muerte... Vida y muerte de ella misma y de ese feto (germen de vida), albergado en su cuerpo.

Creo sinceramente que hablar sobre experiencias límites sin haberlas vivido, es muy complejo, como dice la teórica de la subalternidad Gayatri Spivac, *los subalternos no pueden hablar*.³ Mi invitación entonces, es a un ejercicio de acercamiento a los sentimientos y a la voz de las mujeres que abortan y son condenadas por ello, en una sociedad farisaica e hipócrita como la colombiana y en la iglesia en general.

En esencia la definición del aborto es clara, pero la mirada que intenta comprenderlo es múltiple y compleja. Creo que hay a lo menos tres aspectos que es imprescindible tener en cuenta a la hora de un acercamiento serio a esta realidad: La mirada médica/bioética, la mirada socio/sicológica, la mirada que podríamos llamar *moral*. No creo que pueda añadir una nueva argumentación a la ya existente, es bastante extensa la bibliografía que se puede encontrar sobre el tema. Quiero destacar la aproximación de Angelo Papacchini⁴, por considerarla muy objetiva y completa, quiero igualmente señalar que me impresiona el hecho de que la inmensa mayoría de esa bibliografía es masculina y que la voz y los sentimientos de la mujer no son apenas tenidos en cuenta.

Igualmente impactante resulta la desaparición del hombre en cualquier alusión a la responsabilidad frente al aborto. Asistiendo a estas discusiones o leyendo sobre el asunto, se tiene la impresión de que los fetos abortados han sido concebidos tal vez por generación espontánea, únicamente por mujeres. El hombre participe de la concepción, el marido, el compañero, el violador... no existen a la hora de asumir, decidir y/o condenar un aborto.

Quiero aportar algunas propuestas en un doble eje temático: el aspecto socio/sicológico del tema y el aporte dado desde mi perspectiva de creyente, un aspecto que más que teológico podríamos considerar pastoral.

En el aspecto social y sicológico, quiero insistir, que en el aborto como en todo drama, sólo puede implicarse quien lo vive o lo acompaña muy de cerca. El problema no es teórico o de principios, está claro que tenemos que partir en esta reflexión como en cualquier otra de un reconocimiento explícito de la defensa del derecho a la vida, por sobre cualquier otro derecho... Pero aquí surgen las primeras preguntas:

² José Cristo García Paredes, “Liminalidad”, en *Diez palabras claves sobre vida consagrada*, Estella, Ed. Verbo Divino, 1997.

³ Gayatri Spivac, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, diciembre 2003, p.297. En este texto Spivac sostiene, a propósito de las mujeres indias sacrificadas en la tumba de sus maridos, que es casi imposible escuchar la voz de los subalternos y subalternas. Sería el caso de las mujeres que abortan en la clandestinidad, llevadas a ello por situaciones y presiones sociales y religiosas.

⁴ Angelo Papacchini, *Derecho a la vida*, Cali, Editorial Universidad del Valle, 2001.

Derecho a la vida de quién: ¿del feto o de la mujer?

¿Qué entendemos por vida: sólo el desarrollo de un ser en el vientre materno durante nueve meses o el pleno desarrollo humano a lo largo de decenas de años ?

A la hora de pensar en responsabilidades y/o en *culpas*... ¿qué o quiénes llevan a una mujer a abortar: su propio gusto o irresponsabilidad, o las circunstancias de exclusión y desamparo en que se encuentra?

Recuerdo como pertinentes al caso las *Redondillas* de Sor Juana Inés de la Cruz:

O quién es más de culpar

Aunque cualquiera mal haga

La que peca por la paga

O el que paga por pecar?

Ivone Gebara dice, vivimos en una sociedad abortiva.

Me parece que la complejidad del problema está muy bien recogida en el estudio, mencionado, de Papacchini. En él se muestra cómo el situarse frente a un aborto, es situarse siempre ante un dilema en el que hay que *escoger*, no porque algún principio sea *renunciabile*, sino porque la vida transcurre por posibilidades concretas, no por *principios*:

"La dramaticidad del asunto se acentúa ante la ausencia de alternativas: Está de por medio un derecho a la vida que no parecería admitir la posibilidad de una suspensión temporal o de un reconocimiento parcial de un núcleo básico, por encima de una zona periférica eventualmente renunciabile en caso de conflictos con otros derechos. En este sentido el aborto podría ser asumido como un posible **dilema moral** en el que las condiciones específicas hacen que se impongan al mismo tiempo dos obligaciones exactamente incompatibles, o como un caso trágico, en el sentido en el que Hegel entendía la tragedia."⁵

No creo pues que ante el aborto se puedan hacer afirmaciones *a la ligera*, no creo tampoco que a quiénes creemos que es mejor despenalizar o legalizar esta práctica, se nos pueda acusar de *abortistas*. La cuestión no se juega entre apoyar o rechazar el aborto como irresponsablemente se hace creer... Nadie apoya el aborto por sí mismo. El verdadero dilema se juega entre la comprensión o no comprensión de una realidad humana compleja y desgarrante.

En este sentido me parece válida la postura protestante, que defiende el derecho a la vida, pero llama a la responsabilidad de una *decisión conjunta* que no pasa por principios abstractos, sino por situaciones concretas:

"Si hay que recordar enérgicamente que el hombre no puede nunca erigirse en dueño absoluto de la vida ajena, aun en estado embrionario, de igual modo hay que recordar que, según el Evangelio, la obediencia a la palabra de Dios, no es obediencia a unos principios, sino aceptación de los derechos concretos del prójimo con las dificultades y cuestionamientos que ello conlleva. Cuándo una mujer embarazada cae presa de la angustia, ¿a quién hay que prestar mayor atención? Una vez más, la moral protestante se niega a legislar, invita a todas las partes en litigio, madre, familia, estado, a prestar atención a la realidad y a elucidar riesgos...

(En algunos casos...), "El principio de la vida es absoluto y *en su nombre, la realidad concreta de la angustia de numerosas mujeres compelidas al aborto ni siquiera se tiene en cuenta*...

Por eso, según el Consejo Mundial de Iglesias... "Un embarazo no deseado puede arrojar a una mujer a dificultades insuperables y sumergirla en la angustia y en la desesperación. En semejante caso, tras un estudio atento de todos los datos, una interrupción del emba-

⁵ Vea Angelo Papacchini, texto citado en p.247.

⁶ Eric Fuchs, *Deseo y ternura*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1995 p.169 y 170).

razo puede justificarse como la única ayuda posible y ser asumido con total responsabilidad.”⁶

En definitiva, es pertinente también la afirmación de Tomás de Aquino: la máxima norma de moralidad es la propia conciencia.

Referencias y reflexiones bíblico-teológicas

Es difícil, por no decir imposible, encontrar una postura bíblica, frente al aborto. Hay un silencio casi total ante esta realidad, aunque no por desconocimiento, sino quizás por poca pertinencia en un proceso en el que la vida se juega y orienta más en perspectivas generales (que no principios...), que en una casuística que se haría interminable. Sí llama la atención el silencio de la ley mosaica, tan explícita en otros casos, frente a una práctica que era corriente, lo mismo que el infanticidio, entre los pueblos que rodeaban tanto a los hebreos como a los primeros cristianos.

Alguna vez en el Antiguo Testamento (Salmo 58, Job 3, Qohelet 6...), el aborto en tanto que sustantivo se usa como término de comparación, y se identifica con algo no deseable. Pero sólo hay dos alusiones, más amplias, directas y concretas, muy ambiguas en su significado.

La primera de ellas, la encontramos en Números 5,11-31, en la que se describe una práctica llamada *ordalía de los celos*. En este pequeño relato, que podemos entender y visualizar como un drama, asistimos a uno de los varios abusos en contra de la mujer que describe la Biblia. Si un marido es asaltado por los celos, lleva a su mujer al sacerdote y la acusa de sus sospechas... el sacerdote entonces le da de beber a la mujer *las aguas amargas*, que según el texto, en caso de infidelidad producirán en la mujer un aborto y una condena de esterilidad permanente.

El texto es muy oscuro y de difícil traducción por lo antiguo e inusual del hebreo: se habla de muslos y/o caderas desprendidas, aflojadas, caídas... se habla de vientre hinchado... se habla de la maldición que caerá sobre la mujer si ha sido infiel. Los investigadores más recientes están de acuerdo en el sentido de plantear que la raíz del verbo utilizada: *napal*, traducible cómo caerse, precipitarse, nacer, bajarse, hacer caer,⁷ puede entenderse en sentido figurado como abortar, término por demás muy semejante al usado en hebreo para designar el aborto: *népel*.⁸ En este caso estaríamos asistiendo a un juicio en el que el mismo representante sacerdotal da a la mujer un abortivo como medio de comprobar su inocencia o su infidelidad. Vale la pena señalar, que la mujer es *obligada* en el mismo altar, por el sacerdote a beber *las aguas de la maldición*.

Un extenso estudio de Olga I. Ruiz Morel arroja luz sobre este pasaje bíblico:

“En muchas de las explicaciones dadas a los efectos de las aguas, destacan las que consideran que la mujer sufría un aborto...”

El embarazo sería posiblemente la razón por la que se despertaban los celos del marido. Uno de los posibles casos que subyace en los orígenes de este ritual sería el comprobar la paternidad, convirtiéndose las aguas en una porción abortiva...”⁹

La segunda alusión que encontramos es en Éxodo 21,21. Se trata de un texto más claro. Cuando un hombre empuja a la mujer de otro y la hace caer... si sólo se produce un aborto, se la pondrá una multa, si se le ocasiona daño grave a la mujer, se pondrá en vigencia la ley del *ojo por ojo, diente por diente*... y el atacante debe cumplir con lo que el marido ofendido demande... una vez más, está en juego el marido y la mujer asiste pasivamente a su suerte.

⁷ Pedro Ortiz, *Léxico hebreo-español y arameo-español*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1996, p.99-100 (Colección Teología Hoy).

⁸ Confrontar: Luis Alonso Schökel, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p.326 y 501.

⁹ Olga I. Ruiz Morel, *Las aguas amargas de la mujer - La ordalía de los celos en el rabinismo*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1999.

Si nos trasladamos al Nuevo Testamento, el panorama es diferente. No hay palabra o situación alusiva al aborto. En Jesús de Nazaret, encontramos un claro mensaje no sólo de defensa, sino de *cuidado de la vida*. Pero igualmente encontramos en él, no una predicación en abstracto, sino un compromiso claro, diario, cotidiano y permanente con la vida en los límites, con la vida *cercada*, con la vida quebrada. Nunca, ni una sola vez, este cuidado por y de la vida, va unido en el maestro a condenas morales hacia personas situadas en los límites... Por el contrario, su acogida a transgresores y/o a gentes *mal juzgadas*, entre ellos a mujeres concretas, es permanente.

Si tenemos que inspirar nuestra conducta en quien escogió como una forma prioritaria de expresión, *la parábola*... tenemos que pensar que no se plantearía el tema en abstracto, sino que por el contrario intentaría penetrar en ejemplos concretos, en mujeres concretas, en decisiones concretas... para iluminarlas con la predicación del amor y la ternura de un padre, no patriarca.

Cuando recorremos la historia de la teología, formulando la pregunta por el aborto, fácilmente encontramos una respuesta: la posición teológica y la tradición eclesial no han tenido una posición unánime, ni uniforme, frente al tema. El endurecimiento de la posición de la Iglesia católica frente a esta práctica es bastante reciente. No obstante no podemos esperar, una mirada teológica desapasionada sobre temas que tienen que ver con la mujer, en una institución, en la que desde los mismos *padres de la iglesia*, se ha ejercido permanentemente una clara *minusvaloración* de la vida y el ser de la mujer.

Uta Ranke-Heinemann lo plantea con toda claridad, como una de las conclusiones de su libro: *Eunucos por el reino de los cielos*:

"Si se consideran conjuntamente las represiones contra la mujer, su rechazo, difamación, demonización, entonces toda la historia de la Iglesia aparece como una larga y única cadena de dominación arbitraria y alicorta del varón sobre la mujer y esta dominación arbitraria continúa todavía hoy, sin interrupción. La subordinación de la mujer al varón es un postulado de los teólogos que se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la Iglesia..."

"La Iglesia no ha entendido nunca que su realidad se fundamenta conjuntamente sobre la calidad humana y solidaridad entre varón y mujer. El apartheid que los varones que tienen el poder en la Iglesia han practicado contra las mujeres arremete la justicia, lo mismo que el apartheid político..."

"Las mujeres podrían ayudar a ensanchar el horizonte de la mirada de los pastores para ver dónde está la verdadera necesidad humana y la crisis de fe..."¹⁰

El endurecimiento actual de la posición de la Iglesia frente al aborto, se explica entre otras cosas, por la no escucha de la palabra femenina en su interior. Entre las mujeres que abortan, hay porcentajes elevadísimos de mujeres católicas que acuden a esta práctica... ¿por qué no intentar escuchar sus voces, sus angustias, sus razones?

Propongo que nos acerquemos al que podría ser el punto de vista y el sentir de las mujeres en *situación de aborto*, desde dos ángulos:

Primero desde el punto de vista del cuerpo de la mujer, ese cuerpo culturalizado que nos ayuda a vivir a las mujeres la maternidad. Lucy Irrigarai, feminista y psicoanalista francesa, ha desarrollado a partir de esta experiencia femenina, una teoría de lo que podría ser un *modo de vivir y crear en femenino*... En esta perspectiva el cuerpo de una mujer fecundado, es un cuerpo *abierto a la experiencia de lo otro, de la diferencia*... un cuerpo capaz de ser dos, un cuerpo *"mucoso"*, abierto a lo infinito...

"Hace falta que se amen en tanto que madres y con un amor materno, en tanto que hijas y con un amor de hija. La una y la otra. Ellas dos. En una y no cerrada. Formando las dos

¹⁰ Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p.125.

en una inconclusa: El signo de lo infinito. Cumpliendo en las relaciones entre ellas, un recorrido de lo infinito, pero siempre abierto: in-finito?"¹¹

La cuestión entonces es: una mujer que ha experimentado esta *infinitud* en su cuerpo, en su ser, una mujer que se sabe abierta *al infinito*; con esta sensación de vida y plenitud puede cortar, mutilar su cuerpo... sin que haya una razón poderosa que la obligue a ello, una razón que va más allá de su propio deseo...

Se nos puede argumentar, que esta es una teoría desarrollada por las feministas francesas, pero que la gran mayoría de las mujeres no vive su embarazo como este tipo de apertura, sino de otras múltiples formas... Decimos entonces, en el caso de que el embarazo no sea experimentado como lo que teológicamente llamamos *Gracia*, sino como una carga (múltiples casos: violación, angustia psicológica, angustia económica...), puede y debe sobrellevar una mujer su situación, sin que ello le suponga esta experiencia de apertura, esta experiencia de *más de sentido*, en su existencia de mujer...?

Si pensamos desde el interior de las mujeres, desde *su cuerpo*, tenemos que admitir que las razones que llevan a un aborto, están muy por encima de las disquisiciones de quienes desde afuera miramos estos límites.

Segundo, acerquémonos a esta situación desde el sentir - bastante general - de las mujeres populares de América Latina, entre las cuales podemos encontrar, una *ética de la sobrevivencia*, como plantea Ivone Gevara; pero también una cultura y una *ética de la maternidad* muy fuerte. En este sentido, escuchemos las palabras de Rosemary Radford Ruether, sobre la decisión de un aborto:

"Usualmente las mujeres católicas, en particular las de la clase popular, no aceptan la idea de que el uso de anticonceptivos sea pecado. No usan anticonceptivos porque nos los tienen, o porque su marido no se los permite. Muchas mujeres de la clase popular en América Latina buscan abortos y son esterilizadas porque no cuentan con otras opciones para regular su fertilidad. Y no les gusta el aborto; consideran que le quitan la vida a un ser. Esto va en contra de sus valores maternos. De acuerdo al criterio de la Iglesia, ellas no lo consideran un pecado, pero sí un daño contra su identidad de madres. Al mismo tiempo consideran que de vez en cuando el aborto es un mal necesario para prevenir otros males más serios para la familia, el bienestar de los otros niños y su propia salud.

"Considero importante respetar esa cultura maternal. No consideramos al aborto como acto neutral o bueno y esto debemos mostrarlo. Las mujeres nunca eligen como primera opción el aborto; sólo lo hacen al perder su primera opción - la de no tener un embarazo indeseado - y dentro del contexto que las rodea se ven forzadas a optar sólo por dos opciones malas, un niño no deseado o un aborto."¹²

Entonces lo que tendrían que examinar aquellos que condenan el aborto como un crimen, son las condiciones que llevan a mujeres concretas, en medio de lo que podemos denominar sin temor ninguno, como *una cultura maternal*, a los límites de una decisión tremendamente difícil.

No tengo duda ninguna de que la mayoría de abortos en Latinoamérica y en el mundo, son *una ruptura impuesta*; son fruto de condiciones sociales, psicológicas y morales adversas a la mujer y que marginan a las madres solteras o que cercan por hambre a las familias pobres y más a las familias numerosas... No son abortos, fruto de *una razón abortista* como la designan algunos.¹³

¹¹ Lucy Irrigarai, *Ética de la diferencia sexual*, citado por: María Milagros Rivera Carretas, *El cuerpo indispensable*, Madrid, Editorial Horas y Horas, 1996, p.12 y 13.

¹² Rosemary Radford Ruether, "La ética desde el punto de vista de la mujer", en *Somos Iglesia - Católicas por el Derecho a Decidir*, México, 1996, p.64 y 65.

¹³ José Ignacio González Faus, "El derecho de nacer - Crítica de la razón abortista", en *Cristianismo y Justicia*, Barcelona, 1995.

¿Qué postura y/o exigencia teológica podemos vislumbrar desde estas realidades pensadas y descritas? La vida hay que defenderla, es indudable, no sólo defenderla sino *cuidarla*, esta exigencia cristiana es insoslayable. *La gloria de Dios, es que el hombre (y la mujer...) vivan...* pero esa vida no es abstracta, es concreta, cotidiana, es limitada... Si asumimos las parábolas de Jesús como una estrategia didáctica¹⁴, tenemos que repensar teológicamente cada experiencia, cada situación de aborto, para descubrir en ella cómo nos habla Dios.

La reflexión teológica existente y dominante se ha concentrado en el feto, en su *derecho a la vida*, propongo que esta reflexión se centre en la mujer y en su situación angustiante que la ubica en los límites de la vida quebrada. Las parábolas de Jesús nos enseñan a descubrir *el punto de vista insospechado*, el punto de vista *más allá de la ley...* Traigo a colación una larga cita que puede iluminar lo que planteo:

"La idea de justicia en las relaciones humanas que se encuentra en parábolas como la del hijo pródigo y la del dueño de la viña y los jornaleros nos prepara para ver cómo Jesús responde a las cuestiones relativas a la ley. El no acepta los razonamientos basados en la cuantificación de los premios y castigos ni los cálculos sobre circunstancias distintas y que convierten la Ley en miles de cláusulas aplicables sólo a tal o cual situación. Tampoco suscribe la idea de que *la moralidad equivale a la legalidad...*

"En vez de reglamentos, Jesús exhorta a sus oyentes a procurar vivir como Dios quiere. La ley no puede especificar cómo es esa vida, porque la Ley debe prohibir o requerir el mismo comportamiento de todo en todas partes. Cuando es imposible cumplir la norma general, se hacen excepciones, es decir, se jerarquizan las obligaciones y *una ley anula a la otra...* Jesús creía que todo el mundo podía saber lo que Dios esperaba de ellos."¹⁵

Desde mi punto de vista, una correcta aproximación teológica a esta problemática requiere elementos de comprensión y discernimiento, no leyes, prohibiciones o condenas.

Finalmente y en este sentido es urgente denunciar la doble moral que rige a la sociedad, a las instituciones políticas y a la Iglesia. Se condena con escándalo a mujeres concretas que se han visto en la situación de abortar, generalmente en pésimas condiciones de salud y de higiene. Abortos que se llevan a cabo en medio de angustiosas soledades y miedos. Se les acusa, se les encarcela, creo que hasta se les *excomulga...* Esta condena se realiza en el nombre irrenunciable y absoluto de la defensa de la vida. Pero ninguna institución, ningún varón (ni el responsable de la fecundación, ni ningún otro...), ningún discurso... se preocupa de la vida concreta y digna de la mujer que aborta... ni mucho menos de la vida hipotética del feto en cuestión, una vez que hubiera salido del vientre de la madre.

Elementos para una propuesta pastoral

Si concebimos la reflexión teológica en esta materia, de una manera diferente, de ella podemos concluir o desprender algunas actitudes pastorales, bien distintas a las vigentes en la mayoría de las iglesias, frente al drama del aborto.

Hay que tener en cuenta antes de todo, que:

"Las leyes del Estado raras veces tienen en cuenta la situación verdadera que ha llevado a la familia a tomar una decisión tan dramática, ni la situación posterior de la madre, que requerirá todo un milagro de cercanía y de terapia de amor"¹⁶,

por lo anterior y por muchas otras consideraciones, me parece que la primera exigencia pastoral para las iglesias, es marginarse del debate público sobre las leyes estatales alre-

¹⁴ Ver: PHEME PERKINS, *Jesús como maestro*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2001.

¹⁵ PHEME PERKINS, *Jesús como maestro*, p.73 y 74.

¹⁶ JOSÉ ROMÁN FLECHA, *La fuente de la vida - Manual de bioética*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p.220.

dedor del aborto. Los Estados tienen unas obligaciones que deben cumplir, las Iglesias otras... y estas no deben interferir en los caminos de las leyes de protección social que diseñen los primeros, entre otras razones porque los Estados deben legislar para todos los ciudadanos y ciudadanas y no sólo para los que tienen determinadas creencias.

La primera exigencia pastoral en este terreno, a mi juicio, es tomarse en serio la autonomía de las realidades político/sociales, autonomía aconsejada en las cartas petrinas y en el caso de la Iglesia Católica, en el Concilio Vaticano II:

"Si por autonomía de la realidad terrena, se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. *Es que además responde a la voluntad del creador.* Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias de un propio orden regulado que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte."¹⁷

Por esto me parece abusivo e irresponsable, interponerse en la aprobación de leyes que puedan mejorar las condiciones en que las mujeres pobres puedan realizar la interrupción de sus embarazos, leyes que se van a traducir en una merma significativa de la mortalidad por esta causa.

En segundo lugar creo que las iglesias deben diseñar una pastoral de información, educación, acompañamiento y discernimiento, para las mujeres en situaciones límites de la vida. La mujer debe convertirse en centro de una preocupación amorosa que permita a las comunidades cristianas, entregar a las parejas o familias, suficientes elementos de juicio, de tal manera que se desarrolle la conciencia en torno al valor del acto mismo de amor, en torno a las posibilidades de control natal y en torno a las posibilidades de enfrentar un embarazo no deseado.

Las mujeres en esta situación, sea cual sea la decisión que tomen, deben tener un acompañamiento grupal que les permita asumir su decisión y situación, con dignidad, sin complejos de culpa y en condiciones propicias para su vida futura. Esta tarea puede ser asumida por religiosas, como parte de su opción liminal.

Este trabajo debe tener como uno de sus ejes principales precisamente una terapia cultural de *sanación en contra de la culpa*. Algunos moralistas católicos, utilizan como argumento en contra del aborto, el hecho de que la mujer experimente culpabilidad cuando lo realiza... esto es desconocer que el problema de la culpa, es uno de los grandes problemas que tenemos sobre nuestras espaldas las mujeres en la sociedad y en las iglesias patriarcales. Ivone Gebara nos dice sobre el tema:

"...aunque el término concreto de culpabilidad (muchas veces) no se emplea. Pero el hecho de que no se emplee no quiere decir que no exista el sentimiento de culpabilidad. Por el contrario, yo diría más bien que penetra el comportamiento de todas las mujeres y casi siempre de manera silenciosa. Vive en la más profunda interioridad..."

En esta situación la culpabilidad viene a revelar otro aspecto. No es el momento subjetivo de reconocimiento de una falta realmente cometida, tampoco el reconocimiento colectivo de una responsabilidad por un acontecimiento que ha acabado mal. La culpabilidad que experimentan las mujeres se convierte entonces ella misma en un mal, en una carga pesada, en un peso vago y difuso que una no es capaz de definir con precisión."¹⁸

La mujer que ha *habitado en los límites*, para regresar de ellos, necesita una ayuda muy grande y un apoyo moral irrestricto. Esta mujer debe ser rescatada de los corredores oscuros de la culpa. Este es uno de los retos pastorales del aborto.

¹⁷ Concilio Vaticano II – Documentos: Constitución *Gaudium et Spes* n° 36, Madrid, Edición de la BAC, 1967, p.229.

¹⁸ Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p.124-125.

Por último el final del camino debe estar iluminado por cualquiera de las actuaciones de Jesús de Nazaret, actuaciones en las que demostró su clara preferencia por los y las habitantes del límite: *la adúltera acusada... los invitados del camino...el hijo menor que dilapidó la fortuna... los trabajadores de la última hora...* Siguiendo las pautas de conducta a las que nos invita Jesús, empatamos con el inicio de este texto y con su título: la mujer que aborta en cualquier circunstancia en que lo haga, necesita un abrazo sororo que restaure su vientre y su ser entero.

Erigirse en juez de quien se ve abocado y/o abocada a los dramas que trae la vida, no es legítimo, no es cristiano, no es pertinente.

Carminia Navia Velasco
Calle 2ª B, n° 94-20
Cali
Colombia
cnavia@telesat.com.co

'Living la vida loca' *Reflexiones sobre los amores ilegales de Dios y la defensa de la vida*

"Deus aborta
E sangra uma cruz imensa
Da cor de sua decisão.
Deus aborta:
Arranca de seu ventre
De Pai engravidado
A segunda pessoa da Trindade
Adorável feto sagrado
Abortado por amor a nós."

(Nancy Cardoso Pereira, 'Mistérios da Salvação'¹)

Resumen

Este artículo se centra en una reflexión sobre la posición de la iglesia en relación a la llamada 'defensa de la vida' a través de la perspectiva de lo que la autora llama la creación y sostenimiento del capital simbólico de la iglesia. Este capital simbólico, patriarcal y violento, está fundado en el sistema judicial que regula la producción eclesial del amor en la teología cristiana. Nuestra tarea profética para verdaderamente defender la vida y no su reificación, es buscar en lecturas biofilicas la historia de los amores ilegales de Dios, es decir, la presencia de un Dios erótico, espontáneo y desregulado cuyo mensaje transgrede los amores de la iglesia, regulados por la ganancia de un mercado eclesial y no por la gracia.

Abstract

This article is centred in a reflection on the church's position on the so called 'defence of life' concept. The author uses here a different perspective of analysis, based on what she has called the creation and sustainement of 'the symbolic capital of the church'. This symbolic capital is patriarchal and violent. It is founded in the judicial system that regulates the ecclesial production of love which sadly pervades Christian theology. Our prophetic task should be directed to defend life, and not its reification. For that, we should engage in biophilic readings of the Bible and specially on those centred around the illegal love stories from God. That is, we should to search for the presence of an erotic and spontaneous God who transgress the history of legal love apparatuses in the church. Specially, a God who transgress the ecclesial markets of love which are regulated by profit and not by Grace.

En un artículo sobre el uso de la Biblia durante la lucha en contra del Apartheid en Sud África, el teólogo Takatso Mofokeng hacía la siguiente reflexión: la Biblia no es un instrumento de de-ideologización como podría ser por ejemplo la teoría marxista, ni tampoco el cristianismo puede ser fácilmente usado como marco de referencia crítica cuando se trata de desenmascarar hegemonismos eclesiales históricos.² Esto es cierto. Al menos, Biblia y cristianis-

¹ Nancy Cardoso Pereira, 'Mistérios da Salvação', en Nancy Cardoso Pereira, *Amantíssima e só - Evangelho de Maria & as outras*, São Paulo: Olho d'água, 1999, p.87.

² Confira T. Mofokeng, "Black Christians, the Bible and Liberation", en *Journal of Black Theology*, 1988, 2:34-42, p.40.

mo históricos no pueden ser utilizados críticamente sin hacer referencia a un marco analítico contemporáneo como el pos-colonialismo o la teoría feminista. Sin embargo, observa Mofokeng, dado el hecho de que los textos bíblicos han sido y todavía funcionan como espacios populares privilegiados en cuanto a su accesibilidad en la resistencia popular contra alianzas ideológicas, debemos apoyar al pueblo cristiano para que continúe leyendo e interpretando la Biblia en su lucha contra la opresión. Esta reflexión proviene de un teólogo sudafricano confrontado a una lucha ideológica donde diferentes esferas de poder clamaban tener la autoridad divina no sólo para defender la vida, sino para catalogarla y legislarla. Como mujeres latinoamericanas, podemos decir que conocemos esta lucha contra la legislación de la vida y que estamos (críticamente) de acuerdo con el uso de la Biblia para la liberación.

Mofokeng respondía entonces así a una pregunta contra la legitimidad o posibilidad estratégica de usar la misma Biblia que justificó la muerte (en el sentido más amplio) esta vez para la defensa y celebración de la vida, pero como mujeres no podemos negar que hay estructuras de violencia discursiva en los textos bíblicos que no pueden simplemente re-interpretarse, porque funcionan como temas generadores de violencia histórica en el cristianismo.

La burocratización del amor

Mi argumento aquí es similar al de Mofokeng. La Biblia no es un texto homogéneamente biofílico. En la Biblia también tenemos catálogos de vidas que valen más que otras, porque hay procesos legislativos subordinantes que declaran cuál vida ha de defenderse y cuáles son las vidas indefendibles. Sin embargo, las mujeres cristianas siempre hemos recurrido al *reservoir* subversivo bíblico para leer distinto. Es que en la Biblia también hay una revelación divina vital que va más allá de los documentos patriarcales de las iglesias y sus interpretaciones de ley canónica de la vida. O sea, las mujeres hemos re-escrito mediante una lectura radical, las vidas que la Iglesia y la Biblia declararon indefendibles. Y aquí no me estoy refiriendo tan sólo a las vidas de las mujeres en la historia de Israel y el cristianismo, sino a algo más profundo que ha sido legislado: el amor. Es que en la Biblia hay revelaciones provenientes de otro gran apartheid o sistema de separación fundamental de la iglesia y de la teología, tal como lo es la separación, sistema judicial y regulación eclesial del amor en la historia del cristianismo.

Precisamente, para clamar la relectura subversiva de la vida (lectura biofílica y por tanto transgresiva de la ley) necesitamos leer la presencia de Dios fuera de la burocratización eclesiástica del amor en estructuras culturales occidentales de matrimonio, monogamia y heterosexualidad. Si tan sólo leyéramos historias de mujeres en la Biblia, sus luchas y revelaciones divinas en contra de la corriente patriarcal de los textos, esto ya sería importante para reflexionar sobre el tema de la defensa de la vida. Es que la revelación de Dios se produce siempre de la boca de los oprimidos, en este caso, de la boca de aquellas mujeres vulnerables que los sistemas legislativo-eclesiásticos de la época abortaba dogmáticamente primero y luego, físicamente: la hija de Jephta o la mujer del levita son ejemplos de vida tomada, abortada, en el medio de sus comunidades. Pero si queremos ir todavía un poco más allá de lo que Tribe llamara una vez 'textos de terror'³ donde la vida femenina vale tan poco, necesitamos encontrar un sitio bíblico donde la afirmación de la vida sea un principio radical, fuera de la ley. Para ello, debemos recuperar las revelaciones del amor de Dios en la Biblia, y del amor gratuito, o sea, no legislado. O sea, lo que yo llamo las revelaciones divinas de amores locos en la Biblia. Es el amor loco, ilegal en el buen sentido del Nuevo Testamento y descontrolado como requisito ético, que puede hacernos comprender qué vida, qué fe y qué amores son aquellos los que nos interesan defender como cristianas.

³ Confira Phyllis Tribe, *Texts of Terror - Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Augsburg Fortress Publishers, 1984.

Nótese aquí que el énfasis no es la concepción de la Biblia como espacio de resistencia externa, para responder y contestar regímenes cuya autoridad se ha formulado en términos de la sacralización del poder estatal o eclesiástico (como en el ejemplo de la lectura durante el *apartheid*), sino como espacio de resistencia interna. Es decir, reconocemos la necesidad de una deconstrucción del fundamento hegemónico violento que funciona como infraestructura bíblica pero al mismo tiempo, afirmamos que hay una fuerza subversiva (¿la llamaríamos 'vital'?) que trae nuevas revelaciones y sentidos no sólo a la lectura bíblica sino a nuestra fé. Al mismo tiempo, esta resistencia interna bíblica es la que conecta íntimamente con la vocación humana de librarse del yugo de ideologías necrófilas que se oponen la mensaje de vida de la Escritura. En la revelación del los amores locos de la Biblia, subyace la espiritualidad del pueblo de Dios.

Tradiciones de desamor

Estamos en tiempos de vida indefensa: épocas de guerra y destrucción, en un mundo en el que la violencia sistémica es apoyada por el fundamentalismo bíblico imperial de los Estados Unidos. Paradójicamente, la Iglesia Católica está llegando a la culminación de su estrategia de destrucción progresiva de la agenda del Concilio Vaticano Segundo. La llamada defensa de la vida de las epístolas Vaticanas y de la Casa Blanca, en la práctica, se basan en regulaciones de guerra y logística sexual a favor del desamor. Es que la hermenéutica imperial no establece vínculos amorosos sino con fundamentos hétero-patriarcales de la tradición histórica de poder feudal de la Iglesia. Efectivamente, la tradición del poder de desamor de la iglesia se centra en un poder vital de control económico y reproductivo, donde la vida es la gran perdedora al ser cosificada (o reificada, para utilizar un término marxista).

¿Cómo se produce esta tradición hermenéutica de desamor cristiano? Haciendo desparecer a los sujetos históricos por medio de re-presentaciones a través de ideas y abstracciones teológicas. Por eso el discurso del amor en la iglesia se centra en distintas regulaciones de la sexualidad. Tomemos por ejemplo la relectura bíblica de desamor que ha hecho el Papa Benedicto XVI del texto del 'Cantar de los Cantares' en su Encíclica *Deus Caritas Est*.⁴ La encíclica esta dedicada al amor y a la vida. El Cantar de los Cantares es presentado por el Papa como ejemplo donde eros (un término 'carnal' en el vocabulario papal) y ágape (amor definido a través de la fe) se relacionan profundamente. Es más, sin ágape, eros funciona hermenéuticamente como 'la chica mala de la película': amor posesivo, sexual, egoísta... pero apasionado. Dios, reconoce el Papa, es también apasionado. No es necesario eliminar la pasión de nuestras vidas amorosas sino controlarla y re-organizarla a través del amor ágape. Sin ágape, eros no tendría sentido de la justicia. El Vaticano quiere ennoblecer a eros⁵ por medio del ágape. 'La chica mala de la película' no ha de morir exegéticamente al final sino que se ha de purificar, o domesticar. El amor debe ser canonizado, como Dios ha sido canonizado o reificado.

Aquí se halla el principio del proceso hermenéutico de desamor, en la reificación de la pasión y en la legislación de sus consecuencias. El Cantar de los Cantares va aquí como triste ejemplo de manipulación metafórica, lo cual demuestra la desesperación de la iglesia ante un texto que no cuaja en su esquema de legislar el amor: El Cantar... es una poesía de género erótico. O sea, un libro bíblico donde la revelación de Dios se manifiesta a través de la vida loca o amor no legislado entre dos personas. El género erótico ha tenido y aún tiene un sólo objetivo, limitado tal vez aunque no por ello menos bello: el de estimular sexualmente al lector. La distancia hermenéutica que tenemos con el texto, en términos de nuestros horizontes de expectativas culturales y sexuales produce severas diferencias metafóricas en nuestro

⁴ La Carta Encíclica *Deus Caritas Est* del Supremo Pontífice Benedicto XVI a los obispos, sacerdotes, diáconos, hombres y mujeres religiosas y todos los laicos fieles en amor cristiano, fue pronunciada el 25 de diciembre del año 2005. Nótese el orden jerárquico en la dedicación.

⁵ Confirma Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est* <http://www.usccb.org/pope/CARITAS-06-eng.pdf>, página 6.

siglo: ¿Quién se siente sexualmente estimulado por la frase: 'mi nardo dio su olor?' ¿O no hay acaso amor sensual fuera de los parámetros hétero-patriarcales de la Biblia? De hecho las metáforas opacas tienen más responsabilidad por la falta de estimulación erótica proveniente del 'Cantar...' que las interpretaciones del Vaticano. Pero el hecho es que el amor-ágape es un amor canónico, organizado acerca de ciertas concepciones culturales de familia, afectividad y reproducción. La ecuación amor = matrimonio reproductivo, o para especificar aún más: amor = ideología heterosexual de mercado, no es un amor subversivo como el de los Cantares. Es más, el amor ágape con eros controlado que propone el Vaticano está relacionado epistemológicamente con la competencia por la adquisición y distribución de ganancias así como también la idea de la selectividad de vida defendible en el mercado. El Vaticano defiende la vida en base a legislaciones de producción ignorando que el amor es por definición no productivo: el amor es un 'porque sí', que no acepta otras motivaciones. Los excluidos del mercado, los no-productores, son el equivalente social a los amores no productivos ni regulados. El amor loco, no regulado y espontáneo como fue en realidad el amor de Cristo por su pueblo, ha sido comodificado a través de intereses institucionales eclesiásticos.

Sobre aborto

Por lo tanto cuando el arzobispo Angelo Amata en abril de este año pusiera juntos eutanasia, aborto y casamientos gays, y los calificara de actos terroristas, contrarios a la naturaleza⁶, el Vaticano afirmaba así el cuidado del capital simbólico⁷ que constituye el poder de las sociedades hétero-patriarcales como la Iglesia. Dejando de lado que la concepción de lo natural requiere algunas explicaciones, abortos y uniones afectivas de gays amenazan al sistema en su productividad pero también en algo aún más profundo: este capital simbólico que no tiene otra existencia que la ideológica, es la suma de la hermenéutica del desamor a las mujeres, la jurisprudencia de las afectividades y de las decisiones pertinentes a las mismas y la sacralización del poder eclesial que se constituye en esta lucha contra sociedades que ejercen ya análisis poscolonialistas o simplemente, seculares.

En la Biblia, fue Norman K. Gottwald quien propuso la hipótesis de que las tribus de Yhwh se organizaron política, cultural y religiosamente en torno a un sistema tributario. Aceptando esta hipótesis económica, podemos considerar entonces como la producción del amor Bíblico lucha también contra un sistema tributario, donde una élite hétero-patriarcal se apropia del surplus de amor no legislado de mujeres y de no heterosexuales para perpetuar su capital simbólico y su ética imperial. Mas aún, la concepción hebrea del sistema heterosexual también obedece a este tributarinismo de vida (o 'vital'), donde lo que se defiende no es la vida sino el tributo a la vida en el énfasis reproductivo social y teofánico. Nos cabe preguntar acá hasta donde el cristianismo y los desarrollos trinitarios no derivan precisamente de este argumento productivo. Las metáforas familiares de padres Dioses, Dioses hijos sacrificados y la presencia cuasi legislativa del Espíritu Santo podrían deberse a este sistema de ofrenda o tributo. La crucifixión es entonces un gran acto sangriento de parir a un Cristo pero también un aborto divino, una *kenosis* divina sacrificial, responsable pero no por ello menos dolorosa como lo intuyó teológicamente Nancy Cardoso Pereira en su poema 'Mistérios da Salvação'.

Parafraseando la canción 'Pedro Navaja'⁸ 'la Biblia nos da sorpresas, sorpresas nos da la Biblia.' No solo el aborto de Dios en Cristo re-simboliza este horizonte suprimido de un Dios

⁶ El uso del término 'terrorista' en este contexto es reminiscente del uso del término 'comunista' durante la guerra fría en Latinoamérica. Ambos calificativos son violentos ya que ponen en peligro la vida de aquellos que sean acusados. Para leer las palabras del Arzobispo Amato, Secretario de la Congregación de la Doctrina de la Fe ver <http://www.catholicnews.com/data/stories/cns/0702254.htm>

⁷ Confirma Pierre Bourdieu, *Razones prácticas - Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, 1997.

⁸ 'Pedro Navaja' es el título de una canción de Rubén Blades en su álbum *Siembra* (1978).

que no es un príncipe de Machiaveli, calculador y astuto, que no crea al mundo y a los seres humanos por soledad ni abandona a su hijo porque está enojado con unos vecinos que algo le deben, sino un Dios erótico, espontáneo y des-regulado que crea y ama 'porque sí.' Este pensamiento divino desautorizado subvierte las comodificaciones biológicas de la vida y los sentimientos desautorizados, o sea, los amores locos de Dios y de las mujeres. Recordemos la vida al recordar los amores sin ganancia, sin expectativas como el amor mesiánico en el Nuevo Testamento. Curiosamente, las únicas formas de amor que escapan a estos sistemas amorosos tributarios de las Escrituras es el amor no-heterosexual. No me refiero solamente a Jonathan y David, o a Judith y su sirvienta pero a los sistemas amorosos construidos por Jesús: su amor apasionado por sus compañeros pescadores es un ejemplo de homo-eroticidad no productiva sino subversivamente creativa.

La vida no se defiende prohibiendo a las mujeres, cuyas vidas en la historia de la iglesia ha tenido tan poco valor, a abortar cuando sus vidas están en peligro en el sentido más amplio de la palabra. El aborto no es ni nunca ha sido una solución fácil para ninguna mujer, pero las prohibiciones del Vaticano son sintomáticas de un sistema de poder subyugador del que, paradójicamente, no solamente depende la libertad de abortar sino la concepción del amor improductivo y en definitiva, nuestro entendimiento de un Dios que no calcula y que fue capaz de movilizar la *kenosis* vital que trajo a Cristo. En definitiva, la posición sobre el aborto de la Iglesia no constituye una defensa de vidas ni de niños (como lo prueba la actitud del Vaticano de indiferencia ante el abuso de niños por el clero y a las guerras) sino que es parte de un capital simbólico violento contra mujeres, ya que éstas representan la posibilidad de negarse a los valores de control de producción donde la iglesia se sostiene en concepciones heréticas de Dioses calculadores y legislativos.

Sepamos defender la vida entonces defendiendo el amor Divino en contra de las legislaciones eclesiásticas. La referencia al amor, la vida y la inocencia no son las encíclicas sino la vida de los sujetos históricos: las mujeres y su lucha en relación a la violencia reproductiva que le impone el sistema hétero-patriarcal. Sea entonces nuestra tarea profética un 'living la vida loca', denunciando la deshumanización de los capitales simbólicos en juego en la llamada defensa de la vida. Estas son infraestructuras económicas que toman decisiones vitales y pretenden atribuir las a Dios, quien en Cristo nos dio un ejemplo apasionado de insaciable amante ilegal, defendiendo las vidas marginales, fuera de la ley, pero siempre en la gracia.

Prof. Marcella Maria Althaus-Reid
School of Divinity
New College
The University of Edinburgh
Mound Place
Edinburgh, EH1 2LX
Scotland/UK

Como una colcha de retazos

*Observaciones sobre la vida y la persona en la discusión sobre el aborto, a partir del Antiguo Testamento*¹

Resumen

La afirmación de que la vida se inicia en el momento de la concepción viene siendo el principal fundamento para la condenación del aborto. Este argumento viene reforzado por el sentido común de que el ejercicio de la maternidad y la afirmación máxima de respeto a la vida, en cuanto a la interrupción de una gestación, sería su total negación. Nos preguntamos hasta qué punto estas ideas están apoyadas por las Sagradas Escrituras y por la Teología. La pregunta por el inicio de la vida no es actual, y no siempre ha encontrado respuestas unánimes y coherentes.

Abstract

The major reason for the condemnation of abortion has been the claim that life begins in the moment of its conception. This argument is strengthened by the widespread concept that maternity is the highest expression of respect for life, while the interruption of pregnancy represents its repudiation. We ask ourselves to what extent this assertion is supported by the Holy Scriptures and theology.

1. Tejiendo los primeros hijos: aproximación al tema

El título de este texto sugiere la complejidad y la diversidad de la discusión sobre la vida y persona, a partir del tema del aborto. La colcha de retazos, formada por pedazos diferentes, de tejidos diversos, sirve como metáfora para tratar nuestro tema. El carácter sagrado de la vida humana es evidente. La defensa de la vida es un principio unánime, mantenido tanto en el campo de la religión, como en el derecho y en la ciencia. Esto, sin embargo, no significa que hay un consenso respecto al derecho, sobre todo, al inicio de la vida humana. La pregunta por el inicio de la existencia de un ser con el estatus de persona, generó, en el decorrer de la historia, diferentes teorías y opiniones. Referirse a las cuestiones en torno al tema del comienzo de la vida humana es imprescindible en la discusión sobre el aborto. Las personas que condenan la práctica de la interrupción del embarazo exigen para sí la superioridad y la santidad del discurso moral. Uno de los principales factores que contribuyen a ese monopolio es, justamente, la afirmación de que la vida del feto es idéntica a la vida de un ser humano ya formado e inserto en una red de relaciones sociales. Esta afirmación, sin embargo, puede ser considerada como carente de debate, a más de que aún está en el centro de la discusión sobre el comienzo de la vida. Ésta casi nunca encontró opiniones unánimes y permanentes en el recurrir de la historia².

¹ Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Errores e itinerarios de la sexualidad, de los derechos reproductivos y del aborto – acercamientos bíblico-teológicos", financiado por el CNPq y por la Secretaria Especial de Políticas Públicas para mujeres, del Gobierno Federal del Brasil, bajo la coordinación de la Profesora Dra. Elaine Gleci Neuenfeldt.

² Beverly Wildung HARRISON y Shirley CLOYES, *Teología y moralidad de la opción procreadora*, Santiago/Chile: Sello Azul, 1994, p. 424.

2. En busca de definiciones sobre la vida y la persona, en el Antiguo Testamento

El concepto de persona y de vida, en el Antiguo Testamento, está estrictamente ligado a un aspecto del pensamiento semítico, caracterizado por la combinación del aspecto abstracto y concreto de una determinada cosa. Esto significa que cuando se habla de determinada parte del cuerpo humano en el texto veterotestamentario se refiere no solamente a la forma como ella se nos presenta, sino que también se imaginan sus funciones, capacidades y acciones³. Usamos como ejemplo un verso del libro del Cantar de los Cantares, donde los amantes dicen: “¡cómo eres bella, compañera mía, cómo eres bella! Tus ojos son unas palomas (Cantar 1,15; 4,1). La metáfora usada en el texto revela esta característica del pensamiento semítico, que apunta al efecto, al movimiento y a la cualidad, en este caso, del mirar.

El texto bíblico utiliza tres términos para hablar de la vida: *hayim*⁴ (Gen 2,7), *nefex* (Ex 21,23-24) y *dam*⁵ (Lev 17,11). A pesar de la diversidad de términos, el pensamiento bíblico reserva para ellos un aspecto de unidad: ninguno de los términos indica algo abstracto. Siendo así, cualquiera que sea la palabra usada para referirse a la vida, siempre significará algo concreto, no simplemente físico, sino realidad ligada a funciones y a valores de la persona⁶. A más de ello, la vida en el Antiguo Testamento no significa el ser viviente, apenas en sentido físico y biológico (bios), sino que su significado está relacionado al aspecto ético-moral. Es la vida en términos de *Zwe*⁷.

El término *nefex*, originalmente, significaba la parte del cuerpo humano responsable de la respiración, la garganta. *Nefex* no sólo indicaba la garganta en sentido físico, sino el órgano y sus funciones. En este sentido, *nefex* era la garganta audible, la que bendice al Señor (Sal 103,22), que tiene sed y hambre (Prov 25,25; Sal 107, 8-9), que desea el aire, respiro de la vida. Las necesidades primordiales del ser humano (aire, agua, alimento, voz, palabra) pasan por el desfiladero de *nefex*⁸. Por eso, *nefex* es identificado con la propia vida, pues en su ausencia se reconoce que una persona está muerta. En el texto de 1Re 17,21-22, por ejemplo, el hijo de la viuda se encontraba sin vida, porque su *nefex* (respiración) lo había abandonado. *Nefex* representa el centro vital y el deseo de vivir que tiene cada ser. También significa vida con sentimientos, sensaciones y ansias, como por ejemplo amor (Gen 34,2-3), miedo, tristeza, desesperación (Ex 23,9), compasión. En fin, *nefex* es la palabra utilizada por el código de la alianza, para definir, simplemente, la vida de una persona. En la formulación de la ley del talión, que asegura el castigo con la igualdad de los daños cometidos, leemos: “vida (nefex) por vida (nefex), ojo por ojo, mano por mano, pie por pie” (Ex 21,23-24).

Para el pensamiento semítico, la vida del ser humano no puede ser concebida fuera de la relación con Yavé y sin la unión y la orientación última para Él. La *nefex* es creada por Yavé (Gen 2,7) y por Él protegida (Prov 20,27) o rechazada (1Sam 25,29). *Nefex* es el elemento decisivo de la relación entre la persona y Dios. La *nefex* estaba destinada a mantener al ser humano unido a su creador y sustentador: “todo lo que respira alabe a Yavé (Sal 150, 6)⁹.”

La expresión “viva el rey”, que se encuentra en algunos textos del Antiguo Testamento, por ejemplo en 1Sam 10,24, revela un aspecto para la comprensión sobre la vida y lo que significa vivir en el Antiguo Oriente. Esta expresión es común también en nuestro vocabulario contemporáneo. Decimos “¡viva!” para una ocasión alegre, es decir para expresar felici-

³ Silvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, São Paulo, Paulinas, 2003, p. 39.

⁴ Jesús Díaz, *Vida*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1963, p. 1188.

⁵ Hans Walter WOLFF, *Antropología do Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 1975, p. 87.

⁶ Jesús DÍAZ, 1963, p. 1188.

⁷ La versión bíblica de los LXX traduce la palabra “vida”, en la mayoría de los casos, por el término *zwe* en lugar de *bios*.

⁸ Silvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, 2003, p. 78.

⁹ Hans Walter WOLFF, 1975, p. 89.

dad. Así también, en el Antiguo Testamento, vivir significaba mucho más que sólo “existir”. “Vivir” quiere decir tener plenitud en esa existencia. Una vida plena y satisfecha merece un *estatus* de vida, conforme al testimonio bíblico. Bendición (*berakah*) y paz (*xalom*) respectivamente, prosperidad y toda forma de bien supremo, son palabras equivalentes a vida, en el sentido bíblico (Gen 1,28; Sal 21,4-6).¹⁰

3. Creación y nacimiento en el mundo bíblico

El inicio de la vida, así como su final, era un misterio para las personas en el Antiguo Israel. El útero, órgano femenino que alberga al ser humano en formación era, para la persona del Antiguo Oriente, la imagen que lo acompañaría también en su muerte. Eso se percibe en la costumbre de Israel de enterrar a las personas encorvadas, en posición fetal. A más de ello, ocasionalmente se colocaba la cabeza de la persona fallecida sobre un símbolo en forma de omega, que imitaba el útero materno¹¹. Esta concepción del fin de la vida, que vuelve a la seguridad del útero materno y que constituye un misterio, así como es en su inicio, está también presente en el texto bíblico de Job 1,21: “desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo volveré a él”

Siendo así, el significado y la noción del útero (*rehem*) son muy importantes para la antropología del Antiguo Testamento. De acuerdo con la fe israelita, el vientre materno es obra de Dios y pertenece a Dios. Así, la fecundidad o la fertilidad del útero provienen del propio Dios¹². La historia de Raquel y Jacob nos trae un ejemplo de esa noción judía de que solamente Dios puede conceder hijos a una pareja. Raquel presiona a su esposo Jacob, pidiéndole hijos. Éste, airado por la exigencia, le responde: “¿Acaso estoy yo en el lugar de Dios, que impidió que tu vientre pueda fructificar?” (Gen 30,2). Ana ora a Dios pidiéndole que se acuerde de ella y le dé un hijo (1Sam 1,11).

El testimonio bíblico no relata una comprensión más desarrollada de la gestación y formación del ser humano dentro del vientre materno. Conforme al texto del Antiguo Testamento, la vida humana inicia en la creación y en el nacimiento¹³. Para el Yavista (en este caso, autor de Gen 2-3), por ejemplo, el ser humano es formado del polvo de la tierra, y se vuelve un ser viviente al recibir la *ruah* de Dios (Gen 2,7). El ser humano, por lo tanto, es totalmente terreno y se define por su relación con la tierra. El término hebreo para “ser humano” es *adam*, que está bien próximo a la palabra “tierra”, *‘adamah* y su apariencia, *‘dm*, que significa “ser rojo”. Más allá de la semejanza de esos términos, *‘adam* recuerda también a la palabra *dam*, que quiere decir “sangre”, lo que en el pensamiento judío era considerada la fuente de la vida.

Así como en el yavista, en el escrito sacerdotal (en este caso, el autor de Gen 1), conforme vemos en Gen 1,26-30, se describe al ser humano a partir de la creación de Dios. El tiempo de la persona se inicia con su creación por parte de Dios. Otros textos bíblicos desarrollan una biología arcaica al referirse a la formación y al nacimiento del ser humano. Un ejemplo de esto es el salmo 139, que relata la confesión de una persona, envuelta en una querrela judicial, en la cual ella es acusada de idolatría. El salmista alega su inocencia, y afirma el total conocimiento que Dios tiene de su persona, desde su proceso de formación en el seno materno. Dios mismo es el tejedor que entreteje la vida humana en el interior del vientre materno (Jer 1,5). En fin, es Dios mismo quien, cual si fuera partera, acoge, en el momento del parto, al ser que fue formado en el útero (Sal 22,10-11).

La formación personal del ser humano, para el pueblo de Israel, es obra de Dios, y constituye un misterio que necesita ser traducido en imágenes cotidianas, en acciones del día-a-día de las personas. El proceso de fecundación y de concepción también era un enigma pa-

¹⁰ Jesús DÍAZ, 1963, p. 1188.

¹¹ Silvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, 2003, p. 100.

¹² Silvia SCHROER y Thomas STÄUBLI, 2003, p. 96.

¹³ Hans Walter WOLFF, 1975, p. 129.

ra la persona del Antiguo Oriente. El texto de Job 10,8-12 traza, por lo tanto, unas nociones nuevas sobre la gestación y el nacimiento del ser humano. A partir de la frase “¿no me derramaste como leche y me hiciste cuajar como el queso?”, se puede hacer una analogía al líquido seminal y a la transformación de éste en un embrión. Se creía que el semen era derramado en el vientre femenino, encontrando allí un lugar fértil para desarrollarse, formando un ser humano. Esa es una comprensión biológica antigua, que todavía no poseía el conocimiento sobre la participación activa del organismo femenino en la fecundación del óvulo¹⁴.

Otro aspecto importante para una antropología a partir del Antiguo Testamento es la contemplación del ser humano como una unidad. En el pensamiento semítico, jamás alma, cuerpo y espíritu son diferenciados o puestos en oposición. Toda persona es alma, por lo tanto es un ser viviente. Toda persona es cuerpo, por eso, es un cuerpo viviente. No es posible imaginar el cuerpo separado del alma. Así, sin distinciones, se puede decir que la persona inicia su vida, tiene sus deseos, sentimientos y anhelos como cuerpo y alma, y por fin como un todo viene a morir¹⁵.

4. Hijos y maternidad en el Antiguo Israel

En el Antiguo Testamento, los hijos son considerados dones de Dios. Una descendencia numerosa era una promesa y los efectos de la bendición de Dios, dirigida a una determinada persona (Gen 1,28; 12,2)¹⁶. Consecuentemente, la imagen de maternidad y de procreación recibe significado central de Gracia divina, dentro de la tradición religiosa de Israel. Ese contexto religioso, unido a las típicas sanciones, que incentivan a la fertilidad, como por ejemplo, la orden de “sean fecundos y multiplíquense” (Gen 1,28), son usados como medios para legitimar una imagen sacramentalizada de la maternidad. Para Beverly W. Harrison¹⁷, la representación de la procreación como bendición divina está ligada al surgimiento del patriarcado, en la medida en que la gestación de una nueva vida concede un mayor poder al hombre. Para eso son creadas instituciones religiosas o políticas de dominio masculino, cuyo interés es el control del poder creador de las mujeres.

Es evidente que cuando se trata de moldear la creación o modificar radicalmente las cualidades de la vida, en un proyecto encabezado por el poder masculino, la libertad está asegurada. Sin embargo, la misma libertad no está garantizada cuando se trata del tema del aborto y de la libertad de decisión sobre el propio cuerpo y su potencial procreador¹⁸. Si la vida nos es presentada como un don de Dios, y por ese *estatus* en algo inviolable, ¿cómo se explica, entonces el apoyo moral que, muchas veces, la humanidad concede a las guerras “justificables” que privan la vida a millares de personas? A partir de allí surgen sospechas con relación a la actitud con que el tema del aborto y de los derechos de las mujeres de decidir sobre su sexualidad, son tratados.

Carol Meyers¹⁹, en un artículo sobre el texto de Gen 3,16, reflexiona sobre el tema de los papeles de género en los orígenes de Israel, estando dentro de ellos, el ejercicio de la maternidad. Para la autora, el papel reproductor de la mujer va a ser determinado por la necesidad de mayor o menor participación de la mujer en las actividades agrícolas y tareas que están en relación con la subsistencia de la familia o del clan. Una señal de ese tipo de adaptación es una sociedad donde, en las familias, existe una baja fertilidad o hijos con edades muy diferentes. La energía exigida en otras actividades de la vida social y económica debe ser tomada del tiempo que sería dedicado al cuidado, protección y sustentación de los hijos.

¹⁴ Hans Walter WOLFF, 1975, p. 135.

¹⁵ Meinrad LIMBECK, *Mensch*, Leipzig, St Benno-Verlag, 1969, p. 1124.

¹⁶ Hans Walter WOLFF, 1975, p. 233.

¹⁷ Beverly Wildung HARRISON y Shirley CLOYES, 1994, p. 415.

¹⁸ Beverly Wildung HARRISON y Shirley CLOYES, 1994, p. 416.

¹⁹ Carol L. MEYERS, *Papéis de gênero e Gênesis 3,16 revisitado*, São Paulo, Paulinas, 2000, p. 139.

Los orígenes de Israel fueron marcados por la necesidad de involucrar a hombres y mujeres en el trabajo y edificación de un medio que brinde condiciones necesarias para la sobrevivencia. El cultivo de la tierra, en aquel momento, exigía un involucramiento mucho mayor por parte de la mayoría de las personas de la comunidad israelita. Al mismo tiempo, los orígenes de Israel coincidirán con una época en que la población estaba siendo devastada por guerras, epidemias y por el hambre. Siendo así, la sociedad que estaba formándose en las tierras de Canaán vino a ser una excepción a la regla. En este proceso, se exige mayor involucramiento en las actividades de subsistencia. Tanto de las mujeres, como de los hijos. Este hecho incentivó que la energía sexual fuese canalizada a la procreación. Eso se evidencia en las sanciones religiosas que motivarán la procreación y la superación de la esterilidad (Gen 1,28; Gen 17,16)²⁰. Beverly W. Harrison también afirma que la procreación es incentivada en momentos donde la supervivencia de determinado grupo está siendo puesta en riesgo, pero, al mismo tiempo, reconoce que puede haber cambios con el transcurso de la historia o en el paso de una sociedad a otra. Era necesario estimular la procreación para mantener y propagar la raza humana. Por eso, los símbolos religiosos van a idealizar el tema de la procreación. La procreación era central en la lucha por la supervivencia.

En el Antiguo Oriente, en la época que coincide con los inicios de Israel, se ha comprobado que, para algunas sociedades, los esfuerzos eran en sentido contrario a las exhortaciones y modelos de gestar muchos hijos. La situación de Mesopotamia es un ejemplo que contrasta con Israel. En esa sociedad, la sobrepoblación era un problema que exigía adaptaciones por parte de las personas que hacían parte de ella. Esas adaptaciones son percibidas en el esfuerzo de transmitir, a través de la mitología, la aceptación de abortos, la negación de la sexualidad para las mujeres e, inclusive, el permiso para la mortalidad infantil²¹.

El conocimiento en torno a la concepción y fertilidad, en el contexto del antiguo Israel, hacía parte del ámbito de la sabiduría de las mujeres. El texto bíblico pone énfasis en la fertilidad y en la reproducción como valor máximo del papel social delegado a las mujeres de ese contexto. Percibimos, por ejemplo, que en el texto bíblico se establecen conflictos en torno a la infertilidad y a la incapacidad de generar descendencia. Se puede observar, por medio de una hermenéutica de la sospecha, que permite la deconstrucción de los textos, así como la comparación de la sociedad de Israel con otras sociedades circunvecinas y contemporáneas, que había conocimiento, tanto de la fertilidad, como de su control. Podemos citar, por ejemplo, el texto de Génesis 31, que cuenta la historia de Raquel y Lía. El texto menciona el uso de la mandrágora como fruto que estimulaba la fertilidad. En este sentido, si habla de un conocimiento respecto a métodos que proporcionaban la concepción y la reproducción, es de sospechar que también fuere conocidas prácticas de cómo evitarlas. El texto de Cantar de los Cantares habla de la experiencia de una sexualidad placentera, y está llena de metáforas de aromas, sabores y gustos. En Cantar 4,5 a 5,1 encontramos un conjunto de diversas plantas, hierbas, frutos, esencias, y semillas que estimulaban el deseo e incentivaban a la fertilidad. Plantas y esencias como la granadilla, la mirra, la canela, la palma o el vino, son conocidas por su uso como sustancias estimulantes, y quizá también abortivas y que controlan la natalidad. Más allá de ello, se percibe que el texto bíblico del Cantar de los Cantares habla de una vivencia de la sexualidad, pero no menciona la concepción y gravidez²².

5. Referencias y reflexiones bíblicas sobre el aborto

El texto bíblico no menciona la práctica del aborto en términos de un posicionamiento que sea a favor o en contra. Por un lado encontramos un silencio casi absoluto, del texto

²⁰ Carol MEYERS, 2000, p. 139.

²¹ Carol MEYERS, 2000, p. 139.

²² Elaine NEUENFELDT y Marga J. STRÖHER, *Fertilidade e infertilidade na Bíblia e hoje - Contribuições do debate feminista*, São Leopoldo, EST/Sinodal/Fapergs, 2006, p. 34-35.

sagrado, en lo que respecta al aborto. Por otro lado, sin embargo, el aborto era una práctica bastante difundida en el contexto del pueblo hebreo y de las civilizaciones vecinas. Así, sospechamos que el texto bíblico se calla sobre este asunto, no porque sea desconocido, sino porque lo considera irrelevante para una sociedad donde las preocupaciones vitales giraban en torno a cuestiones más generales y no de principios²³. Se percibe, por ejemplo, que la ley mosaica, en algunos casos bastantes explícitos respecto a la defensa de la vida, no habla acerca del aborto. El hecho de interrumpir un embarazo, ni en lo mínimo es tratado como un crimen contra la vida del nonato²⁴.

Existen pocos pasajes donde el vocablo *aborto* (*nefel*) aparece; entre ellos podemos citar Sal 38 y Job 3. En estos textos, el aborto es mencionado en términos de comparación e indica algo no deseable²⁵. Existen apenas dos alusiones en el texto veterotestamentario, que mencionan de forma más concreta, amplia y directa, el aborto, a saber Ex 21,22-24 y Num 5,11-31. En ambos textos, sin embargo, la práctica del aborto está en segundo plano. Lo que gana relevancia es el hecho de que una propiedad es violada, y con ello el poder patriarcal.

El texto de Éxodo 21,22-24 dice:

“Si unos hombres, en el curso de una pelea, dan un golpe a una mujer embarazada provocándole un aborto, sin que muera la mujer, serán multados conforme a lo que imponga el marido ante los jueces. Pero si la mujer muere, pagarán *nefex* por *nefex*, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie”.

El daño a la vida en gestación es visto como una ofensa a la propiedad del hombre, del marido. No es una vida, en el sentido de *nefex*, como lo es la vida de la madre. No es la vida del feto lo que tiene un valor primordial. Apenas hace falta pagar una indemnización, probablemente por el daño a un bien que es propiedad del padre. Sin embargo, si el caso de violencia compromete la vida de la madre, de la mujer, ahí sí se prevé la aplicación de la ley máxima, en el contexto de Israel de la protección a la vida²⁶.

El texto de Números 5, en el que se presupone la práctica de un aborto, está construido en torno al interrogatorio sobre una acusación de adulterio. La mujer, también en este texto, sufre acciones de abusos y violencia. Ella es traída y acusada de adulterio, por su propio marido, víctima de los celos, y presentada al representante religioso del altar. La mujer es examinada en forma negativa, dentro de una perspectiva social que le atribuye a ella un rol definido de madre y esposa. El texto no habla explícitamente de aborto, pero usa metáforas como “hinchar el vientre” y “reventar el vientre” (*napal* – verbo más próximo en el escrito y que transcribe el término hebraico que designa hoy al aborto: *nepel*). A más de ello, el agua amarga que el sacerdote da a la mujer para que beba, y que le producirá esterilidad en caso de que haya habido infidelidad, puede ser asociada a te amargos, que eran muy conocidos como sustancias abortivas²⁷.

El libro de Números surge dentro del contexto de las reformas de Esdras y Nehemías, en el periodo post-exílico, cuando la vida social y política estaba siendo reorganizada y adaptada al nuevo sistema de denominación imperial persa. Ese proyecto de reforma de la sociedad posibilitó, por un lado, la resistencia a favor de la identidad y cultura de un pueblo, pero, por otro lado, consolidó aún más los procesos de exclusión de las mujeres y de las minorías sociales²⁸. Esto se demuestra, por ejemplo, en el relato de Num 5,11-31. Así como otros textos del libro de Números, considerados como textos de gran violencia sexista (Num 12,1-

²³ Carmiña NAVIA VELASCO, *Um abraço sororo a la mujer que aborta*, livro no prelo (Vozes).

²⁴ Carmiña NAVIA VELASCO, 2007.

²⁵ Carmiña NAVIA VELASCO, 2007.

²⁶ Rose Marie MURARO, “Aborto e fé religiosa”, en *Mandrágora*, São Bernardo do Campo: NETMAL, año 4, n. 4 (Direitos reprodutivos, religião e ética), 1997, p. 45 (p.45-56).

²⁷ Carmiña NAVIA VELASCO, 2007, p. 4.

²⁸ Nancy Cardoso PEREIRA, *O corpo sob suspeita – Violência sexista no livro de Números*, Petrópolis, Vozes, 2002, p. 10.

16; 20,1-30), Num 5 habla del vientre de la mujer como espacio de control y dominio del marido y del poder religioso. El espacio fundamental de la reproducción necesita ser controlado por la divinidad, que deja su marca en forma de castigo, de maldición y de muerte²⁹. La mujer que aparece en este texto tiene mucho poder de decisión y es una mujer que contamina. En varios versículos del texto encontramos frases como: “Si la mujer se desvía y fuese infiel”, “si ella oculta el hecho a su marido”, “si ella se acuesta con otro hombre”. La mujer es acusada, puesta bajo sospecha, sufre el proceso de investigación, porque es necesario que ella sepa que en esa sociedad no puede decidir por sí misma³⁰.

Por detrás del libro de Números están representados intereses de la clase sacerdotal. Un ejemplo de eso es la importancia dada a las categorías de pureza e impureza. Se establecen límites para las personas que se integran en el modelo idealizado para dicha sociedad y para aquellas que no son aceptadas y toleradas. Así, por ejemplo, el extranjero es alguien que, desde el punto de vista del modelo de lo puro e impuro, contamina el cuerpo social de Israel³¹. En el texto de Números 5, es la mujer adúltera, y el posible fruto de ese “desvío” lo que corrompe a la sociedad. La pregunta por la vida del feto no está en primer plano, cuando el sacerdote efectúa el ritual de las aguas amargas con la mujer. El feto sólo va a tener valor y chance de vivir si se comprueba que es propiedad del marido. Si el embarazo es fruto de la relación con otro hombre, puede ser interrumpido. Siendo así, el derecho a la vida no siempre era considerado como absoluto. Al final, tanto el feto, fruto del adulterio, como la mujer acusada de adúltera podían ser condenados a muerte. Dentro del contexto del antiguo Israel.

6. ¿Madre o (pro) creadora?

El nombre que la primera mujer recibe en el relato del Génesis, se lo da el papel social y sexual de las mujeres, dentro del contexto patriarcal. Ella es llamada Eva, que quiere decir “madre de todos los vivientes”. Adán es quien da el nombre de la mujer, y así determina su personalidad. De ahora en adelante, la mujer será prisionera de la maternidad. Este, ciertamente, es uno de los modelos más conocidos que caracteriza a la mujer en el contexto del libro del Génesis³². Ese modelo viene ligado al hecho de que la mujer es presentada en el relato como un objeto. Ella es creada por Dios y por Adán. Más aún, el hombre es presentado como el sujeto de la nominación quien, por así decirlo tiene el control sobre el cuerpo de la mujer y determina su papel en la sociedad. Ese modelo tiene que ser usado, muchas veces, para justificar la negación de la autonomía de la mujer en lo que respecta a su sexualidad y a su poder procreador.

Ilana Pardes, en su artículo titulado “A política da nomeação pela mãe”³³ desafía un nuevo modelo de maternidad, diferente del que nos presenta el texto de Génesis 2-3. La autora reflexiona el texto de Gen 4,1, en el que Eva da a luz a su primer hijo y lo llama Caín. Ella percibe, a partir de ese texto, una nueva fase en la relación entre la mujer y Dios, proponiendo un modelo de maternidad vista desde la perspectiva de Eva, de la mujer. El texto de Gén 4,1 se diferencia, inicialmente, del texto de Gén 2-3 por el hecho de presentar a la mujer como sujeto del discurso de nominación del hijo nacido. En el Antiguo Testamento, la tarea de dar nombres a los hijos era incumbencia casi exclusiva de las mujeres (Gen 29,32; 30,5-8.22).³⁴

Otro aspecto que llama la atención es el contenido del discurso de la mujer, que puede ser traducido de la siguiente manera: “Yo creé un hombre en igualdad / junto con el Se-

²⁹ Nancy Cardoso PEREIRA, 2002, p. 13.

³⁰ Nancy Cardoso PEREIRA, 2002, p. 15.

³¹ Ursula RAPP, *Das Buch Numeri – Grenzwanderungen*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 54.

³² Ilana PARDES, *Para além de Génesis 3 - A política da nomeação pela mãe*, São Paulo, Paulinas, 2000, p. 194.

³³ Ilana PARDES, 2000, p. 192-193. (“Política de la denominación para la madre”, en español – N.T.).

³⁴ Roland de VAUX, *As instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Teológica/Paulus, 2003, p. 66.

ñor"³⁵. Esa traducción no es consenso para la mayoría de los comentaristas bíblicos. En la mayoría de los casos se prefiere suavizar los problemas teológicos que son generados con esa traducción, subtitulando la palabra "crear" por "adquirir". La palabra que aparece en el texto hebreo es *qanah*, que en otros textos mantiene su traducción con el significado de "crear". En el relato de la creación, en Gén 1, se emplea *bara'*, un verbo semejante a *qanah*. De todos modos, con *bara'* y con *qanah* se designa la acción de Dios como el "Creador de los cielos y de la tierra" (véase Gen 1 comparado con Gen 14,22).³⁶ Otro ejemplo donde la misma palabra usada por Eva es traducida, no por "adquirir", sino por "crear/formar" es el texto de Salmo 139,13, que dice: pues tú formaste (*qanitah*) mis riñones, tú me tejiste en el seno materno".

En los discursos de nominación, la presencia de Dios en la procreación se mantiene. Dios es quien continúa abriendo el vientre materno, quien garantiza la fertilidad y, por eso, es presentado como destinatario central de los discursos. Raquel, al dar a luz a su primer hijo, le da un nombre y, en su discurso se dirige a Dios: "Y le puso por nombre José, diciendo: "¡Ojala Yavé me dé otro hijo!" (Gen 30,24). En Gen 4,1 llama la atención el hecho de que Dios deja de asumir el papel central de creador y se vuelve compañero. La "primera mujer", a su vez, en la alegría de dar a luz su primer hijo, se enaltece a sí misma por su poder creador / *qanah*. Ella es compañera de Dios en el trabajo de la creación³⁷. Se sospecha que el discurso de Eva es el resquicio de una fase mitológica en la cual las diosas eran presentadas en un papel mucho más activo, en el proceso de procreación. A más de ello, el texto de Gen 4,1 parece ser una crítica a los presupuestos fundamentales de una sociedad patriarcal³⁸. El discurso de Eva puede ser visto como una crítica con relación a la exclusión de lo femenino, en la representación de la creación y del intento de hacer de Dios y del hombre sujetos únicos de la creación³⁹.

Adriana Kuhn
 Rua Amadeo Rossi 467
 Morro do Espelho
 São Leopoldo/RS
 Brasil
 adrianakhn@yahoo.com.br

³⁵ Ilana PARDES, 2000, p. 197.

³⁶ Ilana PARDES, 2000, p. 197.

³⁷ Ilana PARDES, 2000, p. 197.

³⁸ Ilana PARDES, 2000, p. 200.

³⁹ Ilana PARDES, 2000, p. 204.

Fe cristiana y fecundación *in vitro*

Resumen

Las técnicas de reproducción humana asistida, y entre ellas la fecundación *in vitro* (FIV), suscitan interrogantes éticas. Su empleo promete beneficios para la humanidad y, específicamente para parejas infértiles la satisfacción de ser madres y padres. En este artículo se propone que la fe cristiana ha de afirmar la legitimidad ética de la FIV, ésta con base en los valores fundantes de la fe como la misericordia, la justicia, el bienestar, el amor y el compromiso con los necesitados que practicó Jesucristo. Se argumenta que la FIV es una técnica que promueve la vida y la dignidad humanas. Además se propone que la ética se entiende mejor no en términos deontológicos, sino contextuales que responden a situaciones reales de la vida, específicamente una ética de la responsabilidad.

Palabras claves: fecundación *in vitro*; procreación como bendición; ética; fe cristiana; amor; vida y dignidad humanas; deontología; contextualismo; responsabilidad.

Abstract

The techniques of assisted human reproduction, among them *in vitro* fertilization (IVF), raise ethical questions. Their use promises benefits for humanity and, specifically for infertile couples, the satisfaction of being parents. This article proposes that Christian faith affirms the ethical legitimacy of IVF based on the founding values of mercy, justice, well-being, love, and commitment to the needy as practiced by Jesus Christ. It is argued that IVF promotes human life and dignity. In addition, it is proposed that ethics is best understood not in deontological terms, but rather in terms of contexts that respond to real life situations, specifically an ethics of responsibility.

Key words: *in vitro* fertilization; procreation as blessing; ethics; Christian faith; love; human life and dignity; deontology; contextualism; responsibility.

Introducción

Las emergentes técnicas de reproducción humana asistida, y entre ellas la fecundación *in vitro* (FIV), suscitan una serie de interrogantes científicas y, especialmente, éticas y sociales. El potencial de las técnicas para el bien y la satisfacción humanos, unido con la posible manipulación genética y el empleo de células pluripotentes, nos exige respuestas urgentes. No obstante, las respuestas que se dan no están exentas de controversia. Esto es porque los fundamentos y los criterios que se usan para responder no nacen de un acuerdo mutuo, pues dependen, en gran medida, de las premisas fundantes y las interpretaciones que se dan. Por ende, no se puede establecer la posición ética de la fe cristiana referente a la FIV; tenemos que reconocer que existen diferentes posiciones éticas cristianas. A la vez que los recursos para fundar una posición cristiana son numerosos, también son indirectos, asequibles sólo por medio de interpretaciones y razonamiento. De hecho, la Biblia, fuente primaria de inspiración de la fe cristiana, nada dice en absoluto acerca de la FIV, ni de las otras técnicas de reproducción humana, la manipulación genética, ni aun del aborto. Lo que sí nos dice se refiere a valores tales como la justicia, la misericordia, el bienestar, el amor y el compromiso con los necesitados, valores evangélicos fundamentales, pero sensibles a cierta interpretación y a las diferentes opiniones acerca de los criterios materiales que indican su ejercicio. También, de manera notable, la Biblia nos ejemplifica *modelos* de respuestas éticas. Estos valores y modelos nos orientan en el quehacer ético hoy, pero siempre como “re-lecturas” a partir de nuestra realidad. En este sentido, quiero desarrollar una posición ética cristiana que, en mi criterio,

tanto como intelectual de la iglesia también como militante de la fe, responde adecuadamente a las exigencias históricas de la fe.

El artículo está dividido en dos partes. La primera presenta una posición que afirma la legitimidad ética de la FIV, por lo menos dentro de ciertas circunstancias. Incluirá algunas razones y una breve fundamentación teológica, e incluso una discusión del status moral del embrión. La segunda parte presenta una fundamentación teórica - las pre-comprensiones que me conducen a mi conclusión - es decir, una teorización de la ética. Finalizará con la propuesta de una ética de la responsabilidad para pensar la biotecnología humana.

Primera parte - Afirmación de la legitimidad ética de la FIV

Poder procrear una hija o un hijo es un hecho precioso y muy deseado por la gran mayoría de parejas. Así debe ser, pues la procreación es una bendición de Dios (Gn 1,28), y el anhelo de amar, cuidar y criar a otro ser humano representa la más alta moral evangélica. También significa la más alta responsabilidad y compromiso, tanto de la una para con el otro y vice versa en la relación matrimonial, como también para con la nueva criatura. Por estas razones, elegir ser padre y madre es una decisión de mucha envergadura, que traspasa la mera realización de relaciones sexuales que conducen, normalmente, a la fecundación si así se desea. Con frecuencia, cuando no ocurre el proceso biológico normal, las parejas sufren una gran angustia que afecta todo su ser: su sentido de pareja, su auto-estima, su identidad como hembra y varón, sus planes de vida, sus esperanzas y sueños. Para nosotros que no hemos tenido ninguna dificultad en procrear, es difícil comprender la angustia causada por la infertilidad, pero esa angustia es real.

Ayudar a estas parejas a procrear no puede ser anti-ético. Todo lo contrario. Usar la biotecnología humana para el servicio de la pareja necesitada representa una forma contemporánea de servir al prójimo, porque la pareja infértil es nuestro prójimo. Responder a sus necesidades es seguir el ejemplo del samaritano que manifestó misericordia al necesitado. Es responder al mandato que Jesús dio al fariseo: "Vé y haz tú lo mismo" (Lc 10,37)

La decisión de procrear por medio de la FIV no se toma a la ligera - especialmente cuando se considera el alto costo financiero de la técnica y la baja tasa de éxito. Es decir, la FIV requiere que una pareja tome con toda seriedad su procreación, cuando es algo que por vía "natural" con frecuencia no va a ocurrir. Esto es demasiado obvio cuando vemos la triste realidad de tantos niños y niñas que viven el abuso, el abandono y la explotación. La seriedad de la decisión de procrear por medio de la FIV representa un compromiso y consolida el amor entre la pareja. En verdad, para una pareja infértil, cuya relación sexual no puede resultar en el embarazo y se ve separarse el "amor", el "sexo" y la "procreación", la FIV es una manera de restaurar esa unidad.¹ La criatura que nace es, verdaderamente, fruto del amor conyugal, una "bendición de Dios".

No obstante, no significa que la FIV se pueda realizar (o intentar realizar) sin transparencia, establecimiento de condiciones y profundización de por qué esta opción y no la de ser padre y madre por medio de la adopción. Como cualquier técnica médica, la FIV requiere toda transparencia en cuanto a los riesgos y las posibilidades reales de efectuar un embarazo.² El fracaso puede ser una carga financiera y emocional muy pesada. Vale la advertencia de Lema Añón:

"[Los] bajos índices de éxito hacen que muchas mujeres [y hombres] sufran una nueva frustración: después de haber vislumbrado una posibilidad de solucionar su problema, y

¹ Lisa Cahill, "The New Reproductive Technologies - A Catholic Perspective", Paul T. Jersild, Dale A. Johnson, Patricia Beattie Jung, Shannon Jung (editors), *Moral Issues and Christian Response*, Fort Worth/Philadelphia, San Diego: Harcourt Brace College Publishers, 6ª edición, 1998, p.373.

² Al respecto véase Carlos Lema Añón, *Reproducción, poder y derecho - Ensayo filosófico-jurídico sobre las técnicas de reproducción asistida*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, p.44-47.

después de haber pasado por una serie de complejos tratamientos— que a veces pueden llegar a ser percibidos como agresivos o humillantes—, ven cómo no se cumple su objetivo. Las falsas expectativas que se provocan a través de la imagen unilateralmente exitosa que se crea alrededor de estas técnicas acrecentarán la decepción.”³

Además, hay que profundizar por qué la pareja—especialmente la mujer— comprende una criatura biológicamente procreada como propia pero no así una criatura adoptada. También se levanta la interrogante en cuanto a por qué la pareja se siente tan presionada a procrear. La procreación no es una obligación sino una elección;⁴ el “propósito” de las relaciones sexuales no es necesariamente un embarazo; el sexo sin procreación es también símbolo del amor. Ser padre y madre no se define biológicamente sino socialmente, como la responsabilidad de criar a una criatura. De mucha preocupación ética podrían ser las presiones sociales referentes a la identidad de género—el machismo que enseña que un varón no es hombre sin prole biológica y el anverso que una hembra no es mujer si no es madre.⁵ Además, una pareja sin hijos o hijas bien podría realizar sus deseos de “tener hijos e hijas” dedicándose al cuidado y apoyo de niños y niñas necesitados como los “de la calle”. Es decir, es necesario explorar una serie de dimensiones del afán de ser madre y padre antes de recurrir a la FIV. En el fondo:

“Lo que realmente importa en tanto a un análisis ético de la FIV, es si implica el involucramiento inapropiado de las personas, si niega el bienestar espiritual o psíquico de las personas o la relación entre esposa y esposo. Puesto en otra forma, los límites de “co-creación” o cooperación emergen en el punto donde la acción propuesta distorsionaría o negaría el bien que se busca (es decir, la reproducción humana como un compañerismo biológico y relacional).”⁶

Estas son las cuestiones de mayor envergadura ética. Pero estas consideraciones no niegan la legitimidad ética de la FIV como técnica aceptable.⁷

Afirmación de la FIV para fines terapéuticos

Aunque la preocupación central de esta presentación son las parejas infértiles que desean una criatura biológica sin tener otras razones, creo necesario señalar “otras razones” éticamente válidas. Estas razones son las posibilidades terapéuticas: procrear una criatura libre de un mal congénito; asegurar células pluripotentes o genes para beneficiar a un hermano o hermana necesitado; producir células pluripotentes en la lucha para curar heridas neurológicas causadas por accidentes y enfermedades tales como el mal de alzheimer y el mal de parkinson, entre otras. Cada una de estas razones requiere su propio análisis y ampliación, pero las dos primeras se pueden ilustrar con el ejemplo de la pareja estadounidense que concibió *in vitro* un niño para poder salvar la vida de su hija con un gene del hermano. La técnica *in vitro* facilitó la selección de embriones libres del mal congénito y el posterior empleo de una terapia genética utilizando las células pluripotentes del recién nacido.⁸ En mi opinión, la deci-

³ Carlos Lema Añón, *Reproducción, poder y derecho*, p.45.

⁴ Janet May, “Ideas para una ética corporal cristiana”, en *Con-spirando - Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, vol.38, diciembre 2001, p.22-25.

⁵ Lisa Cahill, “The New Reproductive Technologies”, p.374.

⁶ Mura Anne Ryan, “The New Reproductive Technologies - Defying God’s Dominion?”, Jersild y otros, *Moral Issues and Christian Repsonse*, p.378-379.

⁷ Para una discusión crítica ética de la FIV desde la iglesia católica romana, véase Marciano Vidal, *Cuestiones actuales de bioética*, San José: ITAC, 1998, p.94-111; para la posición oficial de la iglesia católica véase Juan Pablo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, Ciudad Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1995.

⁸ *La Nación* (San José, Costa Rica) 4 y 8 de octubre de 2000.

sión de esa pareja ejemplifica que el amor profundo puede ser facilitado por la biotecnología humana. En la misma manera, posiblemente se podrá responder a los males neurológicos que les quitan la dignidad de vida a muchas desdichadas personas. Estos casos conmueven el corazón y, como Jesús “tuvo compasión de ellos y sanó a los que de ellos estaban enfermos” (Mt 14,14), así debemos actuar. En estos casos, la FIV literalmente promueve la vida.

Afirmación de la FIV como afirmación de la vida

El Dios de la tradición judeocristiana es el Dios de la vida, que promueve la vida, que busca la vida en plenitud para su creación; es el autor de la vida misma. En Jesús vemos esta misma preocupación por la vida, cuando sana a los enfermos y discapacitados y levanta a los muertos, aun frente a las críticas de muchas personas, incluyendo a las autoridades eclesiales. Tanto teológica como biológicamente, la FIV, como toda técnica de la medicina, tiene como propósito la promoción de la vida en su sentido pleno, esto tanto para la pareja infértil como también en los casos donde la FIV puede posibilitar terapias que salvan o restauran la vida y su dignidad.

No obstante, estas afirmaciones de inmediato levantan la cuestión del status moral del embrión o, más exactamente, los embriones sobrantes en el proceso de la FIV que serán eliminados y utilizados en otras formas. ¿No sería esto la destrucción de la vida y la demostración de que la FIV es instrumento de la muerte? Mi propia respuesta es no, porque, como he argumentado, la FIV claramente posibilita la vida. Incluso, se podría reglamentarla en tal forma que preserve los embriones, o que asegure su empleo con fines dignos. En el caso de la FIV por razones terapéuticas, la respuesta tiene que satisfacer otra interrogante: ¿cuál vida? Es decir, si opta por la vida del embrión, necesariamente estará negando la vida de otra persona. Este es el caso de la niña estadounidense que recibió la terapia genética con células pluripotentes donadas por su hermano concebido *in vitro*. Algunos embriones, aquellos con el gene defectuoso, fueron destruidos—no usados— precisamente para poder salvar la vida de la niña. El criterio moral es muy claro: la vida de la niña de seis años tiene más valor moral que un embrión de 14 días. En una forma parecida, aunque todavía no es posible porque falta mucha investigación, no permitir el uso de células pluripotentes embrionarias es equivalente a decirle a un enfermo de parkinson que el embrión que ni ha sido implantado en el útero vale más que la vida del enfermo. Pero, ¿por qué vale más la vida del embrión de 14 días que un enfermo o un accidentado? La respuesta, como en el caso de la niña, exige analizar las opciones con base en criterios éticos. Aquí no hay acuerdo y, probablemente, no lo habrá porque las respuestas que se darán no pueden ser científicas sino teológicas y filosóficas y, como tales, en el fondo significan interpretaciones y opciones.

Tener que tomar decisiones frente a los dilemas de la vida - o entre vidas - jamás es fácil ni cómodo. Tenemos que emplear los criterios que pueden orientarnos, aun con riesgo de errar. En este sentido, creo que la interpretación adecuada del valor del embrión, tanto en términos biológicos como teológicos, es considerarlo, siguiendo a Marlasca,⁹ no como ser humano sino “ser humano potencial”. No es un mero juego de palabras; es evidente que el embrión, en este caso, de 14 días, todavía no es un ser humano. Es evidente que, como explica Marlasca, “el embrión es un ser en constante desarrollo: no es lo mismo una célula viva, un feto de cinco meses o un recién nacido”.¹⁰ Esta realidad tiene significado ético porque, de acuerdo con Marlasca, “nuestro trato y nuestras obligaciones para con ese ser en sus distintas etapas no pueden ser las mismas”.¹¹ Es decir, lo que hay que considerar son grados de sensibilidad o la capacidad de sufrir (desarrollo neurológico/cerebral) y viabilidad (capacidad autónoma fuera del útero). En la ética, criterios parecidos se emplean ampliamente para de-

⁹ Antonio Marlasca, *Introducción a la bioética*, Heredia: Una, 2001.

¹⁰ Antonio Marlasca, *Introducción a la bioética*, p.95.

¹¹ Antonio Marlasca, *Introducción a la bioética*, p.95.

finir grados de obligación moral para con los animales; es decir, un chimpancé o un delfín exigen más consideración moral que un zorro, un pez o una mosca; muchos microbios no pueden reclamar ninguna obligación para con ellos. También pertinente es la posición judía, donde el cristianismo tiene raíces profundas, que “la vida humana existente toma precedencia sobre la vida humana potencial.”¹² Estos criterios nos permite emplear la FIV tanto para parejas infértiles como con propósitos terapéuticos. Aun, diría yo, que no usar los embriones sobrantes para funciones terapéuticas sería una falta ética pues, equivale a negarles la vida y el bienestar, la dignidad y la autonomía a personas completas (o más avanzadas en su desarrollo embrionario o fetal) necesitadas. Esto es injusto.

Entonces, ¿en qué sentido es Dios el autor de la vida? Esta interrogante requiere amplia reflexión. Sólo propongo una tesis: Dios es autor de la vida, el Creador, en el sentido evolutivo de la vida, como la “creatividad primordial” que posibilita la emergencia de la vida en su extraordinaria diversidad.¹³ Esta creatividad primordial siempre está presente, posibilitando y evolucionando la vida, como las leyes de la naturaleza. Cada expresión particular de la vida emerge de esa creatividad primordial.¹⁴ No obstante, no se puede sustentar que esa creatividad primordial - Dios— es el autor de cada expresión particular o que cada una es la consecuencia directa de la voluntad divina. Decir que sí trae problemas teológicos muy serios porque implica, por ejemplo, que hay que atribuirle a Dios todas las horribles malformaciones y enfermedades congénitas. Convierte a Dios en un sádico, que se deleite causando el sufrimiento humano.¹⁵ Hay teólogos que así creen¹⁶ pero, para mí, tal idea es enfermiza; es imposible si nuestro Dios es, como afirma la Escritura, amor, justicia y misericordia.¹⁷

En fin, veo la FIV como una técnica que no sólo puede posibilitar la vida, sino contribuir a la restauración de la salud, la normalidad, la dignidad y la autonomía de personas necesitadas. Es un instrumento que puede ayudar a parejas a experimentar la bendición de la maternidad.

Segunda parte - Marco teórico de la ética

Es evidente que la teoría de la ética que enmarca mi pensamiento no es la deontológica. Especialmente a partir de Kant,¹⁸ se han hecho esfuerzos por comprender la ética en términos de normas, principios y reglas, válidos a priori para toda situación, absolutos, universales y ahistóricos. Según este tipo de ética, la moralidad no reside en consecuencias, propósitos, fines o deseos (“inclinaciones”, según Kant), mucho menos en las circunstancias, sino en deberes y obligaciones. Propone que algo es bueno o malo en sí mismo. Este tipo de ética predomina en la ética cristiana, tanto en su versión protestante como en la católica. El Papa Juan Pablo II la articula con nitidez: “La Iglesia enseña que ‘existen actos que, por sí y en sí mismos, independientemente de las circunstancias, son siempre gravemente ilícitos por razón de su objeto’... Sólo en la obediencia a las normas morales universales el hombre (*sic*) halla

¹² Sandra B. Lubarsky, “Judaism and the Justification of Abortion for Nonmedical Reasons”, Elliot Dorf y Louis E. Newman (editors), *Contemporary Jewish Ethics and Morality - A Reader*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1995, p.395.

¹³ Véase Gordon D. Kaufman, *In the Beginning... Creativity*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

¹⁴ Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery - A Constructive Theology*, Cambridge/Mass. y Londres: Harvard University Press, 1993; también Kaufman, *In the Beginning*.

¹⁵ Véase J. May, “Ideas para una ética corporal cristiana” para una discusión similar pero en torno al embarazo como producto de la violación.

¹⁶ Por ejemplo, Michel S. Beates, “God’s Sovereignty and Genetic Anomalies”, John F. Kilner, Rebecca D. Pentz, Frank E. Young (editors), *Genetic Ethics - Do the Ends Justify the Genes?*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1997.

¹⁷ Para el problema del mal en la teología, véase, Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea - La crisis de la fe en Dios*, Madrid: Editorial Trotta, 1997.

¹⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, varias ediciones desde 1785.

plena confirmación de su unicidad como persona y la posibilidad de un verdadero crecimiento moral... sólo una moral que reconoce normas válidas siempre y para todos, sin ninguna excepción, puede garantizar el fundamento ético de la convivencia social."¹⁹

El problema con la ética deontológica o de principios es que no puede responder a una situación humana real, a casos específicos, pues necesariamente su mundo es abstracto y ahistórico. Tampoco admite excepciones. Pero la vida real no es abstracta; está llena de excepciones y presenta conflictos éticos que requieren decisiones entre opciones que no son siempre las más deseables.

Por estas razones, creo que la ética se entiende mejor en términos históricos, a partir de personas reales dentro de situaciones y contextos difíciles, cambiantes y demandantes; una ética que se preocupa por personas, relaciones y funciones. El teólogo Pablo Deiros dice: "Cada decisión ética merece una atención particular y un examen a fondo de la situación. Ningún problema ético puede resolverse en forma mecánica o subjetiva".²⁰ Así que la ética ha de poner a la persona, y no principios abstractos, como el sujeto del debate moral. Frente a la condena moral, decía la madre estadounidense de la niña cuya vida se salvó con un gene de su hermano concebido *in vitro*: "No tienen que estar de acuerdo con mi decisión, pero no me critiquen hasta que estén en mi lugar".²¹ La razón práctica de esa madre es muy sabia: para definir lo ético, tenemos que responderles a personas concretas, a partir de contextos concretos y ponernos en el lugar del otro.

Así que la ética contextualista, que toma con toda seriedad su historicidad, "conlleva la comprensión de toda situación nueva como portadora en sí misma del principio de su propia normatividad... para poder emitir un juicio ético adecuado a cada situación... La situación concreta... tiene una densidad propia cuya significación debe ser captada por la reflexión ética."²² Significa que las respuestas éticas no se perfilan a priori, sino que surgen de realidades concretas en las que las personas tienen que vivir y responder. Por supuesto, involucra criterios orientadores, pero no contempla una respuesta fija, a priori. Busca la acción que se adecua al contexto²³

Como ética cristiana, el contextualismo se enraíza en la vida de Jesús como está descrita en los Evangelios y en las propuestas teológicas y éticas que encontramos en las Cartas (auténticas) de San Pablo. Hace años, el teólogo José Míguez Bonino nos recordó que una ética que sigue el modelo de Jesús "no puede reducirse a una serie de normas éticas o principios morales por más elevados que sean... La función [ética] del cristiano no es 'tener principios' sino 'seguir a Jesucristo'."²⁴ Ésta es dinámica, porque a Jesucristo ha de seguirse dentro de realidades históricas y cambiantes. San Pablo estaba muy consciente de esto. Vemos al Apóstol respondiendo a las diferentes situaciones que surgían en la iglesia primitiva, no con principios y normas, sino con consejos concretos con base en sus propuestas teológicas: libertad, gracia y comunidad.²⁵ La suya es una ética indicativa.²⁶ Así que la pregunta que rige la ética cristiana no es "Qué debo hacer", sino "Qué he de hacer yo como creyente en Jesucristo

¹⁹ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, Ciudad del Vaticano: Librería Edtrice Vaticana, 1993, p.124.146.147.

²⁰ Pablo Deiros, *El cristiano y los problemas éticos*, El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977, p.102.

²¹ Noticiero CNN, octubre 2000.

²² Jorge Arturo Chaves, *De la utopía a la política económica - Para una ética de las políticas económicas*, Salamanca, Madrid: San Esteban-Edibesa, 1999, p.167-186.

²³ Véase Roy H. May, *Dicernimiento moral - Una introducción a la ética cristiana*, San José: DEI, 2004, p.68-74; para una discusión de este tipo de ética en el pensamiento latinoamericano, véase Roy H. May, "Hacia una ética sin principios", en *Pasos*, San José, Dei, vol.120, 2005.

²⁴ José Míguez Bonino, "Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la iglesia", en *ISAL - Responsabilidad social del cristiano - Guía de estudios*, Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina, 1964.

²⁵ Véase Wolfgang Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

²⁶ Véase Lorenzo Álvarez Verdes, "La moral del indicativo en Pablo", Marciano Vidal (editor), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid: Editorial Trotta, 1992.

y miembro de la iglesia?".²⁷ En este sentido, las claves de la ética no se encuentran en la naturaleza, como "ley natural" o principios universales, sino en las exigencias y vaivenes de la historia que demandan la responsabilidad humana. En verdad, "la responsabilidad" bien puede ser la clave para pensar la ética hoy, especialmente frente a las novedosas posibilidades que nos ofrece la ciencia médica.

Hacia una ética de la responsabilidad

En su trabajo sobre la bioética, Marlasca propone el "discernimiento responsable".²⁸ En otros trabajos, yo también he propuesto la unión de "responsabilidad" y "discernimiento".²⁹ En esto sigo al teólogo Dietrich Bonhoeffer, que, luchando consigo mismo y su iglesia en medio de la Alemania nazi, formuló la ética en términos de la "responsabilidad":

El responsable se refiere al prójimo concreto en su posibilidad concreta. Por consiguiente, su proceder no está establecido de antemano y una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y de hacer lo que es necesario, "mandado", en la situación dada.

Concluyó que:

"Nuestra responsabilidad...[n]o solo interroga por la buena voluntad, sino también por el buen resultado de la acción, no solo por el motivo, sino también por el objetivo... Hay que dirigir valientemente la mirada al próximo futuro, hay que considerar seriamente las consecuencias de la acción, así como hay que intentar un examen de los propios motivos... El que actúa ideológicamente se ve justificado en su idea, el responsable, en cambio, pone su actuación en manos de Dios y vive de la gracia y de la benignidad de Dios."³⁰

La ética de la responsabilidad es una ética contextual.

En otro lugar, he indicado que la raíz de la responsabilidad se encuentra en la capacidad humana de escuchar y contestar o responder a otras personas.³¹ Por tanto, es un concepto eminentemente histórico, relacional y contextual, pues se puede ser responsable sólo mediante respuestas concretas en relación con otras personas, dentro de contextos concretos. Implica tres momentos: hacia, para y por. El primer momento es la responsabilidad *hacia* algo o alguien. El segundo momento es la responsabilidad *para* hacer algo, como una tarea o un trabajo. El tercer momento es responsable *por* una consecuencia o resultado. En la práctica, estos tres momentos convergen simultáneamente en la idea de la responsabilidad. En este sentido, la responsabilidad une la persona, la acción y las consecuencias en una totalidad. En vez de un ideal o un principio, la responsabilidad implica una práctica.

Entre estos tres momentos de la responsabilidad, ubico la ciencia médica y la biotecnología humana como la FIV. Son las dimensiones que han de guiar el uso de la ciencia y la tecnología y que se agragan alrededor de tres núcleos de preocupación ética:

- (1) La aceptabilidad del procedimiento. Esto se refiere a la técnica misma; es decir, si es aceptable o no éticamente hacer la investigación o proceder de cierta forma en

²⁷ Paul Lehmann, *Ética en el contexto cristiano*, San José: Sebila, 2007, p.91.95.

²⁸ Antonio Marlasca, *Introducción a la bioética*.

²⁹ Roy May, *Discernimiento moral*. Para una presentación general de mi comprensión de la bioética, que resume los ejes centrales de este artículo, véase Roy H. May, "Bioética y gracia", en Ofelia Ortega, comp., *Gracia y ética - El desafío de la ética a nuestras eclesiologías*, Quito: CLAI, 2006.

³⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, edición y traducción de Llus Duch, Madrid: Editorial Trotta, 2001, p.206.210.211.

³¹ Roy May, *Discernimiento moral*, p.122..

³² Marciano Vidal, *Cuestiones actuales de la bioética*, p.96.

busca de algún resultado. Es fundamentalmente una cuestión teológica o filosófica. Este es el caso específico de la FIV.

- (2) Las consecuencias técnicas. Esto se refiere a la cuestión de seguridad, de cambios permanentes, de los riesgos que resultan tanto dañinos como beneficiosos. Es una cuestión con base técnica pero mediatizada por la prudencia. Esto implica "interpretación" y, por tanto, jamás es una cuestión puramente tecnológica. En cuanto a la FIV, este núcleo implica la transparencia por parte del equipo médico y el conocimiento pleno de la pareja acerca de los riesgos.
- (3) Las implicaciones sociales. Cada nueva tecnología y avance médico-científico afecta el medio social y levanta cuestiones referentes a la justicia y el bienestar social. Esto es cierto en el caso de la FIV. Como he argumentado, abre posibilidades positivas frente a los males que aquejan a muchas personas. Por otra parte, no hay ninguna garantía de que no se abuse la técnica y así se la convierta en un instrumento que posibilita consecuencias nefastas para la sociedad.

Con respecto a las técnicas de la reproducción asistida y la ciencia médica, Vidal nos aconseja que ante los posibles usos y abusos, no es válida la actitud acrítica que presupone que se lance "a una imparable carrera científico-técnica" que no contempla fines y medios, ni la actitud del "siempre no". Más bien dice: "La mejor actitud es la del 'discernimiento responsable': aceptar el valor de la ciencia y de la técnica, pero sabiendo que sus realizaciones son ambivalentes en cuanto que los progresos científicos-técnicos pueden ser utilizados para el bien ('humanización') o para el mal ('deshumanización')".³² Esto depende de contextos concretos.

Conclusión

Ciertamente Vidal señala "el meollo ético" de la FIV: no la técnica en sí misma, sino su capacidad para la humanización, para consolidar relaciones y la felicidad, para curar enfermos y restaurar la dignidad humana. Por estas razones, la ética cristiana ha de afirmar la legitimidad moral de esa técnica.

Roy H. May
apartado 901-1000
San José
Costa Rica
roymay@momotidae.net

Sofía

los mitos del amor reflexivo y del amor en la alteridad

Resumen

La tradición de la personificación de Sofía (Sabiduría) quien, como “Diosa-Madre” engendra vida sola, en el mito andrógino, da una nueva perspectiva al tradicional símbolo del poder femenino divino, que es opuesto al mito de “Sofía-amor”, el cual enfatiza la relación hombre – mujer.

Este estudio intenta mostrar cómo la tensión existente entre estas dos tradiciones opuestas de “Sofía”, marcan el inicio del cristianismo, y cómo la tradición de la “Sofía-amor” fue prohibida dada las peligrosas consecuencias que podía tener para la doctrina y para la estructura social de las comunidades.

Abstract

The tradition of the personification of Sofia (“Wisdom”), who, as “Goddess-Mother” generates life alone in androgenic myth, give new shape to traditional symbol of divine feminine power and is in opposition to the myth of “Sofia-Love”, which emphasize the male-female relationship.

This study intend to show how the tension which existed between these two opposing “Sofia” traditions marked the beginnings of Christianity, and how the “Sofia-Love” tradition was banned due to the dangerous consequences it could have for doctrine and for the social structure of Christian communities.

1. Las hipótesis divinas

El tema de la personificación de la sabiduría (“sofía”) es típico del judaísmo tardío y está presente en el libro de Proverbios 8,22-31, en la Primera de Henoc 42, en la Segunda de Henoc 30,8 y en la Sabiduría de Salomón (libro de la sabiduría 6-9). Hablar de personificación es hablar de hipótesis divinas, cuyo concepto “tiene que ver con la sustancia, la esencia de una cosa que, en nuestro caso, llega a tener una subsistencia o existencia individual, una personificación”¹. En la tradición judía, Dios, antes de ser entendido como un ser trascendente y espiritual, es un Dios histórico, que se manifiesta de varias formas a los seres humanos. Sus manifestaciones históricas se dan, justamente, a través de las hipótesis divinas, que son personificaciones de sus atributos divinos, que están y actúan en su lugar, como la personificación de su Nombre divino, que expresa “la presencia de Dios en el lugar de su culto, la distinción entre los seres divinos en el cielo y su representación en el monte Sión (Deut 12,11.15; 1Re 8,16.43; 5,5)”². Es también por su nombre que Dios crea el mundo (Sal 124,8; Jub 36,7; 1En 69): el Nombre está evidentemente, en el lugar de Dios. Este mismo Nombre se encarna en la figura del Ángel protector que precede al pueblo en el camino del desierto (Ex 23,20-24) y en el Arcángel Miguel. Por lo tanto, el Nombre, como hipótesis divina, va adquiriendo existencia propia, se va volviendo personificación del Nombre divino.

Conocemos otras hipótesis divinas, atributos que acabarán siendo personificados: la Gloria de Yahvé asume la forma de una nube o del fuego (Ex 33,17-34; Is 6,1) o en Ez 8,2,

¹ SCHIAVO, Luigi, *Anjos e messias - Messianismos judaicos e origem da cristologia*, São Paulo: Paulinas, 2006, p. 40.

² SCHIAVO, Luigi, *Anjos e messias*, p. 41.

se personifica en el hombre (1; 8,2) y en 1Henoc 14,20-22 es entronizado como ser distinto a Dios y que poco a poco va ocupando su trono; la Palabra, instrumento con el cual Dios crea el universo (Gén 15,1; 1Sam 3,1.6.10.21; Jer 1,4; 1Re 19,4-9; Jub 2,1), el Espíritu (Sal 104,4; 1QM 12,8-9; 1En 39,12), el poder de Yahvé (Jer 17,3; Ap. Abr. 10,8), etc. Tales hipóstasis no pueden ser leídas como distintas o separadas de Dios, pues están íntimamente interrelacionadas, traduciendo aspectos diferentes del mismo Dios. La identificación posterior de Jesús con una o más de esas hipóstasis *angelomórficas* divinas, no era un fenómeno único. Varios ángeles fueron considerados personificaciones de las hipóstasis divinas: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Israel, Yaoel, Metatron (Gieschen, 1988, 123). Pero siempre, tal identificación era señal distintiva del elemento y del atributo divino, que se revela en lo histórico y/o en lo humano. En épocas sucesivas, será justamente a partir de esta idea de las hipóstasis divinas, que se elaborará la fe en un Dios trinitario, como tres diferentes manifestaciones hipostáticas (o atributos divinos), a través de los cuales la tradición cristiana comprende y entiende a Dios.

2. La sabiduría como atributo divino

La sabiduría es una de estas hipóstasis. En el judío tardío ella es personificada, se transforma en un ser divino autónomo, un ángel. En 1Henoc se afirma que la sabiduría “vino para estar en medio de los hijos de los hombres, pero no encontró lugar. Por eso volvió a su propio lugar y se colocó entre los ángeles (42,1). Por eso, concluye el autor, su sede es en los cielos, lo que quiere decir que es un atributo divino, más que humano. Por haber estado en la creación con Dios “como el maestro de obra, era su encanto todos los días, todo el tiempo brincaba en su presencia” (Prov 8,30), la sabiduría es considerada uno de los atributos divinos más importantes, al punto de encarnar, posteriormente, el elemento femenino de Dios. La sabiduría también expresa la “moderación” con que Dios sigue rigiendo la historia, para ofrecer a los pueblos oportunidades de “cambio”, como en el episodio de las plagas de Egipto (Sab 10-19). Por ser divina, la sabiduría debe ser buscada por encima de cualquier cosa; ella es la esposa ideal de Salomón, el rey sabio por excelencia (Sab 8); se deja encontrar por quien la busca; habla (Prov 1,8); hace su elogio; afirma su pre-existencia, como hija predilecta de Dios; construye su casa y convida a entrar en ella (Prov 9). Tales imágenes fantásticas ya presentan a la sabiduría personificada como un ser femenino: Todas expresan la idea de que no hay vida justa sin sabiduría, por lo tanto, apunta a una ética: ser sabio es saber discernir lo que es recto y lo que es errado (Sab 1-5 y Prov 1-2; Sal 1). El énfasis en la sabiduría, en el judaísmo tardío, justifica la desaparición de la profecía como mediación divina y el surgimiento de la figura del sabio: es él quien, en la literatura apocalíptica, tiene la función de penetrar los cielos, a través de la visión, y de traer a la tierra las órdenes divinas, haciendo de intermediario entre lo humano y lo divino. En este primer estadio, la sabiduría y la ética están juntas: por representar uno de los atributos divinos más evidentes, la sabiduría debe ser buscada por los hombres que quieren ser justos: ella es realmente “un reflejo de la luz eterna” (Sab 7,26).

3. La sabiduría, figura de Dios-Madre

En época cristiana, la Sofía deja de ser una simple personificación de un atributo divino para ser considerada la Diosa-Madre. Este proceso fue influenciado por algunos elementos, como el término *Sofía* –femenino en griego, que traduce el femenino hebreo *okmah*. Pero es sobre todo la interpretación de ciertas afirmaciones bíblicas como “Dios creó al mundo con sabiduría (Prov 8,30), las que apuntan al poder femenino en el cual fue concebida la creación. De hecho, ¿Podría ser sofía este poder femenino en el cual fue concebida la creación de Dios? Según los antiguos, esta relación se debe al doble significado del término “concebir”, que puede estar relacionado tanto a la creación física, como a la creación intelectual. Y el término “pensamiento”, como poder de concepción es también femenino (*ennoia*)³.

³ PAGELS, Elaine, *I vangeli gnostici*, Milano: Mondadori, 2005, p. 106.

El tema de un poder generador femenino se encuentra en un extraño poema de Nag Hammadi, *El Trueno: la Mente Perfecta*⁴, texto de difícil clasificación porque no contiene elementos judíos, ni cristianos, ni gnósticos. Se trata de un discurso de revelación proferido por una extraña figura femenina, identificada solamente por el título: *el Trueno* (que en griego es un femenino) *la Mente Perfecta, tomando en cuenta que ambos términos indican manifestaciones divinas. Tal figura puede reunir las combinaciones de Eva, Sofía y tal vez Pneuma. En su auto-proclamación antitética, tal figura llega a afirmar:*

"Yo soy la primera y la última. Yo soy la prostituta y la sagrada. Yo soy la esposa y la virgen. Yo soy la madre y la hija. Yo soy los miembros de mi madre. Yo soy la infecunda y muchos son mis hijos. Yo soy aquella cuyo casamiento es grandioso y, sin embargo, no he recibido esposo... Yo soy la novia y novio, y es mi esposo quien me crió. Yo soy la madre de mi padre y la hermana de mi esposo y él es mi fruto. Yo soy la esclava del que me preparó. Yo soy el gobernadora de mi fruto. Pero es él quien (me crió), antes de la hora de mi nacimiento..." (VI, 13-14).

Otro escrito interesante de Nag Hammadi afirma el mito de Dios-Madre: la *Proténóa Trimorfe* (literalmente: "el primer pensamiento divino triple-formado"). Este texto, probablemente del siglo II d.C., describe a Dios antes de la creación, como un potente pensamiento femenino con tres formas: Voz, Lenguaje y Logos, es decir como Padre, Madre e Hijo:

"(Yo) soy (Protenóa) el pensamiento que (habita) en la (Luz) (Yo) soy el movimiento que habita en (todo aquello en lo cual el) Todo se posesiona, (la primo-) génita entre todas aquellas que (vieron la existencia, aquella que existe) delante del Todo. (Ella Proténóa es llamada) por tres nombres, a pesar de habitar sola, (pues ella es perfecta). Yo soy invisible dentro del pensamiento del Ser Invisible..." (XIII, 35).

4. El mito de andrógino

Los temas de Dios-Madre y del poder generador femenino se sobreponen al mito andrógino, capacidad de generación sin la necesidad de la dualidad macho-hembra. El mito andrógino, respecto a la unidad primordial, dice que "es al mismo tiempo macho y hembra, sin estar dividida por la mitad (...). El andrógino es la proyección, en un plano mítico y metafísico, de la concepción de la unidad del primitivo y de la inseparabilidad primordial de la complementariedad"⁵. En la tradición gnóstica, el poder femenino puede concebir solo. En el Apocalipsis de Adán, texto judío que puede ser ubicado entre los siglos I y II d.C., y que trata de la pérdida de conocimiento de la primera pareja, en consecuencia de la caída, y de su transmisión a Seth, aparece el mito de andrógino, en una figura femenina que genera sola su deseo:

"De las nueve musas, una se separó. Ella fue hasta lo alto de la montaña y se quedó sentada por (algún) tiempo, puesto que deseaba estar sola para volverse andrógina. Ella cumplió su deseo y quedó embarazada por deseo de ella misma. Él nació (Apocalipsis de Adán, V, 81).

Tal mito, aplicado a la sabiduría, hace de ella una gran potencia creadora, unas veces llamada Eva, madre de todos los vivientes. Pero, "como su deseo violaba la armoniosa unión de los opuestos, intrínseca a la naturaleza de la creación produjo un aborto lleno de defec-

⁴ ROBINSON, James M., A biblioteca de Nag Hammadi - A tradução completa das Escrituras Gnósticas, São Paulo: Madras Ed., 2006, p. 257.

⁵ TERRIN, Aldo Natale, *O sagrado off limits - A experiência religiosa e suas expressões*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 74.

tos, de donde tiene origen el terror y el dolor que avecinan la existencia humana"⁶. Fue necesaria, en la doctrina gnóstica, la generación del Demiurgo para gobernar y poner orden en la creación. En el Apócrifo de Juan, texto anterior al 185 d.C. puesto que fue conocido por Justino, la caída está relacionada a la decisión de Sofía de crear un ser sola, sin la aprobación del gran Espíritu, que es su consorte masculino. Así, de dentro de ella sale "algo que era imperfecto y diferente a su propia apariencia, porque había sido creado sin su cónyuge. Y era diferente en apariencia a su madre, puesto que tenía otra forma. El nombre de este ser divino monstruoso era Yaltabaath.

Lo andrógino está presente también en la *Protennóia Trimorfe*:

"Yo soy andrógina. (Yo soy la Madre y yo soy el Padre), pues (mantengo relaciones) conmigo mismo. Yo (mantuve relaciones) conmigo mismo (y con aquellos que) me aman, (y) es solamente por medio mío que el Todo (permanece firme). Yo soy el Vientre (que da forma) a Todo, el da a luz a la Luz que (brilla) con todo su esplendor. Yo soy el Eón (por venir. Yo soy), la satisfacción de Todo, o sea, Me(iroth)ea, la gloria de la Madre. Yo lancé un lenguaje (hablado) a los oídos de aquellos que me "conocen" (XIII, 45).

El tema de andrógino se encuentra en Platón, que habla de tres géneros de personas: los hijos del Sol (los hombres), los hijos de la Tierra (las mujeres) y los hijos de la Luna (los andróginos que participan de ambos sexos). El mito afirma que, en su auto-suficiencia, los andróginos intentaron escalar al Olimpo, pero Zeus los separó, creando los machos y las hembras (Banquete, XIV 189c 190c).

En la Biblia, el mito de andrógino tiene su referencia en la creación de la mujer que fue sacada del propio hombre: "Dios hizo caer el sopor sobre el hombre y mientras él dormía, tomo una de sus costillas (literalmente es "lado") e hizo crecer carne en su lugar. Después, de la costilla que sacará del hombre, Yahvé Dios modeló una mujer, y se la trajo al hombre (Gen 2,21-22). En realidad, Adán originalmente era uno, pues lo femenino estaba en él: puede ser considerado, según esta apreciación, un andrógino. Así mismo, es bastante raro que el poder creador de la hembra sea atribuido al macho. Los gnósticos, generalmente, prefieren otro texto de la creación del hombre y de la mujer: "Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza... Hombre y mujer, El los creó (Gén 1,26-27), donde los elementos masculinos y femeninos están juntos, expresando la dualidad divina que es Padre y Madre al mismo tiempo. El rabino Samuel bar Nachman, comentando estos textos, decía: "Cuando el Santo... creó por primera vez el género humano, lo creó con dos caras, dos aparatos genitales, cuatro brazos y piernas, costado con costado. Después dividió a Adán en dos e hizo dos costados, uno por cada lado"⁷.

El origen del mal, en la interesante interpretación, posterior, del Evangelio de Felipe, que es una catequesis de iniciación sacramental del siglo III d.C., sería atribuido a la separación de sexos: cuando la unidad andrógina fue rota, la primera pareja conoció la muerte: "Cuando Eva aún estaba con Adán, la muerte no existía. Cuando ella se separó de él, la muerte vio la vida. Si ella entra nuevamente y obtiene a su "yo" anterior, la muerte dejará de ser" (68,22-26).

5. Sofía y María Magdalena

El énfasis en el elemento femenino, trajo a los gnósticos la acusación de que ellos gustaban en demasía de las mujeres (Justino, *Adversus Haereseis*, 1, 13,5) e incentivaban al protagonismo de la mujeres en sus comunidades. "En los grupos gnósticos como en los valentinianos, las mujeres eran consideradas iguales a los hombres; algunas eran honradas como profetas, otras desarrollaban la función de maestras, de predicadoras ambulantes del evange-

⁶ PAGELS, Elaine, *I vangeli gnostici*, p. 106-107.

⁷ *Gènesis Rabbá*, 8,1, apud: Pagels, Elaine, *I vangeli gnostici*, p. 109.

lio, curanderas, presbíteros y, tal vez, obispos"⁸. Esta práctica, considerada polémica y poco ortodoxa, fue refutada con mucha energía, como herética, por Ireneo, Tertuliano y otros, hasta que desapareció totalmente en el siglo III. En los textos de la época, hay varios testimonios en esta tensión.

El Evangelio de Felipe habla de rivalidades entre los discípulos de Jesús y de María Magdalena: "Y a la compañía de... María Magdalena... la (amaba) más que a (todos) los discípulos, (él acostumbraba) besarla (frecuentemente) en la boca. El resto de los (discípulos) le decían: ¿Por qué tú la amas más que a todos nosotros?" (63,32-64,5). La respuesta apunta a María Magdalena como iluminada. Ella, más que una simple figura histórica, es aquí un símbolo del discípulo que recibe la iluminación, y el beso en la boca es claramente una imagen que traduce la transmisión de la sabiduría y del conocimiento (59,5).

El tema de la preeminencia de María Magdalena sobre Pedro, Andrés y los discípulos se encuentra también en el Evangelio de María, que refleja con claridad los conflictos acerca de la autoridad y las tensiones del cristianismo del siglo II. De María se dice que era la amada y la preferida entre los discípulos, porque había recibido una revelación especial de Jesús Resucitado: "Hermana –le dijo Pedro – nosotros sabemos que el Salvador te amaba a ti, más que a todas las mujeres. Dinos las palabras que más recuerdas –las cuales tú conoces (más) que nosotros, pues no oímos hablar de ellas (10). El hecho de poseer un conocimiento superior, recibido en visión y revelación particular, le confería liderazgo y superioridad, delante de la autoridad apostólica, que ella era llamada a consolar, fortalecer y orientar, después de la Ascensión de Jesús a los cielos, con estas palabras: "No lloren ni se aflijan y no sean irresolutos, pues su gracia está plenamente con ustedes y los protegerá" (9). Pero, su liderazgo es desafiado por Andrés, quien cuestiona la veracidad de sus enseñanzas y de su visión: "Andrés respondió y dijo a los hermanos: Digan lo que (quieran) decir respecto a lo que ella dice. Yo, por lo menos, no confío que el Salvador haya dicho eso. Pues, ciertamente estas enseñanzas son ideas extrañas". Y Pedro, en la misma línea, siguió: ¿El Salvador, realmente habló a una mujer sin nuestro conocimiento (y) no abiertamente con nosotros? (17). Pero, Leví tomó la defensa de María: "Pedro, tú siempre has sido exaltado. Ahora yo te veo oponerte a una mujer como adversario. Pero, si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú, de hecho, para rechazarla? Ciertamente el Salvador la conoce muy bien. Por eso Él la amaba más que a nosotros. Nos vamos a avergonzar y a no vestirnos del hombre perfecto y a recibirlo, a él que nos llamó a predicar el evangelio, sin proclamar otra regla o ley, más allá de aquello que el Salvador dijo" (18). El machismo de Pedro y del Cristianismo de los orígenes aparece también en el Evangelio de Tomás donde, al final, Pedro afirma que las mujeres no son dignas de la vida: "Permite que María nos dejen pues las mujeres no son dignas de la vida (114); Y también en *Pistis Sophia* ("Sabiduría Fiel"), donde Pedro es catalogado como machista, alguien que "amenazaba a María y odiaba a nuestro sexo" (36,72).

Para legitimar esta posición machista, se usa la estrategia de atribuir a la época apostólica la condenación de las mujeres a ser sumisas a los hombres. Hay varios textos, en el Nuevo Testamento, que dicen esto abiertamente, sobre todo relacionados con Pablo, que sustenta su posición en comparación con el Dios hebreo, que es varón y único. En este sentido, él argumenta: "El hombre es la imagen y la gloria de Dios; y la mujer es la gloria del hombre, pues el hombre no fue tomado de la mujer, sino de la mujer del hombre. Y el hombre no fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre (1Cor 11,7-9). La conclusión es lógica: "las mujeres deben estar calladas en la asamblea" (1Cor 14,34) Esta es la misma postura que se encuentra en las normas de comportamiento domésticas (Ef 5,21-33; Col 3,18-25; 1Pe 3,1-7) que debían regular las relaciones dentro de la casa y que también fueron acogidas como referencia en la Iglesia. De hecho, la práctica igualitaria entre los dos sexos, tal como era vivenciada en las comunidades gnósticas, situadas probablemente entre Siria y Egipto, pudo ha-

⁸ Pagels, Elaine, *I vangeli gnostici*, p. 113.

ber sido la expresión de una concepción diversa de estructura familiar, así como de una organización de poder en la sociedad. Para los gnósticos, el liderazgo de la comunidad era carismático, pues se legitimaba en el grado de conocimiento y en las revelaciones recibidas, tanto por hombres como por mujeres, y no en una investidura solemne o en la pertenencia a una clase específica (sacerdotal) como ocurría en la tradición occidental. La segunda posición se impuso y prevaleció sobre la primera que, rechazada y perseguida, acabó desapareciendo.

6. Sofía y Jesús

Después de este *excursus* que nos sitúa en la gran tradición de Sofía, nos preguntamos: ¿por qué Jesús, en la Fuente Q –el primer documento escrito de los cristianos, tal vez en los años 40-50, es identificado con Sofía? El primer aspecto que debemos destacar es la relevancia del tema de Sofía en el tiempo de Jesús: realmente se puede hablar de una tradición de Sofía, bastante desarrollada y que está en el origen de una gran corriente teológica, el gnosticismo. Pero, la relación entre Sofía y Jesús es necesaria en la legitimación del tema fundamental de la Fuente Q: la afirmación de Jesús como el verdadero intérprete de la ley judía⁹. Generalmente, tal ciencia se fundamentaba en la revelación que el sabio recibía de Dios y que lo capacitaba para comunicar y enseñar las normas divinas. Sin sabiduría, sin Sofía, ningún maestro podía transmitir las enseñanzas divinas. Por lo tanto, si el tema central de la Fuente Q es la nueva ética propuesta por el movimiento de Jesús, nada más lógico de decir que en la misma persona de Jesús se revelaba la presencia de Sofía, lo que confiere autoridad y legitimidad a su enseñanza. Eso lo encontramos en el prólogo de Juan donde, siguiendo un conocido esquema de descensos (Proténoia Trimorfa, XIII, 1), el Logos divino, por el cual “todo fue hecho” (1,2: ¿El Logos no sería Sofía?), desciende primero como la luz para iluminar las tinieblas (1,9); después como vida (1,10-13) y, finalmente, asumiendo apariencia humana (1,14). Así, el Logos/Sofía, se encarna en la persona histórica de Jesús.

En Eugnosto, el Bienaventurado, el mundo invisible es gobernado por cinco seres. El último es hijo andrógino del Hijo del Hombre, el Salvador (Jesús), concebido con Sofía, su elemento femenino (81-82). Lo mismo se dice en *La Sophia de Jesucristo* (de finales del siglo I d.C.) (106).

Respecto a la identificación de Jesús con Sofía existen, en la Fuente Q, algunos datos interesantes. En el primero se afirma: “y Sofía es justificada por sus hijos” (7,35), donde el término “hijos” podría ser interpretado en un doble sentido: relacionada con Jesús, identificado con Sofía; o los discípulos apuntan a su ética. Más adelante, Sofía se encuentra en relación a Salomón: “la reina del sur se levantará en juicio con esta generación y la condenará, porque vino de los límites de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y aquí está algo que es mayor que Salomón (11,31). En esta última frase, Jesús se identifica con Salomón, afirmando que Él es mayor que el rey sabio. Finalmente, en 11,46 nuevamente aparece la sabiduría, en una crítica feroz contra esta generación que no oye, sino que mata a los profetas y sabios, así como al propio Jesús: “Por eso, la sabiduría dice: les mandaré profetas y sabios y matarán a algunos de ellos y los perseguirán”.

7. Sofía y la Otra

Si Q necesita aproximar a Jesús a la hipóstasis Sofía, probablemente esto se deba a la importancia de esta figura para los interlocutores de la comunidad y para la tradición literaria de Q. Considerando que el resultado producido por esta aproximación es la legitimación de Jesús como auténtico intérprete de la Ley, no deja de ser razonable identificar a sus interlocutores entre los grupos que más contribuían a la sobre posición de las figuras de Sofía y de la Ley.

⁹ SCHIAVO, Luigi, *Anjos e messias*, p. 154.

Parece posible afirmar que una de las consecuencias de la hipostación de Sofía en el judaísmo tardío fue el surgimiento, entre los grupos conservadores jerosolimitanos, de la identificación de ésta con la Ley. Como principio y fundamento del orden cósmico, la Ley permite distinguir el bien del mal, la vida de la muerte, el israelita del extranjero. Pero, precisamente, son estas las tareas de la Sabiduría, según Proverbios 1-9 (uno de los textos más importantes de la tradición de hipostación). La primera hipóstasis se reconoce y afirma como anterior a todas las cosas, primer fruto de la actividad creadora de Yahvé: "Yahvé me produjo como primer fruto de su obra, en el comienzo de sus acciones más antiguas" (Prov 8,22). Por eso puede trazar el camino y guiar los pasos de los justos. Ella misma es el camino para sus hijos. Obedecerle es fuente de sabiduría y de vida, como reconoce Prov 8,34-35: "Feliz el hombre que me obedece, vigilando todos los días en mi puerta... Quien me encuentra, encuentra la vida... todos los que odian, aman la muerte".

El movimiento fariseo pudo haber sido el responsable por la sobre posición de las figuras hipostáticas de Sofía y de la Ley, dibujando un curso distinto a la personificación de la Sabiduría con relación a las ideas encontradas en los textos gnósticos. En la concepción farisea, la Ley "hipostasiada" asume todas las características de Sofía: por ella el mundo es creado y gobernado; ella dibuja el camino de la vida, de la observancia y de la obediencia, el de la muerte, de la trasgresión y la infidelidad.

Esta última figura, la infidelidad, favorece una lectura antifeminista de las metáforas de prostitución de la tradición profética. La hipostación de Sofía/Ley refuerza la profunda ambigüedad de la figura femenina en las tradiciones del judaísmo tardío. Si Sofía/Ley es femenina, su enemiga –la Otra – también lo es. El discernimiento de la ambigüedad de lo femenino se vuelve posible por la incisiva y violenta contraposición entre la mujer fiel y la infiel, a la cual se añaden los atributos de extranjera y seductora. En este desdoblamiento de lo femenino, en la hipóstasis, la participación femenina en la actividad erótica es vista sumariamente como prostitución, y se la toma como la gran figura de la oposición y de la trasgresión de la Ley.

La palabra creadora y generadora de Sofía se contrapone a la palabra seductora de la Otra, la extranjera. En Proverbios 6, los trazos de la seductora, de la Otra, son escogidos para representar exactamente lo opuesto al perfil de Sofía. Esta es la mujer solar, la Otra prefiere las noches de luna nueva. Sofía es encontrada en su casa, la Otra va al encuentro de sus amores, "sus pies no paran en casa" (Prov 6,11). La calle y la plaza son espacios predilectos de la Extranjera. Allí agarra y besa a sus víctimas, "los ingenuos muchachos" (Prov 6,7), les promete comida y bebida, camas sofisticadas y perfumadas donde consumir una noche de embriaguez y placeres.

Sofía genera vida desde el origen del mundo. La Otra, bajo el fingimiento de sus caricias, ofrece la muerte. Su cama es como un matadero para el buey o una trampa para el pájaro. La señora sin nombre gusta de engañar a los imprudentes "que no saben que en la casa de ella están los muertos, y que sus convidados van para el reino de los muertos" (Prov 9,18). Está dibujada aquí, de forma clara e inconfundible, la figura de los dos caminos que aparecen en el Salmo 1: "Feliz el hombre que no va al consejo de los injustos... al contrario, su placer está en la Ley de Yahvé, y medita su Ley día y noche".

La construcción de la imagen de la Otra, la prostituta extranjera, se vuelve tan eficaz, que llega a determinar precisas acciones políticas, por parte de los fariseos. En esta perspectiva es posible comprender la matanza de las prostitutas de Jerusalén, en la época de Alexandra Salomé (76-67 a.C.). La reina era ferviente defensora del partido fariseo y apoyó la acción del jefe de éste, su hermano Salomón ben Shetach, en la reforma de las normas procesales contra la interpretación de los saduceos. Por ello, Salomón es recordado en la Mishná como defensor del derecho. Pero, en aparente contraste con su trabajo de reformador del derecho, mando a "colgar", es decir a crucificar a 80 prostitutas ("mujeres en/de Ascalon", de acuer-

do a Sanhedrin 6,4, es decir mujeres filisteas, extranjeras, según la lectura de Garbini¹⁰) en Jerusalén, sin ningún proceso legal. El contraste y la contradicción en el comportamiento de Salomón y de su grupo, es apenas aparente. De hecho, la acción "moralizadora" de eliminación violenta de la prostitución, hace parte del mismo proyecto "regulador" del movimiento fariseo, alimentado por el imaginario de Sofía/Ley hipostatizada.

8. Los seguidores de la Otra: "aquellos que esperan al Mesías-Amor"

En la misma época, sin embargo, se levanta una voz radicalmente diferente, que se contrapone al proyecto del fariseísmo jerosolimitano, creando una poderosa y controvertida alternativa al imaginario de identificación entre Sofía y la Ley. Es el grupo al cual pertenece el autor del Cántico, cuya versión inmediatamente anterior a las revisiones rabínicas, puede remontarse, justamente, a los últimos años del reinado de Alexandra¹¹.

El autor del Cántico era alguien que frecuentaba el ambiente cúltico de Jerusalén, pero, al mismo tiempo, no rechazaba el helenismo, por lo tanto dominaba el griego tan bien como el arameo y el hebreo. Tenía también un profundo conocimiento de la literatura hebrea, sobre todo de las profecías. Su obra retoma explícitamente los temas típicos de la poesía erótica alejandrina y de la llamada "escuela fenicia" (Meleagro de Gádara y Antípatro de Sidón). Sin embargo, no escribió en griego.

Esta escuela indica, según Garbino, que la naturaleza erótica del poema no era cuestión fundamental. Su intención no era producir líneas amorosas (como en el caso de la "escuela fenicia" que escribía en griego). Al escribir en hebreo, declara implícitamente que tiene un mensaje para destinatarios bien definidos: los sacerdotes y los fariseos, los dirigentes tradicionales de Jerusalén.

Situados en este ambiente de abierta confrontación con las elaboraciones del movimiento fariseo, el Cántico asume la dimensión de documento fundamental para una tradición alternativa al fariseísmo.

En consonancia con el elogio de la hipóstasis Sofía (Prov 1-9), las protagonistas de este poema son todas figuras femeninas. En el Cántico, lo femenino asume muchos rostros, al punto que es difícil definir cuántas son las protagonistas de los versos. Sin embargo, no hay dudas que tres rostros se destacan: la joven, la esposa y la prostituta, siendo esta última, en abierta polémica con Proverbios y con las políticas de Simón ben Shetach, la beneficiaria de la teofanía que corona el poema. La figura femenina, con sus múltiples rostros, encarna el tema decisivo del poema: la búsqueda amorosa como único camino para la plenitud del conocimiento y, por lo tanto, de la vida.

Garbini sugiere que se debe reconocer en esta concepción, un eco explícito del tema de Fedro y del *Banquete* de Platón: el alma, encarnada por la joven prostituta, en su viaje espiritual, es alimentada y motivada por el deseo del Amor (Cf. Fedro 251 c-e). El deseo, en el Cántico, no es fuente de ceguera e insensatez, como defiende la tradición de Sofía. Por el contrario, es el alimento de búsqueda amorosa, que hace posible la vida y su más alta realización, el conocimiento.

Retomando el motivo mitológico griego y egipcio (Osiris y Adonis) de dios que muere para dar la inmortalidad, el autor del Cántico propone también una nueva solución al problema de la muerte. El judaísmo tradicional explicaba la muerte como castigo por un acto de amor originario (Gén 2-3), marcado por la infidelidad y por la trasgresión. Ya en los versos del Cántico, el dios de la tradición es identificado con el Amor que atrae a los humanos, a través del deseo y así los vuelve inmortales. La muerte no es el castigo por una erupción inoportuna del deseo amoroso. Por el contrario, ella es el cumplimiento de las promesas de Amor que, por ella, vuelve inmortales a aquellos que se mantienen fieles en la búsqueda.

¹⁰ GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, Brescia: Paideia, 1992, p. 294.

¹¹ GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, p. 293-296.

El poema ataca de manera directa y radical la lectura sapiencial de la vida, que enfatiza la Sabiduría y la Ley, y que niegan espacios para el Amor. Parece ser una dura polémica contra la teología farisea y sacerdotal conservadora. El templo de Jerusalén, "casa de la sabiduría", es verdadera "casa de prostitución", identificada irónicamente con el templo de Amón y su prostitución sagrada en Ct 8,11-12; al mismo tiempo, en la "casa de la madre-prostituta" se da la enseñanza que inmortaliza y endiosa (Ct 8,2).

La reconstrucción del clímax del poema, los versos 5-7, en el capítulo 8, propuesta por Garbini¹², permite reconocer una verdadera teofanía. Después de haber cantado las noches de búsqueda de las mujeres apasionadas, que cantan en el Cántico, el poeta vislumbra de lejos la llegada de la divinidad, que tiene trazos masculinos –como Eros/Adonis –, pero que se confunde con Afrodita/Asherah, en su aturdidora belleza.

¿Quién es esta que viene del Líbano / bailando en su velo?
 Me desperté debajo del manzano / allí yo te di la luz / allí él Amor te engendró
 Me puso como un sello en su corazón / como un sello en su brazo
 Porque Amor es más fuerte que Muerte / Pasión más fuerte que ínferos
 Sus flechas son flechas de fuego, /son llamas de un dios
 Las aguas del abismo no pueden / apagar el amor
 Los ríos no podrán / arrastrarlos
 Quien dé toda su vida por Amor / la salvará y no la perderá.

El poema, probablemente, no es un evento aislado, sino señal de una importante tradición contemporánea a los cristianos originarios. El Salmo 151, que se encontró en Qunrán, retoma los motivos literarios centrales del Cántico. En su versión original, según la reconstrucción de Mancini¹³, permitía un acróstico: *aquellos que esperan al Mesías amor*. Esto hace suponer que el autor tuvo seguidores, a lo mejor hasta organizados en un movimiento. En esta misma perspectiva podemos leer algunos trazos de Jesús en los sinópticos: la importancia del amor, de las mujeres, la función incomoda de las prostitutas, los perfumes.

Las reacciones al movimiento, del que el Cántico era el panfleto, confirman su importancia. Pablo, el fariseo, al establecer en su teología la correlación entre el pecado de Adán y la muerte de Jesús, se pone en abierta oposición a la teología del Cántico, reafirmando que la muerte es fruto de la trasgresión y que sólo la muerte en obediencia puede dar vida. A pesar de que la relectura farisea-paulina se volvió dominante, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, y provocó profundos cambios en la tradición actual, el Génesis masorético todavía conserva una señal de la lectura en sintonía con el Cántico. En 3,22, la muerte no es fruto del pecado, como quiere Pablo, sino que es característica originaria del hombre, que podría haber sido vencida si Adán hubiese comido la segunda manzana. Precisamente, esta es la tesis de los seguidores del Amor.

Quienes mantienen viva la teología herética de la Otra y del Amor fueron, probablemente, algunas comunidades gnósticas. Es posible reconocer, por ejemplo, la presencia de una hipótesis de Amor en la literatura de Nag Hammadi, con evidentes sobre posiciones de huellas típicas de Sofía, como en los pasajes de *El Trovador: la Mente Perfecta* y de la *Protenóia Trimorfe*, la que hablamos antes.

Garbini¹⁴ (1992, 344-347) sugiere que un representante importante del movimiento pudo haber sido aquel Simón, el mago de He 8,9-24. Dice la tradición que éste vivía con Helena, una mujer que había encontrado en una casa de prostitución en Tiro. Él la consideraba la manifestación o encarnación de la Idea divina (*epínoia* o *évvoia*). La idea originaria había sido tomada del Padre, de Dios, por los seres creados. En un viaje degradante y sufrido, des-

¹² GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, p. 268-278.

¹³ MANCINI, Roberta, "Note sul Salmo 151", en *Rivista di Studi Orientali*, Roma, n. 65, 1991.

¹⁴ GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, p. 344-347.

cendieron hasta lo profundo de la materia, que ahora los atormentaba y les impedía volver al Padre. Simón, que se identificaba con la “potencia de dios, aquella grande” (He 8,10), se consideraba el redentor de Helena (como Jesús de Magdalena), aquella que en las sesiones rituales de amor (las *agapai* gnósticas), le abría el camino de retorno al Padre.

Con Garbini¹⁵ es dable concluir que “en toda la historia del gnosticismo es posible reconocer un filón de pensamiento que remite al Cántico, el cual es la concepción fundamental de relación amorosa entre Dios y el alma”.

Bibliografía

- GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, Brescia: Paideia, 1992
 MANCINI, Roberta, “Note sul Salmo 151”, en *Rivista di Studi Orientali*, Roma, n. 65, 1991
 PAGELS, Elaine, *I vangeli gnostici*, Milano: Mondadori, 2005
 ROBINSON, James M., *A biblioteca de Nag Hammadi - A tradução completa das Escrituras Gnósticas*, São Paulo: Madras Ed., 2006
 SCHIAVO, Luigi, *Anjos e messias - Messianismos judaicos e origem da cristologia*, São Paulo: Paulinas, 2006
 TERRIN, Aldo Natale, *O sagrado off limits - A experiência religiosa e suas expressões*, São Paulo: Loyola, 1998

Luigi Schiavo
 caixa postal 52
 Setor Central
 Aparecida de Goiânia/GO
 74980-970
 Brasil
 luigi_schiavo@brturbo.com.br

Lorenzo Lago
 rua 70, nº 78, ap.302
 Setor Centro
 Goiânia/GO
 74055-120
 Brasil
 lagolorenzo@brturbo.com.br

¹⁵ GARBINI, Giovanni, *Cantico dei cantici*, p. 350.

Con temor y temblor *Reproduciendo la vida negada: una lectura de Marcos 5,21-43*

“Lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, la vida, mucho más que el derecho, es lo que ahora está en juego en las luchas políticas, incluso si éstas se formulan a través de las afirmaciones de derecho. El derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades..., ese derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico.”¹

Resumen

Al pensar en reproducción a mi imaginario llega la idea de “volver a hacer”, “volver a producir”, que puede tratarse de bienes materiales que permiten la existencia, la sobrevivencia; o de reproducción humana, entonces tiene que ver con “volver a hacer lo humano”; y para que esto sea posible es necesario que la naturaleza también se reproduzca. Este ensayo quiere ser una propuesta sugerente de entender la reproducción humana más allá de la gestación individual, más allá de la vida que todavía no es vida, más allá de productos de sobrevivencia. Es un llamado a considerar reproducción humana a partir de las relaciones de poder marcadas por el género, la raza, la clase, que cotidianamente sostienen los cuerpos de mujeres y hombres, que marcan estos cuerpos, que lo fuerzan a cargar tareas.

Me anima la posibilidad de dialogar con textos como Marcos 5,21-43, a pesar de ser un texto tan conocido y trabajado en diferentes grupos de mujeres y comunidades en América Latina y Caribe, siento que es valioso verlo también desde la temática de la reproducción humana. Parto de entender que en este texto están presentes dos historias. Dos historias que se hacen una en la búsqueda de revelar la vida de mujeres que están siendo negadas por enfermedades que muchas veces son enfermedades aparentes. Al final, la propuesta de dos vidas humanas en reproducción.

Palabras claves: producción, reproducción, reproducción humana, vida, temor, temblor, flujo de sangre toque, poder, fe.

Abstrakt

In thinking about reproduction, the idea comes to my imagination of “re-making” or “re-producing”, which can refer to material goods that allow for existence and survival, or to human reproduction, which then has to do with “re-making what is human”; and for this to be possible, it is necessary for nature also to reproduce. This essay is a proposal to understand human reproduction as more than individual gestation, more than life that is not yet life, more than products of survival. It is a call to consider human reproduction starting from the relations of power defined by gender, race, and class which daily sustain the bodies of women and men, that mark those bodies, that force them to *carry tasks*. I’m energized by the possibility of dialoguing with texts like Mark 5,21-43. In spite of being so well-known and studied in different groups of women and communities in Latin America and the Caribbean, I feel that it is worthwhile to look at it again from the theme of human reproduction. I begin with the understanding that in this text there are two stories. Two sto-

¹ Michael Foucault, *Surveiller et punir*, París: Gallimard; *Vigilar y castigar*, traducción castellana: México: Siglo XXI, 1975, p.191.

ries that become one in the search to reveal the life of women who are being negated by illnesses that often are not real illnesses. I close with the proposal of two human lives in reproduction.

Key words: production, reproduction, human reproduction, life, fear, trembling, flow of blood, touch, power, faith.

El tema de reproducción humana es tan complejo que, en estos momentos, al igual que la mujer con flujo de sangre, Marcos 5,21-34, siento temor al intentar una reflexión que tiene como trasfondo esa temática. Sin embargo, me desafía la experiencia de tantas mujeres en América Latina y Caribe enfrentando las adversidades cotidianas de las sociedades patriarcales sobre sus propios cuerpos, mujeres que desde sus limitadas reproducciones crean la posibilidad de reproducción social.

Me interesa entrar en la reflexión a partir de un marco referencial de responsabilidad ética que me permita discernir desde una posición crítica (pues pensamos en reproducción muchas veces de forma mecánica, producción y reproducción de bienes materiales y seres humanos), que al pensar en seres humanos, reproducir tiene que ver con la afirmación o desarrollo de algún aspecto de la "vida humana", sea este educación, trabajo, respeto al cuerpo propio y de los otros, etc. El campo de la reproducción humana conjuga lo micro con lo macro, lo personal con lo social, la proximidad del yo-tu con la trascendencia hacia los otros y el futuro (sin antropocentrismos).²

Es común, que cuando visto desde la Biblia, el tema de reproducción humana generalmente se asocia con gestación, con la tarea de "sean fecundos-multiplíquense", que se motiva desde Gn 1, tarea que coloca a las mujeres como principales agentes de dicho mandato. Sin embargo, haciendo una lectura más detenida de los textos bíblicos, se descubre que es preciso comprender la reproducción humana en su diversidad de enfoques.

De esa forma, podría afirmar que dentro de la complejidad que caracteriza reproducción humana en la Biblia, apunta para todas las formas diferentes en que los grupos se van organizando para su existencia o subsistencia. De tal forma que cualquier reproducción (material o estrictamente de función biológica) debe ser pensada a partir de articulación mutua. Veamos como se plantea desde un texto bíblico.

Reproducción humana y Marcos 5,21-43

La Biblia como construcción socio-cultural invita a pensar en las realidades sociales y culturales que sostienen los textos. Y, más específicamente:

"los textos bíblicos en sus construcciones kiriarcales cuentan historias y construyen mundos sociales y universos simbólicos que invierten, absolutizan e idealizan las diferencias kiriarcales y, al hacerlo, cierran o marginan la presencia histórica de los "otros" devaluados. Por eso, los textos bíblicos donde hay mujeres tienen que ser leídos como indicadores de la realidad histórica que a la vez reprimen y construyen."³

Reflexionar sobre reproducción humana desde los textos me exige situarlos en contextos socio históricos y culturales específicos; por lo tanto es algo que tiene que ser analizado dentro del marco de relaciones de Poder. De tal forma que no se trata sólo de una acción individual, sino social. Es a partir de esto que pregunto ¿qué significados posibles podría tener

² Para ese referencial teórico me estaré apoyando en textos como: Laura E. Donaldson y Kwok Pui-Lan (organizadoras), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*, New York-London: Routledge, 2002; Heller Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona: Península, 1994; Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México: Editorial UAM Itztapalapa, 1998.

³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría – Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, traducción de José Manuel Lozano Gotor, Santander: Sal Terrae, 2004, p.195.

la temática de reproducción humana dentro Mc 5,21-43? ¿Cuáles representaciones de ser humano están siendo sostenidas y producidas a partir del texto?

Una primera aproximación al texto

Al entrar a los evangelios me llama a la atención que los grandes nacimientos se detienen. Parecería que ya está cumplido el mandato de “creced y multiplicaos”. No existen grandes narrativas promulgando la reproducción humana dentro de parámetros de fecundidad. Sólo nos encontramos con los textos que narran el nacimiento de Jesús y de Juan el Bautista, así que nacimientos no tenemos tanto. Eso me hace pensar que la reproducción humana, en este momento se focaliza desde otro ángulo.

Sin embargo, estos textos señalan constantemente la idea de las grandes multitudes, que sugiere el cumplimiento de “creced y multiplicaos”. Esas multitudes presentadas en situaciones sociales, políticas y económicas de desventaja. Por lo tanto, reproducción aquí invita otro tipo de reflexión. Si en verdad, las mujeres, continúan como responsables de labores como: cuidado de hijos e hijas, encontramos que puede también ser tarea de hombres.

Marcos 5 y sus alrededores

Al dar una mirada hacia atrás de Marcos 5, observo que el cap.4 inicia con la invitación de Jesús a sus discípulos de ir al otro lado “pasemos al otro lado”. Se usa “otro lado”, indicando movimiento, viaje. Ese viaje se realiza en un “barca” (3,9; 4,1.36); al final del cap.4, se destaca el poder de Jesús en la travesía, calmando el mar y el viento. El capítulo 5 inicia afirmando “y llegaron al otro lado del mar, a la región de los Gedara”.

Todavía en 5,21 Jesús regresa, “regresando Jesús otra vez en la barca para el otro lado, juntó gran multitud con él y estaba al lado del mar”. E. J. Pryke entiende que en Marcos, es frecuente el uso del término traducido como “otra vez”, el cual sirve de unión para entretejer varias perícopas que tienen intenciones ya sea de enseñar (2,13; 3,1; 4,1; 7,14; 8,1; 10,1), viajes (5,21; 7,31; 8,13), curaciones (8,25). Con eso, consigue estructural un evangelio con gran vivacidad.⁴

Todo lo anterior permite señalar, que al final del cap.5 encontramos a Jesús con poder, no de calmar el mar y el viento, pero sí de levantar a una niña, “y sujetó de la mano de la niña diciendo Talitá cum (que significa “muchacha, a ti digo, levántate”) (v.41). Pero además, ordena calmar el hambre, “y dijo dar a ella de comer” (v.43b). De tal forma, que se puede afirmar que los capítulos 4,35-5,41 están articulados no sólo en torno al mar formando una unidad, sino más bien, en torno al viaje, al poder de Jesús y a la gran multitud que lo sigue.

De forma más amplia, esos capítulos están articulados al ciclo de milagros presente en casi todos los textos que les preceden. Hacia delante, Marcos 5 está relacionado con 6,1-6 por medio de la temática “milagros de cura”, aunque en esa primera sección del cap.6 muchos no tengan fe en la práctica de Jesús y lo critican.

Una mirada detenida a Marcos 5,21-43

Ver en los alrededores del cap.5 permite que los v.21-43 se consideren vinculados a un escenario más amplio que hace parte de la primera parte del evangelio de Marcos (caps.1-8). Siendo así, ahora puedo concentrarnos en lo que está pasando en los v.21-43, texto que es nuestro objeto.

Antes, debo destacar que trabajaré con la redacción final. Significa que no entraré en la discusión de si hay una tradición anterior a Marcos. Así mismo, destaco que la curación de

⁴ E. J. Pryke, *Redaccional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.97-98 (Society for New Testament Studies Monograph Series, 33).

la mujer con flujo de sangre se encuentra también en Mt 9,18-26 y Lc 8,40-56; sin embargo no me ocuparé de analizar diferencias sinópticas que puedan existir con Mateo y Lucas.⁵

La reproducción en peligro - cuerpos amenazados, historias que se juntan

La discusión sobre reproducción humana nos lleva de inmediato a pensar en la importancia de los cuerpos de mujeres, hombres, niñas y niños. Dentro de eso, Mc 5,21-43 nos recuerda las condiciones que deben tener los cuerpos de mujeres para que pueda haber reproducción, ligada también a la producción. Pues la producción y reproducción de bienes y servicios, así como la humana necesitan de cuerpos sanos para que puedan existir de forma concreta.

Observamos en el texto dos relatos de cuerpos de mujeres en condiciones no aceptadas por el grupo social a las que ellas pertenecen. Una con flujo de sangre que no para (v.24-34), la otra "muriendo" (v.21-23.35-43). Dos mujeres "enfermas". Las dos historias están conectadas. Se trata de dos narraciones de milagros que originalmente, parecen haber estado separadas, pero que Marcos une.⁶

En ese sentido, el texto puede ser dividido en dos partes o dos historias, que tienen relación temática, así como también en el léxico y la sintaxis:

Las edades: "mujer doce años enferma" (v.25) / "muchacha que tenía doce años" (v.42).
Tienen legitimidad familiar: "hija, por tu fe has sido sanada" (v.34) / "mi hija está muriendo" (v.23b).⁷

Igual necesidad: "tan solo que toque su capa quedaré sana" (v.28) / "ven a poner tus manos para que sane y viva" (v.23c).

El mismo agente de cura: Jesús

En ambas narraciones Jesús es procurado como agente de cura.

Todo lo anterior nos dice del por qué ambas narraciones son vistas integradas la una en la otra. La amenaza de muerte que ambos cuerpos están reflejando permite el juntar las historias. Lo que identifico como amenaza, para que la reproducción humana pueda ser posible, es la enfermedad que padecen esos cuerpos.⁸

Primer paréntesis pertinente: Enfermedad - ¿qué significa?, ¿qué significó?

En los tiempos actuales, se entiende la enfermedad (del latín *infirmitas*, *-atis*: "no firme", "falta de firmeza") como un proceso y el *status* consecuente de afección de un ser vivo, caracterizado por una alteración de su estado ontológico de salud. La salud y la enfermedad son parte integral de la vida, del proceso biológico y de las interacciones medioambientales y sociales. Generalmente, se entiende a la enfermedad como una entidad opuesta a la salud, cuyo efecto *negativo* es consecuencia de una alteración o desarmonización de un sistema a cualquier nivel (molecular, corporal, mental, emocional, espiritual, etc.) del estado fisiológico y/o morfológico considerados como normales, equilibrados o armónicos.⁹

⁵ Para profundizar estas cuestiones, conferir Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente - Cuerpo, identidad y discipulado en Marcos 5,24b-34 - Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2003, p.282-299.

⁶ P. J. Achtemeier, "Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae", en *JBL* n.89, 1970, p.276.

⁷ Elisa Estévez López afirma que Jesús transforma a la mujer "hija", lo que indica que le reconoce de una nueva familia. Así también la "hija de Jairo" tiene también familia (*El poder de una mujer creyente*, p.295). Yo añadiría que ambas mujeres están legitimadas a partir de la institución familiar.

⁸ Cuando hablo de cuerpo, estoy pensando en realidad simbólica que sirve de puente entre los individuos y la sociedad. En ese sentido, el cuerpo físico es un microcosmos del cuerpo social. Por tanto, no es natural, sino siempre mediado socialmente (Mary Douglas, *Símbolos naturales*, Madrid: Alianza, 1978).

⁹ "http://es.wikipedia.org/wiki/Enfermedad"

En el mundo judío antiguo, todos los aspectos de la vida humana se evalúan en relación con su creador. Como bien señala Elisa Estévez López “el judaísmo creyó firmemente en la determinación del querer de Dios siendo el único que gobierna de manera soberana el mundo”¹⁰. Por esa razón en la Biblia se encuentran afirmaciones como: “vengan y volvamos al Señor. Él nos destrozó pero también nos sanará, nos hirió, pero también nos curará” (Os 6,1).¹¹

En ese sentido, la enfermedad es entendida como estar en desequilibrio, de espaldas a Dios. Igualmente, en el mundo helenístico-romano, la salud corporal se entiende como un estado de “pureza”, “limpieza”, “bello”, lo que supone una armonía que es justa proporción y equilibrio o moderación. En contraposición, la enfermedad es injusticia, impureza fealdad y desproporción o desmesura.¹² En ese sentido, Mateo Bautista recuerda que en los evangelios:

“Los enfermos no son aceptados en la convivencia comunitaria, son excluidos de los cargos y lugares públicos. No tienen asistencia social ni médica (la cual ya era bien limitada). Son obligados a mendigar para proveer su penuria y su hambre. De esa forma, son vistos caídos por los caminos (Mc 10,46), en las puertas de los lugares públicos (Jn 5,3), fuera de los pueblos (Lc 17,12), cerca del templo (Hch 3,2). Eran tenidos como escoria y vergüenza de la sociedad. No tienen hogar ni futuro. Son muertos prematuros.”¹³

Y más, dentro en relación a la escala social, en la Palestina del siglo 1, en la más baja estaban pobres y marginados y, entre ellos: las mujeres, los niños, los esclavos no judíos (la mayoría árabes), los pastores asalariados, los identificados/as como pecadores (prostitutas, adúlteras) y los publicanos (encargados de recaudar impuestos). Además de esas personas, estaban los mendigos y enfermos.

La realidad es que la falta de alimento y de higiene en los grupos menos favorecidos de la sociedad, traía como consecuencia que, además del hambre, la mayor parte de los mendigos estuvieran enfermos. Y a causa del desconocimiento de diferentes tipos de enfermedad (ceguera, lepra, afecciones mentales o nerviosas) los enfermos eran considerados poseídos, por tanto impuros. Pues se pensaba que si estaban enfermos habían cometido algún pecado y Dios les había castigado. Por esa razón, eran despreciados, nadie se les acercaba, pero ni dejaban que se acercaran.

Dejando el texto fluir – identificando las enfermedades

La identificación de las enfermedades no es posible sino a partir de los propios cuerpos enfermos y socio-culturalmente localizados. Alrededor de estos cuerpos, otros cuerpos que funcionan como agentes que procuran la curación, que se solidarizan o cumplen funciones asignadas en los grupos culturales a los que pertenecen. Por esa, razón iniciamos nuestro recorrido conociendo los cuerpos que están presentes en Mc 5,21-43.

Jesús es el primer personaje mencionado en el texto. Se dice que “Jesús regresó en la barca al otro lado del lago” (v.21a). Esta primera frase conecta con el texto anterior, donde también había una persona enferma, “un hombre con un espíritu impuro”.

“En tiempos de Jesús se creía que el mundo era habitado por una enorme población sobrenatural: dioses, ángeles, demonios, espíritus de muerte. Los demonios y los espíritus eran responsables por todo el mal físico y moral (pecado). La enfermedad física habría sido el castigo por el pecado.”¹⁴

¹⁰ Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p.98.

¹¹ Encontramos la misma característica de Dios como “curador”, “sanador” en Sl 147,3; Dt 32,39; Nm 12,13; Is 57,18, etc.

¹² Elisa Estévez López cita filósofos como Hipócrates, Plutarco, Cicerón (*El poder de una mujer creyente*, p.111-112).

¹³ Mateo Bautista, *Jesús: sadio, saudável e terapeuta*, São Paulo: Paulinas, 1997, p.23.

¹⁴ Luis Schiavo y Valmor da Silva, *Jesus, milagreiro y exorcista*, São Paulo: Paulinas, 2000, p.69.

El hombre con el espíritu impuro fue curado, lo que significa fue restablecido en su equilibrio biológico, social y religioso: "vete a tu casa, con tus parientes, y cuéntales todo lo que el Señor te ha hecho" (v.19b-c).

Estando, entonces, al "otro lado", el lado occidental del lago, seguido de la multitud, otro hombre se le aproxima. Esta vez se trata de un hombre aparentemente "sano", sin embargo, presentado por el autor del texto, como alguien, preocupado, con urgencia, "y le rogó mucho, diciéndole: mi hijita se está muriendo; ven a poner tus manos sobre ella, para que sane y viva" (v.23). La expresión "le rogó mucho", carga el sentido de urgencia, por lo tanto alguien que expresa eso es una persona emocionalmente alterada.

El estado de alteración de ese hombre, Jairo, repercute en su entorno social, por eso, "Jesús fue con él, y mucha gente lo acompañaba apretujándose a su alrededor" (v.24). La vida de ese hombre, entonces, se mueve en torno a la enfermedad de la hija, lo que provoca en él un trastorno no sólo individual, sino también institucional, pues él es "uno de los jefes de la sinagoga". Es fácil entender que la salud y la enfermedad son parte integral de la vida, del proceso biológico y de las interacciones medioambientales y sociales.¹⁵ Y todo eso, apunta a la paralización productiva y reproductiva, tanto a nivel individual como social.

Sin embargo, la historia de Jairo, es interrumpida por una mujer a quien el autor presenta también como parte de la multitud, es decir, parte del entorno social anterior. Esta mujer es presentada, desde el punto de vista socio-cultural, con su estado de salud alterada, aunque no se hable de enfermedad: "y una mujer que había tenido flujo de sangre por doce años" (v.25).

Se trata de un personaje que sorprende, pues recién iniciaba el caso de Jairo y su hija. El narrador del texto es quien nos la presenta. Él sabe del padecimiento y nos informa. La identifica en medio de la multitud y los apretujones, allí está con "flujo de sangre". ¿Por qué es importante este personaje, por ser mujer, ¿por el padecimiento? Es posible que sea por cada una de esas cosas, sin embargo, sugiero que vayamos por parte.

Segundo paréntesis pertinente: la menstruación y su significado socio-cultural

La menstruación es una de las características biológicas utilizadas para definir o identificar el sexo femenino.¹⁶ Sin embargo, no sólo se utiliza para la identificación de sexos, sino también para asignación de funciones sociales y culturales. Las tareas productivas y reproductivas de las mujeres son controladas a través de la conocida menstruación. Por medio de ésta, se define lo normal y lo anormal en relación a la salud de una mujer fértil: "la menstruación es parte del ciclo menstrual normal en una mujer sana en edad fértil. El ciclo menstrual dura unos 28 días, aunque se considera normal también entre los 21 y los 35"¹⁷.

El texto de Marcos nos habla de que la mujer tiene "doce años con flujo de sangre". Es mucho tiempo! Principalmente, cuando recordamos el significado socio-cultural que tenía la sangre en la mentalidad bíblica. Textos como Gn 9,3-4; Lv 19,26 no nos dejan mentir. Tocar sangre, así como también tocar cadáver o tener lepra, entre otras cosas, volvía a la persona impura. Ser considerada impura, no era un simple calificativo, sino que esto implicaba en la exclusión de la persona de la convivencia social.

"En razón de la sangre que fluye natural y cíclicamente del cuerpo de las mujeres, la legislación sacerdotal [Levítico] y escritos posteriores restringen severamente la participación de ellas en la vida cultural y religiosa... Las leyes rituales estructuran de forma jerárquica, tiem-

¹⁵ Enciclopedia de enfermedades, <http://www.Salud.com/enfermedades.asp>, 2007.

"Temas de salud" en Organización Mundial de la Salud, <http://www.who.int/topics>, 2007.

¹⁶ La menstruación es el sangrado mensual de la mujer. También se le llama regla, período menstrual, o período. Cuando una mujer tiene su período, está menstruando. La sangre menstrual es en parte sangre y en parte tejido del interior del útero (matriz). Fluye desde el útero, a través de la pequeña abertura del cuello uterino, y sale del cuerpo a través de la vagina. <http://geosalud.com/ginecologia/menstruacion.htm>

¹⁷ <http://www.dmedicina.com/salud/ginecologicas/trastorno-menstruacion.html>

pos, espacios y personas en el templo, sancionando la estructura socio-económica establecida, y abriendo o cerrando la comunicación con Yahveh.”¹⁸

En la Palestina del siglo 1, el pueblo vivía bajo la clasificación de pureza-impureza, pues las prescripciones levíticas también influenciaron los distintos grupos judíos de esos tiempos. Aunque no necesariamente, cumplían con esas costumbres todas las mujeres, tenían que efectuar una serie de ritos de purificación, cada mes, para poder alcanzar el nivel de pureza que les permitía entrar en relación con las otras personas y con Yahveh (Lv 11-15).

Una vez cumplido, por ejemplo, el rito de purificación después de tener la menstruación, ya estaba en capacidad de asumir el papel de reproductora, asignado socialmente; con eso facilitaba, al mismo tiempo, la santidad de los varones.¹⁹ Pero además en la mentalidad bíblica se refleja que una mujer menstruada no sólo está impura, sino que está débil, para poder procrear, por lo tanto está enferma, así como los enfermos de Lv 21,18-20.

Es por esa razón, que en la actualidad muchas de las traducciones agregan la palabra “enferma” en el v.25. E inclusive, el autor pone en boca de la misma mujer la siguiente afirmación: “tan sólo con que llegue a tocar su capa, quedaré sana” (v.28).

A pesar de estar consciente de que en el mundo de la narración, “la historia es una abstracción pues siempre es percibida y contada por alguien, no existe ‘en sí’”²⁰, entiendo que el texto en Marcos no es para animar a que las mujeres se consideren enferma cuando tienen la menstruación, sino que la forma en cómo está construido el texto muestra que existían mujeres y hombres, como existen también en la actualidad, que entienden la menstruación como una enfermedad. Y más, cuando se trata de un flujo de sangre de “doce años”, así como presentado en el texto. Todo eso, hace pensar en el peso que tiene esta creencia sobre la menstruación en la mentalidad de las personas, inclusive de la Palestina del siglo 1:

Tal Ilan señala que, en la antigüedad la menstruación fue entendida como señal de la llegada de la madurez sexual a una joven niña. Sin embargo, su propósito biológico no fue del todo claro. Como resultado de eso, el flujo mensual de la mujer fue tratado como una materia de temor y abominación. En ese sentido, se creyó que el flujo menstrual de sangre tenía poderes mágicos. El autor añade: “Josefo relata que en el desierto de Judea crecía una planta especial la cual sería sustituida solamente por la aplicación para el flujo menstrual o para la orina de una mujer, esta planta fue apreciada por su poder para echar afuera espíritus malos”²¹.

Los rabinos dieron gran importancia a los temas de menstruación. Tanto las esposas de los fariseos, como las esposas de rabinos prudentes después, actuaron en esta materia de acuerdo a lo dictado por sus esposos y, además, consultaron rabinos expertos en los casos que ellos mismos no pudieran decidir. Vale preguntar si este fenómeno se extendió más allá de círculos Farisaicos, y si esto caracterizó toda la sociedad judía en el período del Segundo templo.

Fuentes rabínicas sobre menstruación (*niddah*) tratan con dos otros grupos de aquel período: mujeres samaritanas y mujeres saduceas. Las mujeres samaritanas fueron juzgadas por resistir el ritual de impureza de la menstruación de sus días de parto. Esto no significa que las samaritanas negaron las leyes bíblicas de pureza con respecto a la menstruación, mera-

¹⁸ Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p.240-241.

¹⁹ Interpretaciones rabínicas señalan que las leyes bíblicas probablemente siguieron un antiguo tabú, de la prohibición de relacionarse sexualmente con mujeres menstruadas. El llamado a “ustedes alejarán a los hijos de Israel de sus impurezas” (Lv 15,31), implicó separación de la mujer durante su menstruación. En ese sentido los hombres son llamados a guardar distancia de impureza, hacer lo contrario era considerado una seria transgresión (Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, p.101).

²⁰ Tzvetan Todorov, “Las categorías del relato literario”, en *Comunicaciones / Análisis estructural del relato (L'Analyse structurale du récit, Communicationes)*, París: Seuil, n°8, 1966, Beatriz Dorriots (trad.), Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo, 1970, p.155-192.

²¹ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996, p.100-101.

mente que la prudencia farisaica de Palestina rechazó el cumplimiento de samaritanas de esas leyes.²² En relación a las mujeres saduceas, Tirzah Z. Meachem²³ considera que “la *halakah* saducea permitió tener relación con una mujer menstruada, siguiendo el principio general que aquello fue permitido en la Biblia”.

Lo que sí ha de ser señalado es que la actitud rabínica junto a los Saduceos es menos clara y más complicada. A pesar de que, en muchas ocasiones, mujeres saduceas fueron juzgadas *a priori* a ser impuras como las mujeres samaritanas, fuentes rabínicas registran que muchas mujeres saduceas siguieron las reglas de la prudencia farisaica y así fueron consideradas puras. Con todo, es importante señalar que no hay evidencias claras de que las leyes levíticas de impureza hayan sido cumplidas, en la Palestina del siglo 1, por todas las mujeres judías.²⁴

De cualquier forma, el temor a la impureza del flujo de sangre acompañó una mujer hasta la tumba. El cadáver de una mujer que murió durante su período tuvo una ceremonia especial de inmersión purificatoria: “la práctica consistió primero, en enterrar esas mujeres que murieron con su período; luego, la práctica cambió para enterrar todo lo que fuera de preocupación para el honor de mujeres, es decir, todo los utensilios que la mujer tocó antes de su muerte serían enterrados”²⁵.

Regresando al texto – males que se combinan!

Retomo la frase: “tan sólo con que llegue a tocar su capa, quedaré sana” (v.28). Percibo en esta frase la acostumbrada combinación, desde la época greco-romana, entre medicina, religión y magia, las tres estaban tan entrelazadas que ciertamente se confundían. La mujer de nuestro texto, tiene una necesidad, “quedar sana”. Como ya vimos, es una necesidad que se corresponde con la presentada por Jairo al inicio del texto (v.23). Y más, se puede afirmar que el verbo “salvar”, “curar”, “preservar” tiene una doble función dentro de la frase - social y religiosa; al quedar “sana” preserva también la vida, queda salva.

Como bien señala Aldo Natale Terrin, salvación y cura están juntas.²⁶ Pero al mismo tiempo, la magia se entrelaza con esa necesidad de cura y salvación, de ahí el deseo inmenso de, por lo menos “tocar”, “agarrar” la capa; cualquier recurso para conseguir lo que necesita. En tiempos de Jesús fue costumbre recurrir a actividades milagrosas y magias, principalmente, por parte del pueblo que no tenía los recursos para acudir a la medicina avanzada. Cuando hombres y mujeres se acercan a ese mundo van convencidos de que para un mago nada es imposible. Sienten confianza en su poder.²⁷ Sin embargo, las autoridades religiosas y políticas, de tiempo greco-romano, ven con sospecha estas prácticas.²⁸

²² Covenant Damascus V 7, citado en Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.104, nota 13.

²³ Tirzah Z. Meachem, *Mishnah Tractate Niddah with Introduction - A Critical Edition with Notes on Variants, Commentary, Redaction and Chapters in Legal History and Real*, Jerusalén: University of Jerusalem 1989, p.154-170 (tesis de doctorado).

²⁴ Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p.253-254.

²⁵ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.103.

²⁶ Aldo Natale Terrin, *O sagrado off limits - A experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998, p.149-156.

²⁷ Pedro Laín Entralgo llama a la atención sobre el también inevitable sentimiento de terror y la fuerza de atracción irresistible que tienen los que, mediante conjuros y encantamientos, se erigen en controladores de las fuerzas sobrenaturales e impersonales” (*La relación médico-paciente*, Madrid: Alianza, 1983, p.57-58). A pesar de eso, los pueblos mediterráneos, frecuentemente, acostumbraron a consultar las divinidades para saber si una persona se curaría o no de una enfermedad. Además de Asclepio existieron otros dioses y diosas, como Isis y Serapis, con poderes curativos, y sus cultos fueron asociados con prácticas mágicas. En el imperio romano se destacó la diosa Sequana, que curaba enfermedades genitales masculinas y femeninas y favorecía la fertilidad (Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, p.171-172).

²⁸ Morton Smith, *Jesús, the magician*, San Francisco: Harper & Row, 1978, p.42.

Además del deseo de quedar sana, salva, el narrador nos cuenta que esta mujer tenía una historia de sufrimiento en manos de médicos: "Había sufrido mucho a manos de muchos médicos, y había gastado todo lo que tenía sin provecho alguno" (v.26). Este v.26, sugiere que nos detengamos para entender qué es lo que está pasando.

"había sufrido mucho a manos de muchos médicos"
 "flujo de sangre",
 "doce años"
 "había gastado todo lo que tenía".

Estamos delante de cuatro condiciones que definen la identidad de la mujer. Una identidad que la revela como un ser humano amenazado no sólo por una alteración de su salud, sino por una institución médica que no le responde, mas bien le quita. El texto apunta para la gravedad de la situación que está viviendo esta mujer, permitiéndonos identificar un cuerpo donde no sólo está saliendo "sangre", sino también "todo lo que tenía", lo que nos lleva a pensar en la realidad socio-económica de esa mujer. Todo eso, recoge el sufrimiento por lo que ha estado pasando.

La información traída por el narrador del texto revela la sospecha frente a los médicos, dato que encontramos en textos como este de Marcos, pero también Lucas coloca en boca de Jesús un proverbio, conocido en China y en Grecia: "médico, cúrate a ti mismo" (Lc 4,23), lo que refleja el conflicto existente entre médicos y pueblos. De hecho, ya en torno de saberes, los médicos pretendían ser el único saber válido para sanar, y muchas veces se aprovecharon del conocimiento del sector popular y étnico.²⁹

El texto narra que los "muchos médicos" visitados por esta mujer no consiguieron sanarla, por tanto, entiendo que la interpretación hecha por Marcos es que se revelan incapaces de curarla. Además de eso, no hay indicación de que la razón de la enfermedad sea la de estar poseída de un espíritu, así como indicado en el texto anterior (5,1-20).³⁰

Carecemos de razones claras de la enfermedad de esta mujer. Sólo se sabe que está enferma de "flujo de sangre", y ya mucho tiempo. Un flujo que, de acuerdo a la narración, al "tocar a Jesús, paró". Por eso, podríamos entender que Marcos está también haciendo una crítica al pensamiento de algunos judíos conservadores, que relacionan todo lo padecido por una persona, tener su origen en los espíritus o, en su falta, al mismo Yahveh. Sin embargo, intuyo que lo presentado en el texto apunta hacia cuestiones muy concretas en términos culturales y sociales.

"Había gastado todo lo que tenía"

Esa frase me sigue sonando en la cabeza. ¿Qué tenía esta mujer para gastar?, ¿quién era ella? Pobre sin nada, creo que no era. Posiblemente se trató de una mujer trabajadora fuera de la casa, pues partiendo de lo que nos narra Mc 6,30-44 y, en paralelo con 6,14-29 se puede observar la carencia de pan que tiene una multitud frente al derroche en el banquete de Herodes. Y más, el sistema romano no se preocupaba con atender a los pobres enfermos, en tanto que la medicina era en verdad un lujo.

Entonces puedo pensar en dos cuestiones:

- a) que esta mujer perteneciese al sistema de clientelismo – sistema de asistencia a los pobres por parte del imperio, basado en un tipo de cambio entre personas de alta y pobre, el primero daba algunos bienes materiales a cambio de la lealtad para con

²⁹ Pero entre los motivos del juicio negativo contra los médicos, son explicados a través de tres razones: mantienen a los enfermos lejos de la procura de Dios, cargan muchas vidas humanas en la conciencia y se descuidan de los pobres (Luis Schiavo y Valmor da Silva, *Jesús milagreiro e exorcista*, p.42).

³⁰ Recordemos que en tiempos de Jesús se creía que el mundo era habitado por una enorme población sobrenatural: dioses, ángeles, demonios, espíritu de la muerte, etc.

el primero. El cliente esperaría recibir beneficios económicos y políticos, tales como regalos de comida; invitaciones a cenar, regalos de tierra, casa o algunas veces dinero, etc.³¹

- b) La segunda cuestión - es pensar que esta mujer era una mujer activa en una variedad de negocios y comercios, actividad que no estaba limitada a la elite. Por ejemplo, se tiene información de mujeres, en la época greco-romana, que ganaron cantidad de dinero de su propiedad.³² Aunque se tiene bien clara la noción rabina de que las tareas para las mujeres deben ser confinadas a la casa, es una figura idealizada y no necesariamente representa una realidad histórica.³³

Es conocido que, en sociedades agrícolas, la división de labor entre casa y campo, principalmente durante la cosecha y la estación de recolección de frutas, no está finalmente definida. La esposa, por ejemplo, de un jornalero trabajará en el campo con él. En ese sentido, una mujer que trabajó fuera de su casa se volvió una profesional productora de dinero. La *mishnah* discute el caso de la mujer quien prepara masa para vender en el mercado. Así mismo, mujeres quienes venden prendas que ellas mismas hacen de lana (en Judea) o lino (en Galilea), o trabajaron como cortadoras de pelo.³⁴

De la mujer del texto que estamos estudiando, la única información en relación a su situación económica, es que "gastó todo lo que tenía" (v.26b). Como no se tiene información de si era casada o no, entonces, optamos por pensar que posiblemente fue una mujer trabajadora de algunas de las profesiones mencionadas anteriormente, y que tuvo algún dinero para gastar con los médicos. Aunque también se sabe que en caso de enfermedad, en el mundo antiguo, existió también la solidaridad principalmente de la familia. De cualquier forma, el texto no nos da otra señal más que "el gasto que tuvo, desde su enfermedad".

Por último, vale destacar que una forma significativa de localizar la figura de esta mujer es a partir del modo en cómo se presenta la relación médico-paciente, pues a través del texto descubro que se trata de una relación de poder, la cual queda delimitada en el marco de la posibilidad material de contenido, en este caso de tener dinero o un medio de donde obtenerlo y la necesidad de reproducción de la vida humana. En ese sentido, cuando se trata de seres humanos, reproducir tiene un efecto en la producción de representaciones y en la conformación de determinados tipos de sensibilidad, en las maneras de pensar, de posicionarse frente al mundo, en entender la vida como necesidad fundamental, como objeto político que desacomoda al sistema que quiere controlarla.

Más allá de lo establecido – la reproducción humana en una mujer en movimiento

Marcos, además presenta a una mujer atenta, pues "escuchó sobre Jesús, apareció en la multitud por detrás, tocó su manto" (v.27). Destaco tres acciones que se corresponden mutuamente: "escuchó", "apareció", "tocó".

Un "toque" consecuencia de la atención y la presencia, por ella misma. Esto revela que no es una mujer físicamente muriendo, como otros enfermos en Marcos (2,3-4), a pesar del "flujo de sangre"³⁵ está atenta a lo que quiere, por eso, "inmediatamente" al momento del

³¹ El rol de mujeres clientes en la vida de la iglesia primitiva se le ha dado poca atención, aunque esto es central para entender la participación de las mujeres en las casas-iglesias en los primeros años (Carolyn Osiek y Margaret Y. MacDonald con Janet H. Tulloch, *A Woman's Place – House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, p.194.

³² Carolyn Osiek y Margaret Y. MacDonald con Janet H. Tulloch, *A Woman's Place – House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, p.201.

³³ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.186.

³⁴ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.187-187.

³⁵ Para la cosmovisión judía, el flujo de sangre hace presente la muerte en la experiencia cotidiana de una judía. Es decir, es la mayor expresión de contacto con la muerte.

“toque” puede escuchar su propio cuerpo, “sintió en su cuerpo que estaba curada de su aflicción” (v.29b). El verbo “sentir”, en el sentido de “reconocer”, “percibir”, “entender”. De esa forma, la “escucha” se da en dos direcciones, para fuera (v.27a) y para su propio cuerpo. Ella siente lo que le había pasado. Quedó curada! Es sujeto!

La mujer, al reconocer que está curada, está restituida para una vida social “normal”³⁶. Sus fuerzas corporales están restauradas, siendo así, esta mujer ha recuperado su estabilidad frente a una sociedad que la considera inestable, descontrolada, por el hecho de estar enferma, peor todavía, si es de flujo de sangre. Ella está en condiciones de ejercer sus funciones, las cuales en la mentalidad judía conservadora, parecen estar bien definidas: la fecundidad y lo doméstico.

Sin embargo, desde el punto de vista ético liberador, lo que se puede afirmar es, como entendido por Enrique Dussel, “que el ‘conocer’ es un momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, del mundo (en sentido heideggeriano), del lenguaje, de los instrumentos y valores culturales, de todos los sistemas preformativos, de la discursividad o la comunidad de comunicación (nos comunicamos y argumentamos para ‘mejor vivir’”³⁷. Este autor considera que la afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar las amenazas esta vida; es un proyecto.³⁸

La invisibilidad social de las mujeres en la vida pública en la antigüedad greco-romana es comparada a muchas otras culturas. Sin embargo, vale destacar que la invisibilidad es conceptual, esta existe en la mente de quienes articulan el ideal y no pueden resistir a lo que está realmente pasando. El hecho de que las mujeres no puedan ser tratadas en público no significa que ellas no fueron.

La evidencia de mujeres en negocios y profesiones demuestra que invisibilidad social no es invisibilidad actual [real].³⁹ De igual forma, las definiciones de funciones, no significa que todas las mujeres cumplieron con ellas. Para el redactor de Marcos, cumplir funciones establecidas no parece ser el mensaje,⁴⁰ pues la presenta como una mujer autónoma, con capacidad de tomar decisiones, “así que escuchó hablar de Jesús apareció” (v.27b), en el sentido de se hizo visible.

Lo importante, entonces, es la recuperación de la vida humana. “La ‘vida’: sí; pero toda la vida.”⁴¹ Esta mujer no sólo es modelo de curación, sino también modelo público de participación y búsqueda.

La acción de esta mujer supone, entonces, una modificación en el estado de cosas existentes, lo que se define como poder. Ella tiene poder. Es decir, no sólo interviene sobre otros sujetos, provocando que “Jesús dándose cuenta que había salido poder de él, se volvió a mirar a la gente, y preguntó: quién me ha tocado” (v.30).

Pero también ella cuenta con la capacidad de intervenir en su propio cuerpo, prestándole atención, rechazando funciones socio-culturalmente establecidas, moviéndose para estar presente. Injere todavía alrededor de él: interrumpiendo a Jairo, caminando entre la multitud.⁴² Entiendo que para el redactor de Marcos, por eso, esta mujer es reconocida; ponien-

³⁶ Lo “normal” y “anormal” son definiciones dadas por el propio grupo social al que se pertenece.

³⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p.522-523.

³⁸ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p.523.

³⁹ Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald, Janet H. Tulloch, *A Woman's Place*, p.3.

⁴⁰ Se trata de un tema, que no es exclusivo de Marcos, sino que ya en la sociedad romana del siglo 1 de la época se comprueba la existencia de un gran movimiento social que planteaba libertad para las mujeres (no liberación en el sentido moderno) y en el cual el cristianismo participó parcialmente (Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald, Janet H. Tulloch, *A Woman's Place*, p.2-3).

⁴¹ Enrique Dussel, “La ‘vida’: sí; pero toda la vida”, en *La Jornada*, México, 20 de abril de 2007.

⁴² Para la construcción de esta observación estoy apoyándome en: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad - Bases para la teoría de la estructuración*, Argentina: Amorrortu Ediciones, 1ª reimpresión, 1998, p.52.

do en boca de Jesús su aceptación, el cual la hace parte de la familia: “hija, por tu fe has sido sanada. Vete tranquila y curada de tu enfermedad” (v.34).

Entiendo que esa capacidad de intervención - ante Jesús y la multitud, por ella y las demás mujeres invisibilizadas - expresa en definitiva la fe. Jesús, entonces, mediador que, por la sensibilidad que le caracteriza, permite la recuperación, posibilita un nuevo significado en las relaciones socio-culturales.

Con temor y temblor – momento público de reproducción de la vida

“Entonces la mujer, temerosa y temblando, dándose cuenta de lo que le había sucedido, vino y se postró delante de él y le dijo toda la verdad” (v.33).

Ambos, la mujer y Jesús, están atentos a lo que les había sucedido. En ese sentido, los v.30 y 33 están en relación de correspondencia. Sin embargo, Jesús como el agente sanador autorizado en el texto, puede preguntar libremente, “quién me ha tocado” (v.30). En cambio, la mujer aunque atenta también a los cambios no puede presentarse con libertad, “entonces la mujer, temerosa y temblando” (v.33a).

Esa realidad me permite pensar que en sociedades donde están ya definidos las funciones, y más, los significados, aunque no tengan más sentido, provoca “temblor y temor” reproducir cuerpos liberados, o mejor, resurgir cuerpos. En ese sentido, traemos en este momento la forma verbal “tocar”, pues es este toque que provoca la cura. En un ambiente donde se cree que “tocar” a un hombre cuando se está con flujo de sangre no sólo lo hace impuro, sino que se comete una gran falta, pues está provocando la muerte. Recordemos que estar impura es ya signo de muerte. En ese sentido, ese “toque” trae un nuevo significado cultural, rompe esquemas. Se trata de una acción política, que al mismo tiempo provoca otras acciones.

Desde el toque de la mujer al Jesús que toca – otra vida se reproduce!

Y es que la historia fue interrumpida. El redactor dejó a Jairo con la palabra en la boca, lo dejó en el camino. Se trata de la segunda interrupción en el texto. Jesús todavía no terminó de hablar con la mujer, ya curada, cuando avisaron a Jairo: “Tu hija ha muerto, ¿para qué molestas aún al Maestro?” (v.35c)

Dos cuestiones llaman mi atención, la primera: es que la enfermedad de la niña, aunque no se identifica, es un acontecimiento público, donde la solidaridad, posiblemente de vecinos, familiares está presente, “vinieron de casa del oficial de la sinagoga” para dar noticia de la muerte (v.35).⁴³

La segunda es que la preocupación de Jairo, con lo que inició el texto (v.22), parece haberse cumplido. Y ahora el miedo se apodera de él. El verbo “temer” en su forma imperativa, el mismo con que se identifica a la mujer en v.33a, al saber lo que le había pasado. Sin embargo, aunque sea el mismo verbo, la forma imperativa con que Jesús se dirige a Jairo muestra que funciona diferente para la mujer que para Jairo: “No temas, cree solamente” (v.36c).

El temor de la mujer fue porque al darse cuenta de que estaba curada, debía entonces identificarse públicamente como la mujer, que aunque curada, como ya explicamos, había violado la ley de la impureza, había tocado a otras personas, había transgredido. Así, tenía que presentarse como una transgresora. Sin embargo, esa transgresión es reconocida por Jesús como “fe que salva” (v.34b).

⁴³ Interesante, la madre de la niña permanece en casa, pues es mencionada, precisamente, cuando Jesús llega. Esto es muestra la posición de la madre para dentro de la casa, en cuanto Jairo, además de ser identificado con nombre, es quien sale en busca de ayuda, tiene vida pública. Lo que no significa, como ya fue explicado, en párrafos anteriores, que fue la situación de todas las mujeres judías.

Siendo así, el v.36 muestra que el “temor” de Jairo y el de la mujer están en oposición, pues el de Jairo, se trata de un temor no por haber transgredido, sino por la falta de fe; el verbo “creer”, es usado en el sentido de “tener fe”. Ambos temores son hechos públicos. Ahora bien, me pregunto ¿Jairo debe tener fe en qué? Pues recordemos que en v.22-23 él expresa fe en Jesús cuando “al verle se postró a sus pies, y le rogaba con insistencia que pusiera las manos sobre su hija”. Jairo parece tener fe en la acción sanadora que Jesús realiza. ¿Cuál puede ser, entonces, un posible sentido de ese imperativo? Veamos:

En el v.39, Jesús después de entrar pregunta: “¿Por qué hacen alboroto y lloráis? La niña no ha muerto, sino que está dormida”.

El verbo en su forma pasiva tradujo como “hacen alboroto”, tiene el sentido más original de “dar vueltas a”, “remover”. Por eso, la segunda frase viene a explicar la primera. El alboroto es, entonces, resultado de confundir (dar vuelta), “muerte” por “dormir”. Ese “dormir” puede entenderse como un estado de “agotamiento”. Estar agotada significa estar sin ánimo, sin fuerzas, sin poder. Frente a esa situación: “Y tomando la mano de la niña le dijo: - Talita, cumi - que traducido es: Niña, a ti te digo, levántate.”

El pedido de Jairo, “ven a poner tus manos sobre ella” (v.23c), se cumple en v.41.⁴⁴ Sin embargo, el pedido de “poner las manos” se realiza a través del “asegurar”. De tal forma, que se trata de un toque activo donde se transmite fuerza para que la niña pueda levantarse. Una vez levantada, pueden darle de comer, “y ordenó que le diesen a ella de comer” (v.43b). El estar levantada es una muestra de que en verdad, no estaba muerta.

Poder comer, significa mantener la vida, reproducir la vida. Entonces, entiendo que el pedido que se hace a Jairo de “no temer”, “creer solamente”, es que crea en la vida, que tenga fe en la vida. Ese “no temas cree solamente” (v.36c), está en oposición de “tu hija ha muerto” (v.35c). Parece ser un llamado a creer que la vida humana es más infinita que el agotamiento que aparenta muerte.

Revelación de la vida negada – dos mujeres en reproducción

Por lo tanto, esa vida humana se enuncia como la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de mujeres y niñas imposibilitadas por un sistema de aparente enfermedad. Ambas mujeres, se revelan como aparentemente enfermas. Por tanto, una puede salir, tocar, hasta temer y temblar, por qué no, pero sobre todo aparecer en público curada. La otra, se puede levantar y ser alimentada. Están vivas! La vida negada de estas mujeres se revela como vida reproducida.

Finalmente, vale destacar que a los “doce años” la vida de la niña está amenazada. Es la edad de la pubertad, así considerada en documentos rabínicos.⁴⁵ Y parece, entre 12 y 18 años la edad para casarse en el período greco-romano. Es precisamente, a los doce años que la niña está enferma y es curada.

En ambos casos, el de la mujer con flujo de sangre (doce años) y la niña (con doce años), parecen ser una forma de resistencia de mujeres y niñas a cumplir con funciones establecidas, la fecundidad y el matrimonio. Como ya fue dicho, no se trata de que el actuar de Jesús las libera de esas funciones, sino que Marcos recoge, posiblemente, el actuar de muchas mujeres y niñas de su época. En ese sentido, a pesar de estar en edades de cumplir funciones, no tienen que hacerlo, y pueden estar sanas, pueden reproducir sus vidas.

⁴⁴ Vale mencionar que en varias fuentes rabínicas es valiosa la relación de afecto entre padre e hija, en el judaísmo, en oposición a las fuentes romanas de la misma época (Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.50).

⁴⁵ Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, p.65.

Frecuentemente recuerdo los rostros de tantas mujeres en República Dominicana. Mujeres enfermas, y con enfermedades aparentes a causa del racismo, la discriminación, el empobrecimiento.

Mujeres marginalizadas, abortadas y abortando.

Mujeres haitianas y dominicanas decididas a aparecer públicamente y mostrarse sanas.

Mujeres cargando otras mujeres, trabajando por y para la salud de otras mujeres.

Porque son mujeres que creen en la "vida"; pero toda la vida.

María Cristina Ventura Campusano

Apartado 901-1000

San José

Costa Rica

tirsa2000@hotmail.com; tirsaventura@racsaco.cr

La virginidad como sinónimo de no-reproducción y salvación en los Hechos de los Apóstoles Apócrifos

Resumen

El tema de la no-reproducción puede ser estudiado en los apócrifos, en la perspectiva de la salvación, a partir de la virginidad y de la negación del cuerpo. En la literatura apócrifa se destaca, en este sentido, las Actas Apostólicas. Los apóstoles optan por la virginidad y la proclaman para las mujeres, quienes se apropian profundamente de esta enseñanza.

Abstract

The theme of non-reproduction can be studied in the apocryphal writings from the perspective of salvation through virginity and bodily denial. In the apocryphal literature the Acts of the Apostolic stand out in this regard. The apostles take up the option of virginity, and proclaim it for women, who eagerly take up this teaching.

Introducción

La literatura apócrifa es vasta. Son 112 libros que no fueron catalogados como inspirados y, por ello, no formaron parte de la Biblia. El tema de la no-reproducción está presente en estos libros, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles Apócrifos. La virginidad, como sinónimo de no-reproducción y consecuente salvación de la especie humana, está presente en los textos gnósticos encráticos.

1. La virginidad como camino de salvación

La virginidad como camino de salvación, en los apócrifos, es un modo de pensar desarrollado por el movimiento encrático, considerado herético por el Papa San Cirilo en el 390. Encratismo viene del griego *enkrateia*, que significa abstinencia. Los seguidores de esta corriente de pensamiento neo-platónico y gnóstico, que va del siglo II hasta el IV, sostenían que la materia es un mal, predicaban la negación del matrimonio, pues este exaltaba la carne y, por consiguiente, era un pecado que debía ser evitado. Los encratitas sobrevaloraron la virginidad como defensa contra los embustes del diablo. La virginidad es vista como un camino de salvación.

La predicación apostólica apócrifa, sobre todo en los Hechos de Pablo, Pedro y Juan, presenta a los apóstoles como defensores de la castidad y de la virginidad como camino para la salvación. Los casados eran convidados para que nieguen el matrimonio. Esta visión encrática, que influenció el cristianismo, nos remite a la no-procreación de las mujeres como resistencia a la perpetuación del mal. Por lo tanto, sus cuerpos debían ser negados como fuente de placer y de procreación. En esta misma lista se encuentran los hombres apóstoles.

2. Virginidad y no-reproducción para los apóstoles

Dentro de los apóstoles, Juan es el más conocido como modelo de castidad y de virginidad, al servicio del Reino. El apócrifo *Tránsito de María del Pseudo Milito de Sardes*, fechado entre los siglos III y IV, cuenta que Pedro concedió a Juan el derecho de llevar la palma de María durante el cortejo fúnebre, porque él era virgen: "Solamente tú, entre nosotros, fuiste escogido como virgen por el Señor, y fuiste tan agraciado, que reclinaste tu cabeza en su

pecho"¹, dice Pedro. También por ser virgen, Juan podía cantar los salmos en el funeral de María².

Las Memorias Apostólicas de Abdías, al narrar la historia de los Hechos de Juan, cuenta que el propio Jesús es quien le había prohibido el matrimonio, para que quedase más libre para el apostolado. Cuando está por morir, Juan en oración, reza a Jesús:

"A ti mi oración Señor, que concediste que tu siervo permaneciese limpio de la unión conyugal, cuando yo, joven todavía, estaba por casarme, tú te me apareciste y me dijiste: 'necesito de ti, Juan, busco tu obra'. Pero cuando, por el ardor juvenil, creía que no podría observar el precepto y desconfiaba de que podría mantener la integridad, y pensé otra vez en el matrimonio, tú, como buen Señor, me infligiste una enfermedad corporal y así me castigaste Señor, pero no me hiciste morir. Y la tercera vez que pensé en casarme, me llamaste de nuevo con un impedimento menos grave. En el mar, Señor, te dignaste decirme: 'Juan, si no fueses mío, te permitiría tomar mujer'. Es, por tanto, un don tuyo, tú te dignaste domar y ablandar el impulso de la carne e infundirme la fe, a fin de que nada me pareciese más precioso que el amor contigo"³.

Jesús, en diálogo con el apóstol Bartolomé, acepta el matrimonio, pero aconseja la virginidad como un mejor camino para el ser humano⁴.

Tomás, presto al martirio, reza recordando que por haber sido escogido por Jesús no se casó; él afirma "por eso no tomé mujer, me dediqué totalmente a ti, a fin de que ni el uso de la unión conyugal ni el hábito, disminuyesen o destruyesen la gracia de su templo"⁵. Así, Tomás se mantiene virgen por el Reino de Dios.

3. Los apóstoles predicán la virginidad a las mujeres

Las mujeres son preferidas para la castidad en la predicación de los apóstoles. En el seguimiento de Mateo son mencionadas doscientas de ellas.

El apóstol Pablo anunció las bienaventuranzas de la virginidad. En la casa de Onesifero, en una celebración eucarística, predicó:

"Bienaventurados los que guardan casta su carne, porque serán templos de Dios; bienaventurados los continentes (castos), porque Dios les hablará; bienaventurados aquellos que teniendo mujer viven como si no la tuviesen, porque ellos tendrán a Dios como herencia; bienaventurados los cuerpos de las vírgenes, porque serán agradables a Dios, no perderán la recompensa de su pureza, pues la Palabra del Padre será para ellas una obra de salvación; en el Hijo, ellas entrarán en el reposo eterno"⁶.

En Iconio, Pablo predicó a las mujeres y vírgenes. Ellas permanecían juntas a él, escuchando su predicación sobre Jesús y sobre la vida de las vírgenes. Entre estas mujeres se destacaba Tecla, que dejó a su novio Tamiro, para seguirlo. Este acusó a Pablo de "engañar a los jóvenes y de engañar a las vírgenes, persuadiéndolas para que no se casen, sino para que permanezcan vírgenes. También Demas y Hermógenes, de la ciudad de Iconio, afirmaban: Paulo "convence a las esposas de sus jóvenes esposos y a sus maridos de las jóvenes esposas, di-

¹ Cf. *Trânsito de Maria do Pseudo Militão de Sardes*, 11, en RAMOS, Lincoln, *Morte e assunção de Maria*, Petrópolis: Vozes, p. 36.

² *Trânsito de Maria do Pseudo Militão de Sardes*, p. 95.

³ Cf. FARIA, Jacir de Freitas, *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 185-186.

⁴ FARIA, Jacir de Freitas, *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, p. 214.

⁵ FARIA, Jacir de Freitas, *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, p. 270.

⁶ FARIA, Jacir de Freitas, *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, p. 62.

ciéndoles que no hay resurrección para ellos, si no se mantienen castas y contaminan su carne"⁷.

En *Hechos de Tomás* encontramos mujeres que abandonan a sus maridos, dejando de cohabitar con ellos, para seguir al apóstol.

Con relación a Pedro, era conocida la historia, verdadera o no, de su hija Petronila que se volvió paralítica por obra de Dios y por pedido de Pedro, con el afán de mantener su virginidad⁸. Ella murió paralítica, sin haber procreado, siendo virgen. El apócrifo *Hechos de Pedro* cuenta que la muerte de Pedro por crucifixión fue causada por su predicación a favor de la castidad para la mujer de Agripa, prefecto de Roma, quien mandó a matarlo. La mujer de Agripa abandonó a su marido.

Mateo defiende la virginidad delante de Itarco, rey de Etiopía, quien quería casarse con una consagrada a Dios. Felipe tenía dos hijas vírgenes. Por medio de ellas, Dios conquistó a muchas otras vírgenes.

El apóstol Bartolomé predicó al rey Polimio sobre la virginidad de María, diciéndole:

"¿Por qué me procuraste todo el día con oro y plata, piedras preciosas y vestidos? Estos dones son necesarios para aquellos que andan atrás de cosas terrenas; yo, sin embargo, no deseo nada de lo terreno o de lo carnal. Quiero que sepas que el Hijo de Dios se dignó nacer como hombre por el vientre de una virgen, de modo que el hombre nacido de la vulva de una virgen, entre los propios secretos de una virgen, tuviese consigo a aquel Dios que hace el cielo y la tierra, el mar y todo aquello que contiene. Nacido como hombre, por el parto de una virgen, comenzó a tener una vida como hombre, Él, cuyo inicio viene desde antes de todos los siglos, porque viene del Padre Dios. Existió desde siempre, sin inicio y dio origen a todas las criaturas, tantos visibles como invisibles. Esta virgen, entonces, no deseando en absoluto un hombre, fue la primera [mujer] en hacer a Dios Omnipotente un voto de virginidad. Se dice "la primera", porque desde que el hombre fue creado, en el inicio de los siglos, nadie jamás formuló tal voto a Dios; ella, por lo tanto, fue la primera mujer que estableció esto en su corazón, diciendo: 'Señor, yo te ofrezco mi virginidad'. No aprendió eso de nadie, ni le fue solicitado que imite un ejemplo externo; había decidido permanecer virgen, de modo especial, por amor a Dios"⁹.

La visión atribuida a Bartolomé resalta el valor dado, al inicio del cristianismo, a la virginidad como camino de salvación. Afirmar la virginidad de María, en forma de voto, significa reforzar el valor de la no-procreación de las mujeres. Con María, por lo tanto, ocurre con un misterio de fe, ella hace un voto de virginidad, y procreó un hijo.

En la predicación apostólica, las mujeres pasan a ser vírgenes, consagradas a Cristo e impedidas de reproducir.

4. Conclusión

Hablar de la no-reproducción en los apócrifos, nos remite a la virginidad como virtud y arma para vencer el cuerpo, la materia, el origen del mal. Por más que el cristianismo haya condenado esta visión, permaneció y se hizo historia en la vida de muchas mujeres y hombres consagrados al Reino de Dios. La negación del placer corporal se justificó por la resistencia al mal e impidió la procreación.

Para el judaísmo, esta visión era inaceptable. Un midrash judío enseña que quien no se reproduce es un asesino, un sanguinario, pues no cumple el sagrado mandamiento: "crecer y multiplicarse", que relata el libro del Génesis.

⁷ Cf. *Actes de Paul et de Thecle*, IV, en F. Amiot, *Evangelios apocryphes - La Bible apocryphe*, Paris: Librairie Artheme Fayard, 1952, p. 228-229.

⁸ Véase el comentario que hacemos al apócrifo que lleva este nombre, en nuestro libro, *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos - Uma leitura de gênero*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 43-46.

⁹ Cf. FARIA, Jacir de Freitas, *Vida secreta dos apóstolos e apóstolas à luz dos Atos Apócrifos*, p. 218.

La lectura de todos los hechos apócrifos de los apóstoles no deja dudas de que en la predicación de éstos no faltó el tema de la virginidad como camino de salvación. Y no pocos textos tratan esta temática. Probablemente, muchos de estos textos fueron atribuidos a los apóstoles, pasando a ser parte de sus enseñanzas. Por lo tanto, esta visión fue el eje transversal de siglos y siglos de cristianismo. Incluso hoy encontramos movimientos religiosos juveniles que resaltan la virginidad. Podríamos incluso hablar de una protesta contra el “libertinaje moral” que invade nuestro tiempo, pero no nos equivoquemos, la negación del cuerpo todavía es un hecho preponderante en estos movimientos. Por otro lado, visto desde otra perspectiva, el otro nombre de la virginidad es la castidad, como consagración al servicio del Reino de Dios, es positiva, siempre que sea vivida íntegramente y como opción libre. ¿Es un misterio vivir la virginidad como consagración? No queda duda que sí. Siendo así, no hay necesidad de hablar de la virginidad como negación de la reproducción humana.

Jacir de Freitas Faria
avenida Gabriel Passos 178
Betim/MG
32610-470
Brasil
www.bibliaepocrifos.com.br
bibliaepocrifos@bibliaepocrifos.com.br

Recensiones

FISCHER, Irmtraud, *Gottesstreiterinnen – Biblische Erzählungen ubre die Anfänge Israels (= Batalladoras de Deus – Narrativas bíblicas sobre os inícios de Israel)*, Stuttgart: Kohlhammer, 1ª edición, 1995, 2ª edición revista, 2000, 208 p.

La biblista y teóloga feminista católica alemana, es catedrática del área de Biblia, en la Universidad de Bonn, Alemania, y viene dedicándose hace más tiempo a la lectura feminista de los textos del Antiguo Testamento. Este volumen, con el sugestivo título de *Batalladoras de Deus*, está basado en el trabajo de habilitación para la docencia de la autora, titulada *Die Erzelttern Israels* (em Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 222, Berlin: Walter de Gruyter, 1994) y representa el ensayo para dos comentarios, uno sobre Gn 12-36, que la autora lanzará en la serie Comentarios Bíblicos, de la Editora Herder, y otro sobre el libro de Rut, que será editada por la editora Walter de Gruyter, en la serie *Alttestamentlicher Kommentar*.

El contenido del libro abarca, en 6 capítulos (además de la “Introdução” y “Conclusão”), las tradiciones de mujeres del antiguo Israel: 1) Sara, Agar y Abraham: Escenas de un matrimonio bajo la promesa; 2) Rebeca. La mujer fuerte al lado de un hombre pálido; 3) Raquel y Lía: Las fundadoras de la casa de Israel; 4) Páginas sombrías de una crónica de familia; 5) Las mujeres subversivas al inicio de la historia del pueblo, en Egipto; y 6) Noemí y Rut : Ancestros nada convencionales de la dinastía de David. La autora toma las historias de mujeres como eje narrativo básico para interpretar la historia de los “padres” y de las “madres” y de los inicios del pueblo de Israel. En el “Prefacio” la autora deja claro que pretende recontar esta historia, partiendo de la versión final del Pentateuco.

El libro está destinado a un público interesado amplio, no necesariamente académico. Por eso, el lenguaje es accesible; notas a pié de página y términos hebraicos son usados con parsimonia; diferentes veces la autora recuenta meramente la historia bíblica, enfatizando la perspectiva de las mujeres. Aunque los lectores o lectoras estén preocupados por detalles exegéticos, la autora presenta una crítica literaria detallada de los textos analizados, constatando rupturas y tensiones, buscando captar el centro de la historia del texto enfocado.

En su narración, la autora compara las distintas visiones que las tradiciones presentan de los respectivos padres o madres de Israel. Así. Al contrario de la historia más antigua y más conocida del conflicto entre Sara y Agar (Gn 16), la narración del Escrito Sacerdotal (=P; Gn 16,3.15-16) desconoce una huída de Agar; ésta, por el contrario, se convierte en mujer de Abraham, el hijo es considerado legítimo e incorporado a la familia; Agar conquista, así, una posición social destacada y Sara ni siquiera entra en escena (p.36). Otro ejemplo es Gn 17, un texto de P. que tiene una visión androcéntrica por causa de su temática y por ser Abraham el destinatario de la promesa, a pesar de haberse reído irrespetuosamente de la promesa divina (Gn 17, 15-17). Por otro lado, en Gn 18, Sara aparece en el centro, y Abraham es mero criado; la risa de Sara es disculpable, puesto que ella no sabía que era Dios el que se estaba dirigiendo a Abraham (Gn 18,12; p.44).

Al abordar Gn 20, la autora afirma que la redacción colocó la narración de la peregrinación de Sara y Abraham en Guerar, en el actual contexto literario (?), por ser éste el año en que Sara quedaría embarazada. La narración quiere, por lo tanto, destacar el riesgo de Sara al engendrar de otro hombre y no de Abraham, receptor de la promesa divina. La autora también constata, en Gn 20, la existencia de una relectura post-P que intenta “salvar” a Abraham, al incluir que la afirmación de que Sara es mitad-hermana de Abraham y “salvar” al propio Dios, el cual avisa a Abimelec, en sueños, para que no tocase a Sara. Diferente de Gn 12, en esta relectura no sólo Abraham, sino también Sara dice que es hermana de su marido: ambos tienen por lo tanto, culpa. De esta manera, la autora da a entender que, después del exilio, se da una tendencia de suavizar las deficiencias de los padres y de hacer de Abraham, ca-

da vez más, el “padre de la fe”, introduciendo, con esto, una visión más androcéntrica en los textos bíblicos.

Los capítulos tres (Rebeca) y cuatro (Raquel y Lía) presentan básicamente un recuento de los principales contenidos de la narración bíblica. Ya el quinto capítulo, que trata del estupro de Dina, del episodio de Tamar y Judá y del incesto de Rubén, trae un óptimo excursus sobre la legislación a respecto del estupro y una interesante concepción sobre la historia de la tradición de Gn 34: en una primera versión de la historia solamente el autor del estupro, Siquén, es víctima de asesinato, identificado como gobernante (no su hijo) de la ciudad del mismo nombre. En una segunda vez, hubo una escalada de violencia, que redundó en la muerte de todos los habitantes de sexo masculino. La autora destaca que el cumplimiento de la ley del levirato es, generalmente, reivindicada por mujeres. La ley debe, por lo tanto, haber beneficiado especialmente a las mujeres. El ejemplo de Gn 38 muestra como Tamar, al tener un hijo de Judá, adquiere el derecho a la herencia que correspondería al hijo primogénito de Judá, es decir, su fallecido marido. Eso también explica por qué Oná evitó el generar descendencia a su hermano mayor fallecido: estaría perjudicándose a sí mismo, disminuyendo su parte en la herencia paterna.

El capítulo seis trata de las mujeres subversivas en Éx 1-2, que se organizan contra el proyecto de muerte del Faraón. La autora destaca que, en cuanto Moisés se encontraba en la red protectora de las mujeres, estaba a salvo; al volverse adulto y encontrarse en la compañía de hombres, se desata un contexto de violencia, agresión y muerte. A pesar de esto, la autora defiende el texto bíblico y afirma que no se trata de mera aplicación de patrones culturales masculinos. Al contrario, observándose el contexto más amplio, se nota que frente a la amenaza de muerte de las criaturas de sexo masculino, los hombres del pueblo oprimido permanecen pasivos o se vuelven unos contra los otros, en tanto que las mujeres actúan y tienen coraje de tomar decisiones de cuño político y a favor de la solidaridad humana.

Después aparece el último capítulo, que trata de Ruth y Noemí, la autora acentúa, en una breve conclusión, que las historias de los patriarcas también son historias de mujeres; relatados en el Antiguo Testamento sirven de “memoria peligrosa” (p.205) que asegura a las mujeres de todos los tiempos que su exclusión es ilegítima. Narraciones como las de Éx 1-2, Rebeca o Ruth revelan que las mujeres concretizan de manera más adecuada los proyectos de Yahvéh de una vida en comunión

En el 2002, salió por la misma editorial, un segundo volumen de la autora que aborda, en los mismos moldes de lo analizado en esta reseña, las profetisas del Antiguo Testamento (FISCHER, Irmtraud, *Gotteskündinnen* (= Anunciadores de Dios), con 298 p. El subtítulo expresa bien el objetivo de la obra: “a favor de una interpretación del fenómeno de la profecía y de las profetisas en la Biblia Hebraica que sea justa en términos de género”. ¡Vale la pena el otorgarle!

Nelson Kilpp
caixa postal 14
São Leopoldo/RS
93001-970
Brasil

BERQUIST, Jon L., *Controlling corporeality - The body and the household in ancient Israel (= Controlando la corporalidad - El cuerpo y la casa en Israel antiguo)*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2002, 238p.

El cuerpo humano existe en un contexto específico y este contexto tiene un impacto importante sobre el cuerpo. Jon Berquist sitúa la discusión de la corporalidad en Israel antiguo en la casa patriarcal y en el concepto de Israel como casa, partiendo de la imagen sugerida en Ezequiel 44,6-7.

Empieza en una nota de advertencia: que la casa patriarcal de Israel antiguo es muy distinta de la casa de familia nuclear imaginaria de hoy. Esto conlleva el peligro que el lector actual leerá "casa" en la Biblia, pensando en la familia nuclear cuando los autores bíblicos tenían como contexto una estructura familiar mucho más amplia y conectada con su sentido de identidad como casa o pueblo escogido de Dios.

Continúa, escribiendo sobre la construcción social del concepto de corporeidad, y lo que esto significa en el contexto veterotestamentario. Nota que las sociedades son el lugar de definición de cómo se habla sobre el cuerpo y que crea significados, creencias y actitudes sobre la corporeidad que tienen el efecto de control social. Las culturas definen qué constituye cuerpo, crean imágenes del cuerpo ideal y categorizan distintas actividades corporales como buenas, malas, importantes, insignificantes, etc. Crean medidas de protegerse de cuerpos designados impuros, cuerpos cuya presencia amenaza la salud y el imaginario social del pueblo. Es a partir de estos planteamientos que Berquist inicia su exploración de la comprensión del cuerpo en Israel antiguo y cómo las actitudes de esta cultura, siempre cambiante, controlan tanto los cuerpos individuales como la casa patriarcal y la nación como cuerpos/casas.

Para propósitos de la discusión, delimita la discusión a lo que se sabe de la vida diaria del territorio que hoy se encuentra en Israel, Palestina y áreas cercanas, en el período de alrededor de 1500 a.C. hasta el período del exilio babilónico. Sostiene que este período demuestra ser un momento en que se encuentra gran similitud en las prácticas de vida diaria a través de los siglos. También propone como consenso de punto de partida que la mayoría de los textos bíblicos llegaron a su forma redactada, a lo más tardar, en el período de dominación persa sobre Israel, así que los textos reflejan tanto su período de redacción como los períodos que traspasaron en su desarrollo oral. Aún así, sostiene que las prácticas sociales probablemente eran suficientemente estables que las prácticas de los períodos más antiguos sean comprensibles a los redactores posteriores.

Sostiene que "el cuerpo produce la casa [patriarcal] mientras que, simultáneamente, la casa produce el cuerpo; no es posible comprender el uno sin la otra en Israel antigua" (15). Por eso, empieza en el primer capítulo con una discusión de lo que se concibe en Israel como un cuerpo completo, entendiendo éste como el cuerpo masculino completado por la circuncisión. Un cuerpo completo significaba belleza y funcionaba con metáfora para la organización social de casa y pueblo. Observa que las normas sobre cómo cuerpos pueden entrar en contacto son similares a ideas sobre cómo las familias deben controlar su contacto con la sociedad más amplia (15).

En el segundo capítulo, empieza un examen - actitudes hacia la sexualidad en Israel antigua, con un enfoque sobre el impacto de éste en las estructuras sociales de género. Continúa la discusión sobre la sexualidad en el tercer capítulo, en que propone que las normas israelíes sobre la sexualidad funcionaron para favorecer el crecimiento de la población mientras que reforzaron las relaciones de poder social (16).

En el cuarto capítulo examina actitudes reveladas en los textos bíblicos sobre la vejez, procesos de maduración y el ciclo de vida. Sostiene que la salud del pueblo requería que toda persona en los distintos momentos de la vida asumiera sus responsabilidades correspondientes.

El quinto capítulo analiza el trato de Israel de cuerpos extraños – de extranjeros, y la regulación de las normas de contacto reflejadas en las restricciones matrimoniales y otras interacciones sexuales.

El cuerpo sacerdotal es el enfoque del sexto capítulo, cómo los sacerdotes ejercían control sobre los cuerpos de las personas y cuidaron los cuerpos individuales y la estructura social mediante prácticas médicas y litúrgicas.

Finalmente, en el séptimo capítulo, Berquist examina la relación entre el cuerpo de Israel y el mundo que le rodea, los cambios que resultaron con las influencias sociales de otras culturas, y la reinterpretación tanto de identidad del pueblo y el mundo que resultaba. Con esta reflexión final, abre la puerta a la continuidad de la reflexión, a través del ejemplo de Israel antiguo, para examinar nuestra comprensión actual de corporeidad, sus fuentes, influencias y desafíos.

Es un libro que vale la pena leer y es una pena que no esté disponible en español o portugués. Su estudio y análisis enriquecería el diálogo regional e internacional sobre corporeidad, proveyendo un examen de un momento histórico-cultural que aún ejerce influencia en las partes del mundo donde se encuentra el judaísmo y las religiones derivadas de éste.

Janet May
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica
Janet@ubila.net

SIMKINS, Ronald A., *Criador e criação - A natureza na mundividência do antigo Israel*, tradução Jaime A. Clasen, Petrópolis, Vozes, 2004

Ronald A. Simkins es doctor en Civilizaciones y Lenguas del Oriente Próximo, título adquirido en 1990, por la Universidad de Harvard. Actualmente es director del Centro para el Estudio de Religión y Sociedad, profesor asociado de Estudios de Oriente Próximo y Clásico, de Teología y Director General del Periódico de Religión y Sociedad, en la Universidad Creighton de Nebraska, EUA (www.creighton.edu).

En su libro *Creador y creación. La naturaleza en la cosmovisión del antiguo Israel* (título original *Creator and creation - Nature in the worldview of ancient Israel*), Simkins defiende como idea principal, la necesidad de percibir la cosmovisión del antiguo Israel para poder entender mejor los propios textos. Este objetivo central del autor se basa en la urgencia de comprender los valores atribuidos al mundo natural, por los antiguos israelitas, que pueden servir para criticar los valores actuales, relativos a la naturaleza.

La situación expuesta por Simkins es del final de la década anterior a 1971 cuando creció la preocupación por la crisis ambiental y ocurrió el consecuente ataque a la Biblia, considera como perjudicial para la preservación del medio ambiente; esto había derivado en el hecho de que los biblistas hayan usado negligentemente las referencias bíblicas al mundo natural. A partir de la década de 1970, el foco histórico de la interpretación bíblica comenzó a cambiar. Los biblistas comenzaron a prestar más atención a la visión bíblica del mundo natural, sin embargo no abandonaron su orientación histórica, ni “formularon una interpretación sistemática del papel del medio ambiente en la religión y cultura del antiguo Israel” (p. 10).

Actualmente, afirma Simkins, un número cada vez mayor de biblistas considera la ecología del antiguo Israel como esencial para la interpretación bíblica. En este sentido, la relación del antiguo Israel con el medio ambiente pasa por una cuestión fundamental: “la actitud israelita con la naturaleza (p. 11). Es este tema el que Simkins desarrolla en su estudio,

aseverando que muchos trabajos fueron hechos en esta dirección, investigado las actitudes bíblicas con relación al mundo natural, sólo que muchos de ellos no representan una interpretación sistemática de esas actitudes. En este sentido, afirma el autor: "en este libro ofrezco una interpretación sistemática de las actitudes o valores que los antiguos israelitas esgrimirán con relación al mundo natural, analizando la cosmovisión de los escritores bíblicos y los valores que resultan de ella" (p. 12-13).

Para entender la relación de Israel antiguo con su entorno físico, Simkins afirma que es necesario tener nuevos modelos de interpretación de los textos bíblicos; "necesitamos construir modelos ecológicos que puedan incorporar la compleja interacción entre la sociedad humana y el mundo natural (p. 31).

Para descubrir la cosmovisión de los antiguos israelitas y sus valores relativos a la naturaleza, Simkins considera los mitos de la creación como la principal fuente. En ese sentido, el autor reconstruye, en primer lugar, el escenario cultural del Oriente próximo Antiguo, destacando varios mitos creacionales de Mesopotamia, Egipto y Canaán. La propuesta del autor es promover una comparación transcultural de esos mitos y, a partir de ahí, "reconstruir un modelo creacional del antiguo Oriente Próximo, que destaque las metáforas y los mitos creacionales subyacentes en la Biblia. Después, este modelo será usado para dilucidar la cosmovisión de los escritores bíblicos (p. 69). El modelo de creación del Oriente Próximo antiguo representa, según Simkins, un modelo culturalmente compartido de la creación, en el cual los mitos de la creación están enraizados. "La base de este modelo es una comprensión cultural del cuerpo humano y su repetición en la tierra" (p. 102).

La creación en la Biblia puede ser comprendida, en palabras de Simkins, por el modelo creacional del antiguo Oriente Próximo. En este sentido, el modelo heurístico y las metáforas/mitos bíblicos se corresponden de tal manera que están basados en una percepción cultural común, semejante a la realidad.

En este sentido, Simkins presenta en el tercer capítulo, un vasto número de metáforas bíblicas de la creación. A partir del análisis de estas metáforas, el autor hace una afirmación importante: "la creación en la Biblia sirve como paradigma o modelo de la condición humana y de la redención" (p. 122).

Simkins afirma que es importante observar que la "cosmovisión israelita no está definida con relación a una dicotomía radical entre naturaleza y cultura" (p. 155). A través del modelo creacional, el autor dice que es posible percibir un tipo neutro de relación entre humanos y naturaleza, y una interrelación jerárquica entre Dios y la creación.

Partiendo del principio que la religión del antiguo Israel, no puede ser comprendida a través de categorías exclusivamente históricas, debiéndose tener en cuenta el papel del mundo natural, Simkins presenta, en el cuarto capítulo, la interacción de Dios con la creación. Para eso, el autor usa criterios según dos categorías o modelos: teofanía y alianza.

Para la investigación final de los valores de los antiguos israelitas con relación a la naturaleza, Simkins investiga los mitos de la creación y los mitos escatológicos que, según él, son de fundamental importancia para completar la cosmovisión del Israel antiguo; pues esos mitos "se dirigen específicamente a la relación triangular entre Dios, humanos y mundo natural" (p. 219).

El capítulo cinco presenta el estudio sobre los mitos de creación. El mito de creación yavista es analizado en dos partes por el autor: 1º) Creación dentro del jardín: Génesis 2,4b-25, y 2º) Creación fuera del jardín: Génesis 3. Simkins observa que los valores israelitas con la naturaleza, en este mito, están presentes en la ambigüedad humana. Los humanos son criaturas de la naturaleza, en su origen. En su sustancia y en su muerte; los humanos son como toda la creación. Sin embargo, los humanos tienen el conocimiento del bien y el mal, lo que los distingue del resto de la creación, pues adquirieron conocimiento cultural.

El mito sacerdotal de la creación es presentado por Simkins en dos partes: la Creación

en siete días (Gen 1,1-2,3) y Diluvio y nueva creación (Gen 6-9). El autor afirma que, al igual que el escrito yavista, el escritor sacerdotal hunde sus valores con relación a la naturaleza, en la ambigüedad de la situación humana. Simkins observa que para el sacerdotal, cabe a los humanos la tarea de gobernar la tierra, pues éstos fueron creados a imagen de Dios; sin embargo, el gobernar no significa una solución al dominio de la naturaleza, sino sólo una tarea responsable de gobierno de la tierra, de acuerdo a la orden de la creación, contribuyendo al proceso de la misma.

En el capítulo final de su obra, Simkins hace un análisis de los mitos escatológicos. El autor afirma que la estructura de los oráculos proféticos está constituida por el mito de la catástrofe y de la nueva creación. "Este mito se vuelve un paradigma para la mayoría de los oráculos proféticos (p. 263).

A partir de la situación social, específica de cada profeta, es que, para Simkins, el contenido de los oráculos proféticos está determinado. El autor estudio este hecho en tres partes: los profetas pre-exílicos (Amós, Isaías, Sofonías y Jeremías), los profetas exílicos (Ezequiel, Segundo Isaías) y los profetas post-exílicos (Abdías, Joel y numerosos oráculos anónimos).

Para el autor, todos los profetas parten de la misma cosmovisión: "los humanos y el resto de la naturaleza están unidos en la creación – los humanos afectan al mundo natural con sus acciones y son afectados por las condiciones de la naturaleza" (p. 308).

En el problema de la relación humana-con-la-naturaleza, Simkins afirma que los escritos de los profetas anteriores y posteriores al exilio, reflejan la solución de armonía-con-la-naturaleza. Ya los profetas exílicos, aunque también los post-exílicos, reflejan las soluciones de subyugación a la naturaleza y de dominio sobre la naturaleza. El autor confirma que en circunstancias diferentes, cada una de estas orientaciones de valor fueron preferidas por los israelitas. De cualquier forma, Simkins observa que la esperanza de redención del pueblo de Judá sólo es posible a través de una orientación escatológica. Siendo Dios el Señor de la creación, sólo a través de sus acciones, "el pueblo no será más subyugado por las naciones o por un mundo natural hostil" (p. 310).

Si la religión contribuye como un mejor crítico para la necesidad de buscar soluciones para la crisis ambiental, entonces Simkins concluye que la contribución de la Biblia debe ser considerada, "pues está en el centro de la fe cristiana, sirviendo de fundamento para el pensamiento y la práctica cristianas. A más de ello, nuestra opinión es que la Biblia tiene una valiosa contribución que hacer (...). Según la cosmovisión israelita, tanto los humanos como el resto del mundo natural partirían del mismo *estatus*, como parte de la creación de Dios" (p. 322-323).

Simkins llama la atención del cuidado que se debe tener para no caer en la tentación de apropiarse de la cosmovisión bíblica y leer con ello el contexto de la crisis ambiental actual. En este proceso de trasladación, Simkins afirma que se debe tener cuidado de no caer en dos peligros: el literalismo y el anacronismo. "las referencias bíblicas que describen lo integral entre los humanos y el mundo natural, son pertinentes para las cuestiones ambientales modernas cuando son interpretadas a un nivel metafórico y mítico (p. 325-326).

Los valores humanos con relación a la naturaleza, para Simkins, no pueden ser separados del sistema social y del uso de la tecnología. "Sólo una nueva actitud benévola con la naturaleza es insuficiente para resolver la crisis ambiental (...). La cosmovisión bíblica y los valores con la naturaleza pueden servir como catalizadores para transformar nuestros sistemas sociales y nuestro uso de la tecnología. Su énfasis en la armonía entre humanos y naturaleza, dentro de un referencial moral, puede proveernos de una percepción sagrada del mundo (p. 328).

Simkins concluye su libro afirmando que la cosmovisión bíblica engendra valores escatológicos. "La dimensión escatológica de la cosmovisión bíblica nos convida, pues, a cuidar el medio ambiente natural, más en sentido de anticipación a la redención futura de Dios, que de restaurar lo que se perdió" (p. 329).

Eveline Rachel de Moraes
rua 201, n.207, ap.403
Edifício Ville de France
Setor Vila Nova
Goiânia/GO
Brasil

Haroldo Reimer
rua 115 G, n.10, Setor Sul
Goiânia/GO
74085-310
Brasil
h.reimer@terra.com.br

Rosângela Talib

CALVACANTE, Alcilene y XAVIER, Dulce (organizadoras), *Em defesa da vida - Aborto e direitos humanos*, São Paulo, Católicas pelo Direito a Decidir do Brasil, 2006, 229 p.

La cuestión de la vida de las mujeres

En defensa de la vida – Aborto y derechos humanos, libro publicado recientemente, por la organización no gubernamental, *Católicas por los Derechos a Decidir del Brasil* (CDD), institución que tiene centradas sus acciones en la defensa de los derechos de la mujer, especialmente los derechos sexuales y los derechos reproductivos, pone en discusión el tema del aborto y sus implicaciones. El libro fue organizado por la historiadora Alcilene Cavalcante y por la socióloga Dulce Xavier, miembros del equipo de CDD, en cuatro ejes temáticos: VIDA, SALUD, DERECHO y LEY. La obra es una compilación de entrevistas y textos de profesionales de diferentes áreas del conocimiento: teología, sociología, medicina, enfermería, física y profesionales del derecho.

El libro pone una pauta al tema de la vida de las mujeres. El lector es invitado a debatir el tema del aborto, en la perspectiva de la mujer embarazada que quiere interrumpir su gravidez. Los temas más controversiales son el trato de la salud reproductiva y, sin duda alguna, el tema del aborto. La total falta de información de la población respecto a este tema, evidenciada en el desconocimiento de la ley de planificación familiar (disponibilidad de anticonceptivos, de la anticoncepción de emergencia, ligadura, etc.), sobre los permisos legales para la interrupción voluntaria del embarazo (riesgo de la vida de la madre y embarazo resultante de una violación) e inclusive de los servicios de salud del SUS (Sistema Único de Salud) que prestan atención a las mujeres que quieren realizar la interrupción del embarazo, amparadas por la ley. El desconocimiento de la población está evidenciado en las estadísticas del Sistema Único de Salud (SUS) sobre la mortalidad materna, que testifican los millares de muertes que ocurren como consecuencia de abortos inseguros.

Todos los autores refieren que la dificultad para avanzar en la discusión del tema se debe a la existencia de sectores conservadores de la sociedad, que tienen criterios posesionados, de manera sistemática, que son opuestos a la discusión del tema; porque, desde su punto de vista, el aborto es un atentado contra la vida. Uno de esos sectores, que tiene fuerte influencia social, es la Iglesia Católica Apostólica Romana, que es la institución religiosa con ma-

yor número de fieles. La presión de estos sectores conservadores, contrarios al cambio de la legislación, se hace patente en su representatividad en el poder legislativo, a través del "Frente Parlamentario en Defensa de la Vida", que ha impedido el desarrollo en la legislación.

En el libro somos informados del derecho que los y las brasileños /as tienen de decidir sobre su vida reproductiva, inclusive del derecho de las mujeres a optar libremente por la continuidad o no de su embarazo. Derecho adquirido desde que Brasil fue signatario de las Conferencias Internacionales del Cairo y de Beijing. La existencia del derecho, sin embargo, no fue capaz de garantizar a las mujeres la posibilidad de decidir sobre su propia vida reproductiva. El proyecto de ley que despenaliza el aborto en Brasil, elaborado por la Comisión Tripartita instituida por el gobierno federal, para regular la legislación, permanece en la Cámara Federal para su discusión, desde el 2005. La ausencia de legislación impide la implementación de políticas públicas de salud, que garanticen a la población el control eficaz de su salud reproductiva.

El desconocimiento de las personas sobre sus derechos, demuestra que existe una total ausencia de debate sobre la cuestión de una perspectiva de salud pública. Los elevados índices de muertes como consecuencia de abortos clandestinos, presentes en todo el país, demuestran la ineficacia de las prácticas represivas con relación al aborto. Los números evidencian que en el país, el aborto inseguro varía entre la tercera y la cuarta causa de mortalidad materna. Esa realidad demuestra que el tema debe ser tratado como una cuestión de salud pública, y muestra la necesidad de una respuesta efectiva del Estado para la implementación de políticas preventivas.

Estas cuestiones, y muchas otras, son presentadas en este libro, que es un himno a la vida, la Vida de las mujeres.

Autores:

Parte I: VIDA

Leonardo Boff – teólogo

Maria José Rosado Nunes - socióloga

Marcos Segre - médico, presidente honorario de la Sociedad Brasileña de Bioética

Ennio Candotti - físico, presidente da SBPC

Parte II: SALUD

Humberto Costa – médico, ministro de salud (2003-2005)

Thomaz Rafael Gollop - médico, docente de genética médica

Zenilda Vieira Bruno – médica, ginecología y obstetricia

Carmen Lúcia Luiz – enfermera

Parte III: DERECHO

Maria Berenice Dias – abogada, Juez principal de Justicia

Daniel Sarmiento – abogado, Procurador General de la República

Roberto Arriada Lorea – abogado, juez de derecho

Miriam Ventura - abogada

Parte IV: LEY

Gilda Cabral – ONG Cfêmea

Ivan Paixão – médico, diputado federal

Jandira Feghali – médica, diputada federal