

RIBLA

**REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA**

Nº 25

¡Pero nosotras decimos!



QUITO, ECUADOR

1997



Contenido

NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>Presentación.</i> <i>Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación</i>	5
MERCEDES BRANCHER. <i>De los ojos de Agar a los ojos de Dios.</i> <i>Génesis 16,1-16</i>	11
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>Prostitutas-madres-mujeres.</i> <i>Obsesiones y profecías en 1 Re 3,16-28</i>	28
IRENE FOULKES. <i>Invisibles y desaparecidas:</i> <i>rescatar la historia de las anónimas</i>	41
MERCEDES LOPES TORRES. <i>Mujeres que se inventan salidas.</i> <i>Mateo 1,1-17</i>	52
IVONI RICHTER REIMER. <i>El poder de una protagonista.</i> <i>La oración de personas excluidas. Lucas 18,1-8</i>	59
MARIBEL PERTUZ. <i>La evangelista de la resurrección</i> <i>en el cuarto evangelio</i>	69
MARÍA CRISTINA VENTURA Y DENISSE PICHARDO. <i>Experiencia de lectura bíblica desde la perspectiva de la mujer negra</i>	77
CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>La Biblia leída por mujeres</i>	87

RECENSIONES

- Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*,
Edições Loyola, São Paulo, 1993, 224 págs..... 101

- Luise Schottroff, *Mulheres no Novo Testamento -
Exegese numa perspectiva feminista*. (trad. Ivoni Richter Reimer)
Paulinas, São Paulo 1995. 104

- Juan Luis Segundo, *El caso Mateo -
Los comienzos de la ética cristiana*. Sal Terrae,
Santander 1994, 270 págs. 106

PRESENTACIÓN

Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación

Como tierra que pide ser arada, así es la Biblia para las mujeres. Biblia, tierra difícil, con partes endurecidas, a veces pantanosas... pero con innumerables lugares fértiles que pueden ser trabajados. Descubrir la fecundidad liberadora del texto bíblico es la tarea de mujeres y varones que creen que es posible recrear las relaciones sociales de género. Hay que trabajar la Biblia como se trabaja la tierra: con ahínco, determinación, sabiduría y placer.

La lectura feminista de la Biblia es compleja. Las mujeres nos enfrentamos a un texto muy antiguo, que refleja culturas, costumbres, épocas, relaciones, lenguas y gramáticas diferentes. Nos enfrentamos además de todo, con textos patriarcales y lecturas patriarcales –androcéntricas– que se han acumulado por siglos. Por eso, la hermenéutica que asume las relaciones sociales de género como lugar privilegiado de lectura debe ser atrevida, ir más allá de los cánones tradicionales de la ciencia exegética. La hermenéutica de la sospecha ha de abarcar todas las áreas: textos, interpretaciones, tradiciones, traducciones y métodos exegéticos.

Las teorías de género son herramientas de análisis, que permiten descomponer o destejer el texto, sacando a la luz las relaciones que aparecen estructuradas en el discurso, lo que hace posible construir un nuevo texto que busca ser liberador, también en las relaciones de género. Creemos que estos son los deseos de la divinidad creadora del hombre y la mujer, a su imagen y semejanza.

1. El cuerpo como categoría hermenéutica

Por muchos siglos la importancia del cuerpo, de lo material, fue relegado. Importaba “el alma” de las personas o, en otro proceso de generalización, “la persona en la estructura sociopolítica”, en los procesos económicos. Pero constatamos en la historia, que el cuerpo ha sido el mayor espacio de opresión y apropiación de la mujer: violación, agresión, negación, abuso, manipulación, idealización –así como también lo han sido otros grupos: indígenas, negros–. Por eso mismo, el cuerpo no puede ser dejado de lado en una lectura que se pregunta por las relaciones de género.

La vida o muerte se manifiesta a través de los cuerpos. Recuperar los cuerpos concretos es parte fundamental de la afirmación de la vida concreta y sensual.

El texto es un cuerpo que se muestra y se oculta a sus lectoras/es. Aquellos y aquellas que leen, también son cuerpos vivientes que entran en diálogo y lucha con otro cuerpo: el texto. Ambos muestran sus propios tejidos: cuerpos individuales y sociales, femeninos y masculinos. En el proceso hermenéutico desde una perspectiva corporal, a veces los cuerpos se encuentran y celebran el encuentro como cuando se recoge con alegría la buena cosecha de la tierra. A veces se detestan mutuamente, por la decepción de la ausencia de los frutos o la imposición de un fruto amargo que no sirve para nada. Y, a veces, uno de los cuerpos queda con los brazos extendidos, esperando ser correspondido por el otro cuerpo... y nada.

Entender el texto como cuerpo, fruto de relaciones sociales de género, entender el proceso de interpretación también a partir de las relaciones concretas de los cuerpos, trae nuevas luces para la comprensión del discurso. El cuerpo como criterio hermenéutico, ofrece alternativas de lecturas nuevas que invitan a vivir nuevas relaciones entre mujeres y hombres: en la teología, en las iglesias, en la casa, en la cama y en la vida.

Leer la pasión y la resurrección de Jesucristo desde los cuerpos descuartizados de América Latina, exige volver la mirada hacia los cuerpos violentados de mujeres, varones, niños y niñas, y a la urgencia de la resurrección de sus cuerpos, ahora. La recreación del cuerpo como lugar de revelación de lo sagrado, significa asumir y afirmar la dinámica liberadora del gozo, del placer sin los límites de la vergüenza, de los estereotipos ni censuras opresivas.

2. Los sujetos y sus historias cotidianas en el proceso hermenéutico

Si nos aproximamos a la Biblia como tierra a ser trabajada, es preciso buscar una reaproximación de nuestras vidas cotidianas: hay partes fértiles, otras llenas de piedras, de desiertos y pantanos... pero también muy fecundas.

Una hermenéutica feminista de la liberación que articula las relaciones sociales de género, en su acercamiento al texto, descubre a las personas en sus realidades, con su subjetividad, historia, cultura, particularidad. Toda la vivencia cotidiana lee, interroga e interpreta a los textos.

No somos lectoras ni lectores imparciales; somos personas con cuerpos, color, sexo, edad; cuerpo que trabaja, que sufre y goza, un cuerpo que nos gusta o no, un cuerpo en el que los otros se deleitan con él o no.

Nos acercamos al texto con nuestras vidas que, en la mayoría de las veces, son tan comunes, banales, sin hazañas que merezcan ser contadas: los trabajos domésticos, el cuidado de los hijos e hijas, las preocupaciones por la comida, la salud y la sobrevivencia, el cansancio, la rutina, la sexualidad pasivamente aceptada. Los sueños por una vida más humana: de amor y pasión, de alegría por el nacimiento de los hijos e hijas, de una relación sexual que se goza con la pareja. Una victoria sobre la lucha, un trabajo digno, una amistad solidaria.

Las vidas e historias que nunca serán "historia", pero que son las que construyen y sustentan el tejido social, sus cambios y resistencias. Aun cuando son objeto

de los sistemas y estructuras de poder y gobierno, pueden ser lugar de obstinada y creativa resistencia, y esperanza que sobrevive a todas las masacres.

Así nos acercamos a los textos, con toda esta diversidad y riqueza de nuestras historias cotidianas, con esta aparente ausencia de cientificidad y parcialidad. Lo cotidiano forma parte de la dinámica estructuradora de los textos, de su tejido más profundo y escondido, pero que no han sido abordadas por las lecturas super estructuradas, super objetivas y super sociológicas.

Al igual que la vida, los textos también presentan y son productos de las relaciones cotidianas marcadas por mecanismos de dominación: de un sexo sobre otro, de una clase sobre otra, de una etnia sobre otra, de una generación sobre otra. Es imposible intentar reducir estas relaciones a una sola categoría o intentar jerarquizarlas. Es necesario trabajar con esta pluralidad de dimensiones y sistemas que aparecen en los textos y en nuestras vidas. Se descubre así lo visible e invisible del texto, se evidencian las múltiples crisis y diferencias que asumen rostro, voz, cuerpo... Esto es lo que construye y condiciona la historia/as; así como nuestra lectura y hermenéutica.

3. Hermenéutica de la deconstrucción y reconstrucción

¿Cómo descubrir la fecundidad de la tierra? Cuando se permite que la vida crezca y germine. Para eso, habrá que arrancar de lo sembrado lo que no ayude a la tierra a ser fecunda, lo que rompa el equilibrio, o lo que sea obstáculo a su fertilidad. Entonces será posible volver a sembrar y a trabajar para recibir el fruto de la vida.

Nos acercamos a trabajar a la Biblia, como tierra, con instrumentos que nos ayudan en esta labor. Además de los métodos exegéticos con sus límites y posibilidades, las teorías de género son fundamentales para que podamos conocer la tierra en la que trabajamos, sus fertilidades y esterilidades.

Las teorías de género desnaturalizan los papeles, las identidades, funciones y relaciones que determinada sociedad atribuye a los hombres y mujeres entendiendo que estas atribuciones son construcción social que pueden demolerse y construirse sobre otras bases y criterios. Una hermenéutica feminista de género ayudará, en el acercamiento al texto, a elaborar preguntas tales como: ¿Cómo se dan en el texto las relaciones entre los géneros? ¿Cuáles son las relaciones invisibles? ¿Cómo se han construido las identidades de las mujeres y los varones? ¿Qué atributos reciben? ¿Qué estereotipos están presentes? ¿Cuáles son las condiciones concretas de vida?

Hay que trabajar en diversos niveles, tratando de percibir las motivaciones y tentativas de normatización que pasan de cerca en los textos: lo que se narra expresa una lectura y comprensión de lo que se vive por quien lo narra; no hay que asumir lo que aparece en el texto como una realidad de vida de las mujeres. Muchas veces, los textos proyectan mujeres ideales y mujeres malditas como realidades opuestas y fijas. Textos que son aparentemente favorables a las mujeres, pueden estar sustentados por estereotipos de identidad (mujer seductora, madre sacrificada, etc).

Este es el proceso de deconstrucción. Partimos del presupuesto de que el texto está genéricamente construido, es decir, que es cautivo de intereses y relaciones asimétricas que subordinan a las mujeres y, por eso mismo, es necesario deconstruirlo.

Es preciso que este acercamiento considere las relaciones de poder y las estructuras sociales y literarias de modo dinámico para que no se caiga en una perspectiva victimizadora de las mujeres. El desafío es entender y analizar las circunstancias de poder en una determinada estructura social y literaria: el poder no es una instancia absoluta y estática, sino un conjunto de fuerzas que se mueven entre/contrasobre los diversos sujetos sociales. Las mujeres también ejercen poder, muchas veces, de resistencia y sobrevivencia, pero nunca son solamente víctimas de los hombres y estructuras. Pueden también ser copartícipes de su propia subordinación.

El análisis de las relaciones sociales de género pregunta por esta circulación del poder, entendiendo aquí la confluencia no solo de las relaciones de sexo, sino también las étnicas, de clase, culturales, generacionales, que atraviesan las diferentes parcelas de la humanidad en toda su complejidad.

Algunos textos se muestran estériles para las mujeres, textos en los que aparentemente no hay posibilidad de germinación. En la deconstrucción del texto, al abrir y limpiar la tierra, se descubren aquellos insumos que han estado allí por años, que al removerlos vemos que solo producían esterilidad para esta tierra. Hay que arrancarlos. A partir de allí, la tierra necesita recibir otros insumos, ser mezclada y removida, restaurando su equilibrio y, quien sabe, su capacidad para germinar frutos de vida. Excavando y profundizando van surgiendo historias de mujeres, cuerpos mutilados que estaban escondidos y enterrados por siglos.

En el proceso de deconstrucción se recurre a otros elementos hermenéuticos como a la intertextualidad (más datos en otros textos), intratextualidad (textos dentro del texto) y la extratextualidad (documentos extra-canónicos: por ejemplo, evangelios gnósticos).

En este trabajo de agricultoras/es no basta únicamente limpiar y conocer el texto... es necesario continuar el trabajo preguntándonos por la posibilidad de germinación. Se inicia entonces el proceso de reconstrucción que sería, ante todo, la reformulación de los paradigmas de interpretación, más aún, la novedad de paradigmas que permitan otras conclusiones del mensaje o mensajes del texto.

El hecho de reconstruir otro texto, el que por años ha sido tomado como ley o usado para distorsionar y limitar la libertad de las mujeres en su participación en la historia, coloca a la hermenéutica feminista de la liberación en una situación desafiante ante los esquemas tradicionales de la teología y de la estructura de las iglesias. En este sentido, una hermenéutica feminista es una reconstrucción de la historia y participación de las mujeres que ya no aceptan convivir como minorías, sino que se sienten dueñas de su pedazo de tierra: su cuerpo, su mente, sus decisiones, su dignidad.

Las mujeres y los hombres que leen los textos desde sus experiencias cotidianas, sus historias particulares y comunitarias desde el cruce de relaciones y caminos, asumen el compromiso de la deconstrucción y de la reconstrucción del sentido del texto de tal modo que el texto, pasa a ser lugar de humanización, de integración entre las personas. Esto no significa eliminar las ambigüedades u homogeneizar estilos y recursos de los textos... reconstruir el texto es volverlo liberador, procurando mantener alternativas de interpretación que inviabilicen cualquier tentativa de control del texto y su mensaje.

4. Una hermenéutica que cuestiona el concepto de autoridad bíblica

En la Biblia como en la tierra hay revelación de Dios... Sin embargo ni la Biblia ni la tierra son Dios. La divinidad es un misterio inescrutable. Nuestros acercamientos a la divinidad son aproximaciones humanas, mediatizadas por la cultura y por nuestra historia cotidiana. Nadie puede definir el misterio, y declarar la verdad absoluta. El texto tiene palabra de Dios pero no es la Palabra de Dios; porque la Palabra de Dios trasciende el texto escrito.

Para las mujeres es fundamental reconocer que en la Biblia hay textos que no son normativos sino meramente circunstanciales. Un texto patriarcal que justifique la discriminación de la mujer no pueden ser normativo porque es contrario al espíritu liberador del evangelio. Tampoco los aspectos opresores de la tradición cultural y de aquellos que interpretan el texto pueden proyectarse como puntos normativos del texto.

La revelación es Buena Nueva por ser concreta, dinámica y cambiante. No se limita al texto sino al posible encuentro de la Palabra de Dios en el texto con la Palabra de Dios presente en la vida cotidiana de las comunidades, mujeres, varones, niñas, niños... Palabra presente en la vida de los pueblos, en las distintas culturas y tradiciones religiosas. De allí, la importancia de discernir, en la revelación contextualizada, cuáles son los elementos particulares del contexto original del texto, y qué elementos expresan principios válidos para otros contextos.

La revelación, entonces, se manifiesta como producto del encuentro liberador entre los cuerpos del texto y los cuerpos de sus lectores y lectoras, en la recreación del texto.

La hermenéutica feminista de la liberación no es un descubrimiento o exclusividad nuestra, es también fruto de un diálogo con los movimientos feministas y de liberación del continente latinoamericano y de otros continentes. Desea ser un aporte para que la tierra de la Biblia se convierta en una Abya Yala para todos y todas, tierra enriquecida y fecunda: el humus, tierra fértil de la palabra liberadora. Tierra que ya no es lugar de esterilidad y muerte, sino donde se cosechan los nuevos frutos de la fe y de la espiritualidad.

Oímos que se dijo... ¡pero nosotras las mujeres decimos!

Este texto es fruto colectivo del Primer Encuentro Latinoamericano de Mujeres Biblistas, que se realizó en Bogotá, Colombia en febrero de 1995. Muchas mujeres contribuyeron para la organización de estas pautas hermenéuticas: Elsa Tamez, Mercedes Brancher, Ana María Rizzante Gallazzi, Nancy Cardoso Pereira, Rebeca Montemayor, Irene Foulkes, Alicia Winters, Luz Jiménez, Débora García, Violeta Rocha, Josefina Caviedes, Maribel Pertuz, Verónica Rozzotto. Este número de Ribla reúne la contribución de algunas de nosotras y de otras biblistas latinoamericanas.

Estamos en camino. Estamos aprendiendo a leer la Biblia, siendo fieles a nosotras mismas, a nuestras luchas y movimientos de liberación, en especial de mujeres de nuestras iglesias y países. Además, tenemos que luchar con las teorías y pro-

cedimientos, autoridades y límites. Los textos aquí reunidos expresan nuestros esfuerzos personales y colectivos y quieren ser parte de un diálogo para el caminar bíblico latinoamericano.

Nancy Cardoso Pereira

DE LOS OJOS DE AGAR A LOS OJOS DE DIOS

Génesis 16,1-16

El objetivo de este trabajo es hacer una lectura de Gn 16,1-16 a partir de las relaciones sociales de poder, que se desarrollan entre los diversos sujetos sociales y destacar la teología que las mujeres esclavas desarrollan a partir de su experiencia vivencial, relacionando la religión de El y la de Yavé. Y me propongo hacer una lectura que intenta incorporar la contribución de los diversos paradigmas, de tal manera que se pueda captar la trama de las relaciones sociales que se desarrollan sobre el eje de las relaciones entre etnia, raza, clase, o sexo.

The objective of this piece is to make a reading of Gen 16,1-16 based on the social relations of power which develop among various social subjects and to highlight the theology which slave women develop based on their live experience in relation to the religion of El and to that of Yahveh. I propose to make a reading which tries to incorporate the contribution of the various padigms in such a way that it might capture the web of social relations which develop along the axes of relations among persons of different ethnic group / race, class and sex.

Introducción

El presente ensayo tiene su origen en mi disertación de maestría sobre Génesis 16,1-16¹ y brota de dos vertientes. Una es el desafío que provocan las interpretaciones en torno a Gn 16. El texto se lee como pelea entre mujeres. Mi pregunta es ¿será posible hacer una lectura diferente del texto? La otra viene del camino hecho con un grupo de negros, en la búsqueda de una metodología de lectura bíblica, a partir de sus culturas. Esto me desafió a buscar una reflexión más profunda sobre la teología que Agar hace en Gn 16 con Dios *El* y Yavé.

Trabajo a partir de la concepción de que “*el género es relacional, ya sea como categoría analítica o como proceso social; el concepto de relaciones de género debe ser capaz de captar la trama de las relaciones, así como las transformaciones históricamente sufridas a través de los más distintos procesos sociales.*”²

¹ BRANCHER, Mercedes. *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus - Gênesis 16,1-16*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995. 152 p.

² SAFFIOTTI, Heleieth. “Rearticulando gênero e classe social”. In: *Uma questão de gênero*. Editora Rosa dos Tempos / Fundação Chagas, Rio de Janeiro / São Paulo, 1992. p. 183-215.

1. Visiones latinoamericanas de Gn 16,1-16

Comienzo este trabajo registrando un texto da la literatura brasileña, del poeta Castro Alves “El navío negrero”, fechado en 1868, que se refiere a la suerte de Agar e Ismael.

“Hombres simples, fuertes, bravos...
 hoy míseros esclavos
 sin aire, sin luz, sin razón...
 son mujeres desgraciadas
 como Agar lo fue también,
 que sedientas, alicaídas,
 de lejos... bien lejos vienen...
 trayendo con tibios pasos,
 en el alma lágrimas y hiel.
 Como Agar, sufriendo tanto
 que ni la leche del llanto
 tiene que dar para Ismael.”³

Revisando la literatura publicada en torno a Gn 16, en estos últimos diez años (1984 a 1994), en América Latina y el Caribe, encontramos dos tendencias básicas que atraviesan los textos. Una lee el texto entendiendo que el conflicto central está en la confrontación entre las dos mujeres. La otra ve, como conflicto básico, la confrontación entre patrona y esclava.

La opción de leer el texto a partir de la esclava, hizo posible traer a la luz el protagonismo de Agar, mientras lo común de las reflexiones, encontradas anteriormente, destacaban a los personajes de Abraham y Sara como figuras centrales del texto. Se constata un desplazamiento del lugar convencional de la lectura bíblica. Éste libera el texto del esquema tradicional de los patriarcas.

Quiero destacar algunos aspectos relevantes que aparecen en ensayos exegéticos: uno de Elsa Tamez, titulado “La mujer que complicó la historia de la salvación”⁴ y otro de Milton Schwantes “Interpretación de Gn 12-25, en el contexto de la elaboración de una hermenéutica del Pentateuco”⁵, publicados en 1984.

1.1. Visiones diferentes

Para Elsa Tamez el conflicto central del texto de Gn 16 está en la confrontación entre dos mujeres: “*Leer la Biblia desde una perspectiva feminista y tercermundista incluye también el aceptar poner en confrontación a dos mujeres... Nuestra intención es leer la historia en su estado actual, desde la perspectiva de la esclava.*”⁶

³ ALVES, Castro. “O navio negreiro - tragédia do mar”. In: *Obra completa*. 2ª edición, Editora Companhia José Aguillar, São Paulo, 1996. p. 248-249.

⁴ TAMEZ, Elsa. “La mujer que complicó la historia de la salvación”. In: Media Development. London, 1984. n. 2, p. 28-33; trad. In: *Estudios Bíblicos*. Petrópolis, 1985. n. 7, p. 56-72.

⁵ SCHWANTES, Milton. “Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco”. In: *Estudios Bíblicos*, 1984. n. 1, p. 31-49; también In: *A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Editora Vozes / Editora Sinodal, Petrópolis / São Leopoldo, 1986. p. 25-28; traducción al español: *La familia de Sara y Abraham*. Acción Ecueménica / Luteranos Unidos en Comunicación, Caracas, 1993. p. 23-26.66-71.

⁶ TAMEZ, Elsa. *La mujer...* p. 29-30.

Elsa Tamez, entiende la confrontación entre Sara y Agar más como una lucha de mujeres para garantizar el *status* de esposa y patrona, dentro de la sociedad patriarcal. En su análisis intenta mostrar que Sara no aceptaba su condición de mujer estéril. Y la solución que buscó fue apelar a la legislación y a las costumbres de su época, que permitían a la patrona entregar su esclava al marido para conseguir un hijo. En la región mesopotámica era común esta práctica para garantizar la descendencia. Elsa entiende, también, que el conflicto nace cuando Agar rompe con las leyes y quiere tener los mismos derechos que la patrona, porque está embarazada del patriarca. “*Sara ve amenazados sus derechos de esposa y patrona. Prefiere conservar su status de señora antes que conservar el hijo de Abraham.*”⁷ Sara se siente amenazada en su papel de esposa y patrona, por eso reacciona contra Agar con violencia, y Agar huye.

Milton Schwantes muestra que Gn 16 es un texto que tiene dentro de sí, dos propuestas sociales divergentes. Una es más antigua y cuenta la historia de rebeldía y emancipación de una esclava (v. 1b-2.4-8.11-14). Y otra, más reciente, construida por los añadidos (v.1a.3.9-10.15-16), niega y se sobrepone a la primera. En la memoria de las esclavas, Agar absorbía el interés. Con los añadidos, toda la atención está dirigida hacia Abraham y descaracteriza la emancipación de las esclavas. El autor propone que se haga una lectura de las dos propuestas diferenciándolas. Milton afirma que el eje central del texto es: “*su asunto evidentemente es Agar en su conflicto con Sara. En el núcleo de esta antigua historia está la contradicción entre una esclava y su patrona.*”⁸ El autor muestra que Agar, además de ser mujer, es esclava. Y Sara, además de ser mujer estéril, es patrona. A partir del referencial de patrona, Sara se siente con el derecho de aprovechar la fuerza de trabajo de la esclava y también hace uso de su útero para conseguir un hijo para ella.

Revisando los escritos sobre Gn 16 de esta década, se percibe el ejercicio de una lectura polarizada en torno a las figuras de Agar y Sara. Esto favorece para que nadie cuestione el papel de Abraham ni investigue, cómo ocurren las relaciones sociales entre los diversos sujetos sociales, presentes en el episodio del texto. Por eso Abraham, en todos los escritos, parece ser el personaje que no tiene nada que ver con toda esta historia. Se lo presenta como alguien que está por encima y fuera de toda esta confusión. ¿Será realmente eso? ¿Será que a las mujeres nos ayuda leer el texto en esta perspectiva?

1.2. La fuga de Agar

El horizonte de la fuga se interpreta de manera distinta. Milton Schwantes analiza la fuga de Agar como un acto consciente y con un objetivo claro: retornar a su tierra. Y en el camino, el mensajero de Dios va a su encuentro. “*Nada indica que estuviese desesperada. Por el contrario, se encontraba junto a lo más preciado que existe en la región, una fuente de agua. Por lo tanto, la fuga de Agar es un acto liberador, práctica emancipadora.*”⁹ El autor consigue encontrar esperanza en esta memoria. Hace visible la situación de Agar más en la perspectiva de emancipación que en la de ausencia de alternativas.

⁷ TAMEZ, Elsa. *La mujer...* p. 31.

⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁹ SCHWANTES, Milton. *Interpretação de...* p. 46.

Elsa Tamez entiende que Agar rechaza la esclavitud, sin embargo, no hace nada por conquistar a su patrona, pues se somete a ella. “*La rebeldía de Agar se da a tal extremo que prefiere morir en el desierto. A Agar le quedaron dos alternativas: someterse a Sara, soportar sus golpes y humillaciones, o morir en el desierto. Agar elige la segunda. Huye.*”¹⁰ Elsa ve la situación de Agar como sin perspectiva y bastante dramática. Denunciar y desenmascarar las situaciones de opresión y explotación es necesario, pero es preciso destacar los aspectos de resistencia y conquista de espacios por parte de las víctimas y revelar cómo éstas van logrando cambios sociales. ¿Sería que en la memoria de las esclavas el desierto era lugar de muerte o espacio de libertad? ¿Por qué las mujeres tenemos dificultad de reconocer, en las actitudes de rebeldía e insumisión, el derecho de emancipación y liberación?

1.3. El poder, visto de otro modo

Milton Schwantes destaca en sus escritos que la situación de la patrona determina la vida de la sierva. Ésta usa a la sierva para obtener un hijo. Agar, además de esclava, se siente usada como “reproductora” para su patrona. Por lo tanto, la esclava debe concebir para sus dueños. Sara y Abraham son estos dueños. El v. 3 expresa en terminología jurídica que Agar fue dada “legalmente” por mujer a Abraham. En su lectura, el autor afirma que “*Sara y Abraham se entienden muy bien. Entre ellos no hay desacuerdo y ningún mal entendido. Sus intereses se hermanan contra Agar; con todo, el embarazo crea un hecho nuevo. Evidencia que los señores dependen de la esclava. Agar descubre su importancia.... Y levanta su rostro. Enfrenta el mundo. Se hace gente. Quiere ser sujeto del niño que trae consigo. Aparece la rebeldía. Hace poco caso a la patrona. La desprecia (v. 4). Agar fue castigada por no someterse a los dictámenes y caprichos de sus dueños.*”¹¹

Sin embargo el v. 5 parece indicar que la situación entre Sara y Abraham no está tan tranquila. ¡Hay conflictos! Sara enfrenta a Abraham para discutir el problema que la esclava ha creado dentro de la casa. Este problema es también social, porque las mujeres están sufriendo en la casa las consecuencias de los papeles sociales atribuidos a ellas por el sistema patriarcal, que es el de procrear.

Claus Westermann¹² afirma, que el v. 5 muestra, por un lado que el padre en la familia patriarcal es también juez. Él resuelve los problemas familiares. Por otro lado, un conflicto familiar puede transformarse en un proceso legal. Entiende que la forma del lenguaje usada por Sara: “Juzgará Yavé entre yo y tú” (v. 5), proviene del mundo del proceso (cfr. Gn 31,53; Ex 5,21; 1 Sm 24,12-15). Esta información refuerza la idea del conflicto entre Abraham y Sara.

La lectura dialéctica tiene su especial contribución para lograr una hermenéutica liberadora, pero al mismo tiempo tiene el límite de no percibir la pluralidad de las relaciones sociales que se desarrollan en lo cotidiano de la vida personal, familiar y social. El texto de Gn 16 es trabajado por el conflicto entre Agar y Sara. La visión de poder que el método nos posibilita viene de la dialéctica, esto es, opone

¹⁰ TAMEZ, Elsa. *La mujer...* p. 31.

¹¹ SCHWANTES, Milton. “Hagar se emancipa”. In: *Dize que és minha irmã - Meditações sobre alguns temas de Gênesis 12-25*. Centro de Estudos Bíblicos, Belo Horizonte, s. f., p. 17-18.

¹² WESTERMANN, Claus. *Genesis 12-36. A commentary*. Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1985. p. 240-241.

opresor y oprimido. Es una visión crítica, sin embargo polarizada, que dificulta un análisis del poder como algo que sólo funciona en cadena. Siempre hay juego de poderes diferenciados. Michel Foucault nos dice que el poder no es un instrumento de dominación de un individuo, grupo o clase social sobre otros, y no es un bien divisible entre los que lo tienen y los que son subyugados por él. “*El poder debe ser analizado como algo que circula, o mejor, como algo que sólo funciona en cadena*”.¹³ Lo que da a entender que hay un juego de poderes diferenciados entre Abraham, Sara y Agar. El desafío es analizar las relaciones sociales que allí aparecen.

Elsa Tamez¹⁴ entiende que el conflicto entre las dos mujeres, Sara y Agar, se da por la búsqueda de *status* de esposa del patriarca. Esta es una posibilidad de leer el texto. ¿Será que este tipo de lectura ayuda a garantizar el rescate del proyecto emancipador de las mujeres esclavas? ¿Será que el conflicto básico es aun lucha de mujeres por el status social, o son poderes diferenciados que se enfrentan? Individualizar el problema puede limitar la reflexión de que, nosotras las mujeres, también somos responsables por la construcción o sustentación de un sistema social. Retirar el problema del ámbito de las relaciones sociales les quita a las mujeres la posibilidad de reacción y resistencia de las mismas, mediante las estructuras de poder. ¿Cómo percibir los diversos y numerosos procedimientos de poder presentes, en la práctica, en las sociedades modernas?

Silvia Generali da Costa dice que “*las relaciones sociales entre hombres y mujeres en la sociedad patriarcal no son relaciones igualitarias y mucho menos favorables a las mujeres. Por eso, el concepto de poder es decisivo para comprender el patriarcado. El poder no es un objeto natural que existe por sí, sino es una práctica social y, por consiguiente, construida históricamente.*”¹⁵

Por lo tanto, concluyo afirmando que no basta identificar la presencia de las mujeres en episodios bíblicos. Eso no significa que ellas tengan acceso al poder. Se hace necesario un análisis más profundo de las relaciones de poder en el conjunto social de las relaciones. La participación siempre debe ser calificada para visibilizar accesos diferenciados a las relaciones de poder.

1.4. Experiencias de Dios

La experiencia liberadora del éxodo es el referencial paradigmático que Elsa Tamez y Milton Schwantes usan para leer Gn 16. Por un lado, leer los textos bíblicos con la clave del éxodo es muy importante, porque ayuda a rescatar la visión de un Dios comprometido con los pobres, de un Dios humano que escucha los gritos, ve el sufrimiento y camina junto con su pueblo, que se organiza y lucha por su liberación. Por otro lado, al acentuar en demasía el éxodo, se corre el peligro de limitar el florecimiento de las otras experiencias teológicas diferentes, presentes en un mismo texto. Entiendo que el desafío a la diferencia está presente dentro del propio texto de Gn 16.

¹³ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1992. 10ª edición, p. 182.

¹⁴ TAMEZ, Elsa. *La mujer...* p. 31.

¹⁵ COSTA, Silvia Generali da. *Assédio sexual - Uma versão brasileira*. Editora Artes e Ofícios, Porto Alegre, 1995. p. 33.

Con estas observaciones entro en los próximos capítulos y, a la luz de la exégesis de Gn 16,1-16, pretendo elaborar los contenidos.

2. Para entrar en Génesis 16

El libro del Génesis se sitúa dentro del gran conjunto del Pentateuco. La composición de este conjunto literario, en el antiguo Israel, fue producida dentro de una cultura patriarcal.¹⁶ Hay una valoración de las mujeres. Sin embargo, su valor según Alice Laffey,¹⁷ estaba ligado a ciertas funciones y tareas sociales. A las mujeres que aparecen en los textos bíblicos casi siempre se las identifica por medio de los hombres que son sus padres, maridos, hijos, y, algunas veces, hermanos.

La mujer estéril, en la cultura antigua de Israel, era considerada una desventurada social y una víctima del desagrado de Dios.

La sociedad israelita, además de garantizar la supremacía del hombre sobre la mujer, legitimaba otros privilegios en el pueblo, como el de los libres sobre los esclavos (Ex 11,5; Lv 19,20; 25,44-46), el de los israelitas sobre los extranjeros (Ex 12;43-45).

Con estas breves referencias sobre la estructura social que envolvió la producción del Pentateuco, vamos a mirar el camino de la investigación de esa producción literaria.

2.1. Génesis 16 en medio de otras perícopas

2.1.1. A partir del siglo XVII se afirma que el Pentateuco es una compilación post-exílica de cuatro documentos: yavista, eloísta, deuteronomio y escrito sacerdotal. Con el avance de las investigaciones, ya al inicio del siglo XX se postulan las pequeñas historias como vitales para entender el Pentateuco,¹⁸ y a partir de 1930, Gerhard von Rad¹⁹ presenta una posible propuesta de composición del Pentateuco a partir de bloques temáticos, como Creación, Patriarcas, Éxodo, desierto, Sinaí, Deuteronomio. A partir de esta hipótesis fue elaborada la propuesta que afirma que el Pentateuco está constituido por pequeños bloques, que son conjuntos de perícopas.²⁰

¹⁶ El concepto de patriarcado es muy polémico. Existen varias corrientes en discusión. No hay un consenso. He leído varias autoras como: Joan Scott. *Género: Una categoría útil para análisis histórica*; Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*; Sílvia Generali da Costa. *Assédio sexual*; Alice L. Laffey. *Introdução ao Antigo Testamento, perspectiva feminista*. Para acompañarme en este trabajo he optado por el concepto de Gerda Lerner. *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica, Barcelona, 1990. p. 310-345. - Cómo la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños en la familia, el patriarcado es ampliado hacia el interior de la sociedad en general. Eso significa que los hombres detentan el poder en todas las instituciones más importantes de la sociedad y se dificulta el acceso al poder a las mujeres. Sin embargo, esto no significa que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o sean privadas por completo de derechos, influencias y recursos. El desafío en la historia de las mujeres es rastrear con mayor precisión las formas y los modos diferentes en que el patriarcado aparece históricamente, y los cambios estructurales que fueron ocurriendo ante las presiones femeninas.

¹⁷ LAFFEY, Alice. *Introdução ao Antigo Testamento - perspectiva feminista*. Editora Paulus, São Paulo, 1994. p. 17-23.

¹⁸ Vea GUNKEL, Hermann. *Genesis*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 8ª edición, 1969 (¡la primera edición es de 1901!).

¹⁹ RAD, Gerhard von. "El problema morfogenético del hexateuco". In: *Estudios sobre el Antigo Testamento*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982. p. 11-40.

²⁰ Entendemos perícopa como una pequeña unidad literaria, completa y autónoma en sí. Las pequeñas unidades literarias no son las expresiones típicas de las grandes instituciones, como el Estado o el templo. Ellas son unidades literarias que vienen de los pequeños organismos sociales, de las micro-estructuras, como la familia, el clan en el antiguo Israel. La perícopa es una memoria popular.

2.1.2. Gn 16 es una perícopa que está situada en el conjunto del bloque de Gn 12-25. Este bloque se define básicamente por tratar de genealogías, itinerarios, promesas y narraciones. La genealogía pertenecería a la esfera de las tradiciones de las mujeres, sin embargo, hay una apropiación de la tradición por el hombre, lo cual se debe a la monopolización patriarcal. Los itinerarios son hilos conductores para las escenas de los capítulos y privilegian la óptica masculina. Las promesas ocupan un espacio privilegiado en el discurso divino, y significativo en el conjunto literario. Ellas tienen dos contenidos básicos: descendencia y tierra fértil. En el reinado de Israel los hombres formularon las promesas de descendencia y tierra. En especial después de 722, con la anexión de Samaria a una provincia asiria, tierra y pueblo se volvieron temas centrales (Os 2,1-3).

Las promesas, genealogías e itinerarios apenas llenan los espacios entre los episodios. Las narraciones que cuentan episodios, son las que absorben la mayor parte del bloque de Gn 12-25 y es lo más importante que hay en este conjunto literario. Ellas se remontan a recuerdos antiguos. “*Se pueden distinguir dos temáticas en las historias: en una, los hombres están en el centro (cap. 13; 14; 15; 18-19), en otras, están las mujeres y sus hijos (12,10-20; 16; [18]; 20; 21; 22; 23; 24). Vemos que las mujeres son bastante tematizadas en todo el bloque de 12-25.*”²¹

Sabemos que la última redacción de Gn 12-25 se produjo dentro de una cultura patriarcal. Y esta, muchas veces, cambia el sentido de la narrativa, como en Gn 16. Esto levanta un desafío a la interpretación: ¿Cómo hacer una lectura que ayude a abrir el texto? “Interpretar no es sólo releer lo que está escrito. Al interpretar también necesito evaluar la trayectoria social recorrida por los textos. Una lectura que reproduce el texto final tiende a nivelar y a perder la postura dialéctica...La exégesis no sólo relea los sentidos, igualmente escudriña la historia; se da la dinámica entre sentidos e historias.”²²

Por lo tanto, se siente la necesidad de rescatar las narrativas, situándolas dentro de su trayectoria social, y de posibilitar que su palabra pueda pronunciarse.

2.2. Contexto literario

2.2.1. La unidad de Gn 16,1-16 se sitúa entre los capítulos 15 y 17 que componen una subunidad dentro del bloque literario más amplio que envuelve los capítulos 15-25. Los capítulos 15-17 están centralizados en torno a la persona de Abraham y tienen dos preocupaciones básicas: descendencia y tierra. En cuanto a eso, el capítulo 16 destaca un episodio familiar-patriarcal y una reflexión teológica, hecha por mujer y a partir de la vida cotidiana. La relación del capítulo 16 con los capítulos 15 y 17 está en la descendencia (v. 10). En Gn 16, la promesa (v. 11-12) se dirige a una mujer, mientras en los capítulos 15 y 17, el anuncio está dirigido al hombre.

En el capítulo 21,8-21, encontramos una narrativa paralela al capítulo 16. En las dos narrativas, las mujeres ocupan el espacio central en la unidad. Se relacionan por tener memorias de esclavas egipcias, pero las temáticas en discusión son distintas y de períodos históricos diferentes. Podemos decir que son perícopas paralelas, pero autónomas e independientes entre sí.

²¹ SCHWANTES, Milton. *A família de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Editora Vozes / Editora Sinodal, Petrópolis / São Leopoldo, 1986. p. 36.

²² *Ibidem*, p. 38.

2.2.2. Gn 16 se caracteriza por el género narrativo. Forma una unidad cohesionada. Usa un lenguaje con frases simples. La narración tiene un carácter popular, pues sus personajes vienen del día a día.

2.3. Traducción literal de Génesis 16,1-16

1 Y Saray, la mujer de Abraham, no parió para él. Y ella tenía una esclava egipcia llamada Agar. 2 Y dijo Saray a Abraham: "He aquí, Yavé me cerró de parir. Entra hacia mi esclava, tal vez seré construida a partir de ella." Y Abraham oyó a la voz de Saray.. 3 Y Saray, la mujer de Abraham, tomó Agar, su esclava, después de diez años de morar Abraham en la tierra de Canaán, y la dio por mujer a Abraham, su hombre. 4 Y entró hacia Agar y quedó embarazada. Y vio que estaba embarazada y disminuyó su señora en sus ojos. 5 Dijo Saray para Abraham: "Mi violencia contra ti. Yo di mi esclava en tu seno y vio que estaba embarazada. Y quedé disminuida en los ojos de ella. Juzgará Yavé entre mi y tú." 6 Dijo Abraham a Saray: "Miratu esclava, en tus manos. Haz con ella lo que te parezca bien en tus ojos." Y Saray la maltrató. Y huyó de la cara de ella. 7 Y la encontró el mensajero de Yavé junto a la fuente de las aguas en el desierto, junto a la fuente en el camino del Sur. 8 Y dijo: "Agar, esclava de Saray, ¿de dónde entraste y para dónde irás?" Y respondió: "De la cara de Saray, mi señora, yo huyendo." 9 Le dijo el mensajero de Yavé: "Vuelve a tu señora y cúrvate debajo de las manos de ella." 10 Le dijo el mensajero de Yavé: "Multiplicaré mucho tu descendencia y será una multitud incontable." 11 Le dijo el mensajero de Yavé: "Hete embarazada y parirás hijo y le llamarás su nombre Ismael, pues oyó Yavé tu aflicción, 12 y él será asno salvaje de hombre. La mano de él contra todos y la mano de todos contra él; y contra las caras de todos los parientes de él habitará. 13 Y llamó el nombre de Yavé, lo que hablaba para ella: "Tú, El (Dios) que me ve." Pues, dijo ella: "Ciertamente, he visto aquí después que él me vio." 14 Por eso llamó el pozo de: "Viviente que me ve." Esto entre Cades y Bered.

15 Y Agar parió un hijo para Abraham y Abraham llamó el nombre de su hijo que Agar parió, de Ismael. 16 Y Abraham tenía 86 años, cuando Agar parió Ismael para él.

2.4. Varias etapas literarias

La contribución de Milton Schwantes²³ nos ayuda a abrir el texto y revelar los conflictos dentro del propio texto. El hecho de destacar una narrativa básica que compone la perícopa nos hace percibir el conflicto de las dos perspectivas que se contraponen. De esta manera posibilita visibilizar mejor el conflicto entre la perspectiva de la memoria de las mujeres esclavas y la captación de la unidad en la perspectiva patriarcal androcéntrica. Y el núcleo de esta historia antigua está en la contradicción entre una esclava y su patrona. El conflicto se desarrolla en el contexto del patriarcalismo y de su poligamia. El escenario inicial está tomado por la importancia que ocupa el hijo en la vida de la mujer en esta sociedad (v.1a).

²³ SCHWANTES, Milton. *A familia de Sara e Abraão - Texto e contexto de Gênesis 12-25*. Editora Vozes / Editora Sinodal, Petrópolis / São Leopoldo, 1986. p. 25.

En Gn 16,1-16 encontramos la narrativa básica en los vv. 1b-2.4-8.11.13-14. Una mujer esclava es el centro del episodio. La historia se desarrolla en torno a ella. Esta es una perspectiva de la perícopa. Los añadidos que componen la otra perspectiva podemos encontrarlos en los vv. 1a.3.9.15-16. Esta redacción está marcada por la mano de los hombres. Los añadidos posteriores van dando otro rumbo a la narrativa y cambian totalmente la perspectiva. Agar prácticamente deja de ser el centro de atención. Y el texto circula en torno a Abraham. Se percibe que esta es una añadidura, hecha en una época posterior. Abraham se apropia del hijo de la esclava Agar, que era para Sara (v.2). También da nombre al hijo, Ismael, cuando este derecho le fue dado a Agar (v.11).

Observando los v.10 y 12 se percibe que hay una preocupación con el número de personas. Hay una necesidad de multiplicar gente para organizar tribus. Claus Westermann²⁴ afirma que el v.12 es un dicho tribal que nace con el surgimiento de las tribus, por lo tanto, va hasta el período patriarcal. ¿Estaría el texto apuntando para la época de invasión asiria?

Resumiendo, podemos decir que tenemos en el cap. 16 tres etapas literarias: la primera se encuentra en los v.1b-2.4-8.11.13-14, la segunda en los v.1a.3.9.15-16, y la tercera en los v.10.12.

2.5. Lugar histórico - social

2.5.1. De la narrativa antigua

Podemos situar la narrativa básica (v.1b-2.4-8.11.13-14) en torno al siglo X. Suponemos que allí ya se dio una primera redacción del episodio de Agar. Es lo que la investigación en torno al Pentateuco presupone.

En esta narrativa, tenemos elementos de tiempos remotos como: la mujer que no tiene hijos puede ofrecer su esclava al marido para tenerlos (v.1-2). En el v.13 Agar llama Yavé de "El", nombre muy antiguo para denominar a Dios en las culturas semitas más remotas. En el v.14 encontramos el pozo ligado a la divinidad y el pozo recuerda la vida.

El cap. 16 trae tales elementos antiguos que pueden alcanzar los tiempos de Sara y Abraham. La memoria que está en la base es antigua. Con todo, el texto en su conjunto, nos posibilita afirmar que corresponde a tiempos más recientes.

2.5.1.1. La vida social transcurre junto al pozo. El pozo es un espacio político significativo. Allí ocurren y se deciden muchas cosas, desde cuestiones familiares hasta las decisiones políticas de control de este espacio. La economía de los semi-nómadas depende de los pastizales y del agua para sus cabritos y ovejas de las que obtenía leche, carne, ropas y otros bienes. Esta era una economía autosuficiente. Por lo tanto, el pozo era importante para esta economía.

2.5.1.2. La base de la estructura social de la categoría pastoril es la familia. El hijo ocupaba un lugar muy importante en la vida de la mujer. La necesidad provenía de las condiciones sociales vividas por los clanes semi-nómadas. Las investiga-

²⁴ WESTERMANN, Claus. *Genesis 12-36. A commentary*. Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1985. p. 246.

ciones²⁵ informan que son diversas las causas que provocaban la necesidad del hijo en el antiguo Israel, tales como: enfermedades endémicas, pestes, guerras, hambre, complicaciones de parto. En estas sociedades antiguas, la necesidad constante era recuperar las pérdidas poblacionales.

Además de la reproducción, la mujer ocupaba un papel importante en la economía de la leche y del cereal. El clan dependía de la mujer para multiplicarse y crecer económicamente. Era necesario garantizar un equilibrio entre la producción y la reproducción. Esto indica que las mujeres ocupaban un espacio significativo en las sociedades que tenían como base social el clan familiar. Y a su vez tenían una considerable porción de poder dentro del clan familiar. La economía de la leche pasaba por ellas.

2.5.1.3. La religión de los patriarcas tiene características propias que no permiten identificarla con la religión que llegó a prevalecer en Israel. Los propios textos bíblicos muestran esta diferencia. En un texto bastante antiguo, Ex 3, Moisés tiene que preguntar por el nombre de quien se le está manifestando (v. 13-14). De ahí deducimos que la citación de Yavé en Gn 16 es una inclusión posterior. Las funciones sacerdotales en la religión de los patriarcas son asumidas por los miembros de la familia: por el patriarca (Gn 17,23; 18,22-23; 21,4), por mujeres (Ex 4,24-26).

2.5.2. *De los añadidos (en tiempos asirios)*

El énfasis en la multiplicación de la descendencia que aparece en el v. 10, apunta hacia una necesidad de gente para la vida agrícola sedentaria. Asumimos que los v. 10.12 son añadidos del tiempo de los asirios (732 y 722). Gran parte de la población de Judá, en 701, fue deportada. Manasés derramó mucha sangre inocente (2 R 21,16). ¡El pueblo estaba destrozado!

Aceptamos que los v. 10.12 incluyen dentro del texto, una memoria del pueblo que vivió la devastación. Esta tradición la podemos situar en tiempos del dominio asirio en Palestina, en el siglo VII y VIII. En este tiempo surge la necesidad de repoblar Palestina por causa de la devastación provocada por la invasión asiria. Por lo tanto, la necesidad de multiplicar gente, es para poblar la tierra y reconstruir los clanes. La mediación del futuro no es, por lo tanto, la nación y sus reyes, sino la terquedad popular que insiste en la dimensión familiar y de descendencia incontable (v. 10).

Es en este contexto que surge el cap. 15 de Génesis y entendemos que el v. 10.12 del cap. 16 también pertenecen a esta época. Los v. 10 y 12 son vistos desde la perspectiva judaíta. Judá está deseando fuerza a Ismael, un vecino de él. ¡En eso hay respeto a otra etnia!

2.5.3. *De los añadidos (post-exílicos)*

Los v. 1a.3.9.15-16 son añadidos post-exílicos que buscan reconstruir las familias y los clanes a partir de sus antepasados.²⁶ Esta tradición se sitúa en torno del siglo VI-V.

²⁵ MEYERS, Carol L. "As raízes da restrição - As mulheres no Antigo Israel". In: *Estudos Bíblicos*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988, n. 20, p. 9-25.

²⁶ KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. Edições Paulinas, São Paulo, 1988. p. 31-38.

Sabemos que a través de la genealogía se expresa la trayectoria y autocomprensión de todo un pueblo. El término hebreo (*'am*) “pueblo” también significa “pariente”. El “pueblo” son las personas, los “parientes” que pertenecen a la misma descendencia. Las genealogías tienen su verdadero origen en la memoria de las familias. “*La genealogía no sólo conecta la persona a un grupo familiar, a padre, madre, hermanos y hermanas. La vincula, a través de una familia concreta, a todo un conjunto mayor. En el caso de Moisés, a los levitas; Jesús, a su pueblo (Mt 1), a la propia humanidad (Lc 3). La genealogía sitúa tanto la identidad de la persona como la del pueblo.*”²⁷

Estos añadidos (v. 1a.3.15-16) demuestran claramente esta preocupación de dar una identidad clánica al hijo, a la descendencia de Agar. Con todo, la perspectiva de esa identidad es patrilínea.

Por lo tanto, la trayectoria literaria de nuestra perícopa está compuesta de tres fases. La narrativa básica está en torno al siglo X, las adiciones de los siglos VIII a VII y los añadidos en el post-exilio.

2.6. Memoria de esclavos

Arriba pudimos identificar la trayectoria literaria de nuestra historia, mostrando que la perícopa fue compuesta en tres fases. Su inicio fundante está en la historia de lucha de Agar. Y esta historia debió haber tenido su nacimiento en el mundo oral. Creo que todavía podemos identificar el contexto y el espacio en que la historia de Agar, a nivel oral, se creó y transmitió.

La base de Gn 16 es una memoria popular que tiene su origen entre las mujeres esclavas. El meollo de esta historia antigua era el conflicto que las esclavas vivían en las familias. El texto nos apunta hacia el espacio de la fuente y del pozo (v. 7-8.14) como un posible lugar donde se conservaron las memorias. Los v. 13-14 muestran que el pozo era un espacio donde las esclavas celebraban su experiencia de fe. Expresaban su manera de comunicarse con su divinidad. Se entiende que este espacio fue fundamental para que las esclavas pudieran guardar sus memorias de resistencia y lucha por la dignidad y emancipación.

Junto al espacio del agua ocurrían muchas reuniones. Reuniones de los más diversos grupos sociales como: de los pastores y las pastoras (Gn 29; Ex 2,16), de las mujeres (Gn 16; 21), de los jóvenes, para concertar citas amorosas (Gn 24; Ex 2,16; Ct 4,12-15; Pr 5,15-18). También se hacían celebraciones y fiesta alrededor del pozo (Nm 21,17; Gn 16,13-14; 26,33; Jc 5,11). Y no podían faltar las peleas y las guerras por este espacio tan importante y significativo (2 R 3,19; Gn 21,25; Gn 16,7-8.14; 21,17-19; 24,11.13.16-20; 26,15-33; 29,9-10; Ex 2,16; 1 S 9,11).

Para ampliar la comprensión del pozo me valgo del ejemplo de Michelle Perrot, cuando explica el significado del espacio de lavadero para las mujeres francesas, en 1848: “*El lavadero es para ellas mucho más que un lugar funcional, donde se lava ropa: es un centro de encuentro, donde se truecan las novedades del barrio, las buenas direcciones, recetas y remedios, informaciones de todos los tipos... Los lavaderos son también una sociedad abierta de asistencia mutua: si una mujer está*

²⁷ SCHWANTES, Milton. *Projetos de esperança - meditações sobre Gn 1-11*. Editora Vozes / Editora Sinodal / Programa de Assessoria Pastoral, Petrópolis / São Leopoldo / São Paulo, 1989. p. 90.

en un 'atascadero', la acogen, hacen una colecta para ella. La mujer abandonada por su hombre merece en el lavadero una simpatía especial. Un niño abandonado por cierto ahí encuentra una madre. Por fin, en el lavadero se esbozan formas de organización originales como cooperativas, asociaciones."²⁸

Ciertamente no fue muy diferente entre las mujeres del antiguo Israel, alrededor del pozo y de la fuente. En Gn 16,7-8 se muestra que, junto a la fuente, Agar comienza a hablar. Ella tiene palabra propia y consciencia de su realidad social. Sabemos que allí las mujeres podían hacer sus reuniones y compartir sus experiencias cotidianas, al buscar agua o cuando daban de beber a los rebaños.

3. El pozo del viviente que me ve

Tengo la intención de desarrollar una interpretación sobre algunos aspectos destacados en los dos primeros capítulos de este artículo. Retomo la dimensión relacional de los sujetos sociales y profundizo la teología de Yavé y "El".

3.1. Relaciones sociales de poder

Heleieth Saffioti afirma: "*Concebir género como una relación entre sujetos históricamente ubicados es fundamental para enmarcar el campo de batalla e identificar el adversario... La meta por atacar pasa a ser, en una concepción relacional, el patrón dominante de relación de género. A diferencia de lo que con frecuencia se piensa, el género no regula solamente las relaciones entre hombres y mujeres, sino normaliza también relaciones hombre —hombre y mujer— mujer.*"²⁹

3.1.1. Relaciones de poder entre mujeres y hombres

Las relaciones de poder entre Agar y Abraham son distintas. Agar es mujer, esclava de mujer y extranjera (v. 1). Socialmente, la importancia de la mujer está en su contribución reproductora de la vida humana. Su papel social junto a los grupos clánicos se hace relevante para garantizar el equilibrio entre la producción y la reproducción. Abraham es patriarca, por lo tanto, autoridad máxima dentro del clan. En la estructura patriarcal la supremacía masculina es indiscutible. El poder de Agar, en relación a Abraham, se sitúa en el nivel de la reproducción. Su útero es fértil (v. 4). La estructura social necesita del hijo para garantizar la descendencia y la mano de obra para el trabajo. El poder de Agar está en controlar su capacidad reproductora.

Diferentes son las relaciones entre Sara y Abraham. Sara es mujer de Abraham, pero es estéril. (v. 1). Por lo tanto, no puede dar descendencia ni fuerza de trabajo. Por eso, Sara "da" Agar, su esclava, a Abraham como forma de resolver el problema. Agar es sometida a la solución, pero luego se rebela a partir del poder que ella controla, que es el poder de parir. Sara, por el hecho de no parir, en una sociedad que necesita de hijos, queda insignificante y sin poder. Su poder está sólo en la

²⁸ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história - Operários, mulheres e prisioneiros*. Editora Paz e Terra, São Paulo, 1992. p. 202-203.

²⁹ SAFFIOTTI, Heleieth I. B. "Posfácio: Conceituando o gênero". In: *Mulher brasileira é assim*. Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1994. p. 275-276.

posibilidad de recurrir a las leyes para defenderse como esposa y patrona. En el v. 5 Sara abre un proceso jurídico contra Abraham y, en el v. 6, maltrata a Agar por no someterse.

3.1.2. *Relaciones de poder entre las mujeres*

Las mujeres están sometidas a un mismo poder que es el de la estructura patriarcal. Agar y Sara son mujeres. Sin embargo, pertenecen a estratos sociales distintos. Las relaciones sociales de poder entre Sara y Agar son relaciones intra-sexuales, de clase y de etnia. Sara es mujer, israelita y patrona. Agar es mujer, egipcia y esclava de mujer.

Sara entiende que Agar está rompiendo con el orden establecido y afirma diciendo: “*Y vio que estaba embarazada y quedé disminuida en los ojos de ella*” (v. 5b). De hecho, Sara quedó disminuida. Agar provoca a Sara para que ella perciba que es víctima de las leyes y de los costumbres sociales. Invita a la ruptura. Inicialmente Sara no reprime ni maltrata a Agar. Sin embargo, no se solidariza ni se aproxima a ella. Ahí Sara pierde el barco de también rebelarse contra Abraham. En lugar de eso, mantiene el patriarcado recurriendo al patriarca y quejándose a él. Participa del poder para reprimir a la esclava extranjera (v. 5-6). Sara, además de perder el barco, se hace cómplice³⁰ de una estructura social que discrimina a las mujeres.

El poder de Sara en relación a Agar está en la legislación que la defiende. Como esposa estéril y dueña de esclava, la ley posibilita que ella use el útero de su esclava para dar hijos al patriarca (v. 2-3). El poder de Agar está en la fertilidad de su útero y capacidad de parir. A partir del embarazo, Agar se siente valorada y con poder. Sara depende de ella. El v. 4 dice: “*Y vio que estaba embarazada y su patrona disminuyó en los ojos de ella*” Con su situación de embarazo Agar ve, como mujer esclava y extranjera, la posibilidad de ser reconocida en el clan como mujer con derechos iguales a las mujeres esposas e israelitas. En los ojos de Agar ya no hay patrona y esclava, sino mujeres con derechos iguales. Denuncia la desigualdad, desafiando la ley y los costumbres de la sociedad, a partir de la experiencia cotidiana de la casa. Agar desconoce la práctica social del uso del útero de las esclavas a servicio de la familia patriarcal y se rebela contra ella. Como extranjera, Agar busca su liberación rumbo a la tierra natal (v. 6.7).

Concluyendo, podemos decir que los diferentes sujetos sociales que aparecen en este episodio, poseen espacios de poder distintos, en la estructura social. Para entender el texto es decisivo observar estas relaciones de poder.

3.2. *El y Yavé en la fuente y en el parto*

Vimos las relaciones sociales que ocurren entre los personajes. La teología se ubica en medio de estas relaciones. Una mujer embarazada es la teóloga. Y esta mujer esclava está junto a una fuente. Aunque la fuente sea el lugar principal de la teología de Gn 16, también hay teología en la casa de Sara. Comenzaremos por ahí.

³⁰ REIMER, Ivoni Richter. “Mulheres na prática da justiça e da solidariedade - Uma leitura feminista de Atos dos Apóstolos”. In: *Mosaicos da Biblias*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação, São Paulo, 1992. n. 6, p. 10-11.

3.2.1. *¿Yavé podría juzgar a través de Abraham?*

En los v. 5-6 la crisis entre los tres personajes llega a su auge. Y ahí se refiere a la divinidad. Sara protesta contra Abraham por estar siendo inferiorizada por Agar y apela a Yavé diciendo: “*Juzgará Yavé entre yo y tú*” (v. 5). Sara invoca a Yavé en su defensa contra el hombre, su marido. Digo “en defensa”, porque “juzgar” (*xpt*) en hebreo significa “defender”.³¹ Esta defensa no va a ocurrir en favor de Sara, porque ella está enlazada en el sistema patriarcal. Sara prefiere someterse a la estructura patriarcal obedeciendo la orden de Abraham, en lugar de solidarizarse con la esclava.

Sara decide maltratar a la esclava: “*Y maltrató a Agar*” (v. 6). El verbo ‘*nh*’ tiene el sentido de tratar mal, rebajar (Gn 34,2; Dt 22,24.29). “*Y mano*” *yad* se refiere a poder / potencia, castigo, hacer violencia (cfr. 1 Cro 18,3; 1 S 23,7; Sal 21,9). Por lo tanto, entendemos que el maltratar de Sara, aquí, llega a la violencia física. Sara se convierte en la prolongación del brazo patriarcal.

Yavé no juzga (*xpt*), no defiende a Sara. Ella se somete a la estructura social y se hace co-partícipe en la violencia. Y ahí Yavé no tiene “condiciones” de defenderla. Por lo tanto, Yavé no puede defender a través del patriarcado de Abraham. En Agar, Yavé irá a juzgar = defender, como veremos más adelante.

3.2.2. *Yavé, Dios de la acogida y del diálogo*

Agar se rebela contra la violencia en la casa patriarcal y busca su emancipación. Huye hacia el desierto junto a la fuente de agua que queda en la frontera con Egipto (Gn 20,1; 25,18; 1 S 15,7; 27,8). La fuente es un lugar de convivencia de diversos grupos sociales (Jc 5; Ex 2,16-19; Gn 29). Junto a la fuente Agar encuentra un “mensajero”, que aquí entiendo en sentido colectivo, comunitario.

Agar fue vista en la fuente por un *male'ak*, un “mensajero” de Yavé.³² La raíz de la palabra está en *l'k* “enviar”. El mensajero es una persona enviada como representante de un individuo (Gn 32,4.7; Nm 22,5; 1 S 16,19; 19,11) o de una comunidad (Nm 21,21; 1 S 11,3) para comunicar los intereses de quien envía. El mensajero de Yavé encuentra las personas allá donde están: en el camino (Gn 16,7-32,2), en el desierto (Gn 21,17; 1 R 19,5), en el trabajo (Jc 6). Con todo, no debemos entender “mensajero” de modo tan individual, sino como representación humana y de modo comunitario, pues esta es la característica del yavismo.

En el v. 8 el mensajero de Yavé ve primero a Agar, la conoce y dialoga con ella. Agar se siente acogida y por primera vez a lo largo del episodio ella habla. Agar habla con confianza diciendo: “*Yo estoy huyendo.*” “*De la cara de mi patrona huí.*” En este diálogo percibimos que Yavé es un Dios del camino, del encuentro y de la escucha. Agar se siente reconocida y acogida. Habla con confianza de su rebeldía emancipadora. A partir del encuentro en la fuente, Agar ya no es vista como esclava.

Por cierto, en la memoria de las esclavas, la fuga era un camino para buscar la libertad. Esta es la función social de la repetición de nuestra historia. Su función

³¹ LIEDKE, G. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985. v. 2, p. 1252-1265.

³² FICKER, R. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. v. 1, p. 1228-1237.

es la de celebrar un Yavé de la acogida que, de hecho, “juzga” / defiende a las esclavas.

3.2.3. *Yavé, Dios del parto*

Estábamos viendo que hay un nuevo yavismo en la fuente, un Yavé de encuentro y conversa. En el v. 11 este yavismo entra en diálogo con “*El*”. El mensajero de Yavé explica el nombre de Isma-el diciendo: “*Pues oyó Yavé tu aflicción*”. La raíz de la palabra ‘*oni* “*aflicción*” es igual al verbo maltratar (*’nh*) que es usado en el v. 6. La misma raíz es igualmente usada en el v. 9 (una adición), cuando el mensajero de Yavé manda a Agar volver y “curvarse” o ponerse bajo las manos de la patrona con el sentido de tratar mal, rebajar, oprimir, humillar. Por lo tanto, el v. 11 no usa ‘*oni* por acaso. Yavé es el Dios que acoge a la esclava en la “*aflicción*” (‘*oni*), en su sufrimiento social.

Con todo, este concepto ‘*oni* tal vez no solo dice respecto al dolor social de la esclava. Bien puede referirse también a los dolores de parto y al peligro de vida que el parto es para la mujer, en pleno desierto. Si entendemos ‘*oni* de ese modo, lo que es bastante probable en el contexto del v. 11, Yavé es Dios del parto.

¡Sí! Yavé escuchó la aflicción, el maltrato social que hicieron con Agar. Y está escuchando también las aflicciones y lamentaciones del parto. En el parir, Yavé se solidariza con la madre que vive la ansiedad, siente el dolor de la ruptura de su cuerpo y la responsabilidad de garantizar la vida y el nacimiento del hijo. Yavé está en la defensa de Agar y del niño.

La solidaridad de Yavé, en la aflicción (‘*oni*) de Agar, se hace motivo para dar un nombre al hijo. Agar llamará al hijo Ismael que quiere decir: “*Dios oye*”. “*Dios oye*” (= Isma-el), puede tener doble sentido. El propio nombre Ismael contiene el verbo *sm*’, escuchar, oír. El sentido teológico³³ de *sm*’, en el Antiguo Testamento, tiene relación, en la gran mayoría de los casos, con llamar, gritar, lamentarse, llorar, pedir, salvar (Ex 22,26; Sal 4,2). Por lo tanto “oír” puede estar relacionado al oír del dolor social. *Isma-el* puede, pues, significar que “*El*” oye el dolor social del hijo de la esclava maltratada.

Pero, Isma-el puede tener también otro sentido: es el hijo pedido a *El*, siendo este pedido el de una mujer todavía no embarazada. En este caso se referiría al v. 3, cuando Agar fue “*dada*” a Abraham. En este sentido “*El*” es el Dios del embarazo, del niño pedido, de la familia. Por todo eso el nombre del niño es Isma-el.

Es del vientre de Agar que nace el gran encuentro de las divinidades: *Yavé* y *El*. El ecumenismo se da en torno a los dolores de parto y de la vida del niño. Es un ecumenismo que une rebeldía, éxodo y emancipación. Por lo tanto es del útero que nace la posibilidad de liberación de la mujer esclava y el encuentro de las divinidades. Las palabras del “mensajero” en el v. 11 son ecuménicas. El niño Isma-el une a los diferentes.

3.2.4. *“El”, Dios del niño*

En la teología de este capítulo el niño tiene mucha importancia. Entendemos que el Dios “*EL*” es el Dios del niño en tres perspectivas: 1) oye a la mujer que quie-

³³ SCHULT, H. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985. v. 2, p. 1227-1228.

re el embarazo (v. 11); 2) multiplica los niños (v. 10), 3) apoya la autonomía y la dignidad (v. 12).

Como ya vimos en el ítem anterior, Agar reconoce a “*El*” como el Dios del embarazo, pues “Dios” “oye” = Isma-el. Aquí “oír” debe referirse en todo caso, también al embarazo. Ismael es hijo pedido de Dios (v. 11).

El v. 10 (que es una adición) relaciona Dios a la multiplicación. Es palabra dirigida sólo a la mujer. Con ella la divinidad realiza la maravilla de las multitudes. Es el derecho de ser madre de una gran descendencia.

En el v. 12 Yavé ve al niño grande y fuerte, luchando por su autonomía y emancipación comenzada por la madre y ahora continuada en este niño grande que es su pueblo que vive en el desierto. La lucha es por la dignidad que significa tener un nombre, lugar para vivir y ser reconocido como pueblo libre y emancipado.

Yavé vio y aprobó la rebeldía de Agar delante de Sara y ahora dice que su descendencia va a seguir luchando. “*El*” y Yavé se unen ecuménicamente para defender la vida. Dios está donde la vida es rebeldemente reivindicada. “*El*” es un Dios que tiene conciencia de la necesidad permanente de garantizar la rebeldía en favor de la vida (v. 12). Por lo tanto “*El*” / Yavé se dedican al niño, a su parto, su multiplicación, su fuerza, para que continúe la rebeldía. Es como si “*El*” y Yavé se hermanaran en esta tarea común, de manera ecuménica.

3.2.5. “*El*”, Dios que ve

En los v. 9-12 la teología viene de la boca del “mensajero de Yavé”. Veíamos cuán ecuménica es esta teología. En el v. 13 la teología viene de la mujer. Ahí “*El*” es central.

Agar designa la experiencia con la divinidad en la fuente de “tú”, “*El* que me ves” (*’atah ‘el ro’i*). Entiendo que este ver de Dios en este v. 13 tiene relación con el v. 4, donde Agar se ve como embarazada. Entonces el Dios que ve, no debe ser sólo relacionado a la fuente, pues Agar dice “*El que me ves*”. Este “me ves” muestra que este Dios se relaciona a toda la vida esclava. Por eso pienso que el “ver” del v. 13 está relacionado también al v. 4. Este Dios que ve, es, pues, el que acoge toda la vida sufrida y rebelde de la esclava.

La frase “tú, “*El* que me ves” es completada en el v. 13, igualmente por habla de Agar, por la expresión: “*por cierto he visto aquí, después que él me vio*”. Se trata ahí en parte de una repetición. Con todo, ella añade algunas novedades:

Resaltamos el “ver” mutuo: ella ve y Dios ve. Dios ve antes que ella. El ver de Dios precede. Pero Agar también ve. Ella es sujeta del ver. Por lo tanto, la esclava no está teológicamente subordinada.

Además de eso, el ver ocurre “aquí”. Eso no desdice lo que arriba afirmábamos a partir de la expresión “tú”, “*El* que me ves”, donde subrayé que “*El*” ve toda la vida de Agar (v. 4). Sin embargo, este “aquí” resalta la fuente como local teológico. Fuente es lugar de encuentro de personas y de experiencias de Dios.

Luego, en el v. 14, Agar llama este lugar de las aguas de: *lahai ro’i*, que quiere decir “*pozo del Viviente que me ve*”. Gerleman³⁴ afirma que *hay* significa tanto “viviente” como “vivo”. Desde antiguamente la fuente estaba dedicada a “*El*”. Aho-

³⁴ GERLEMAN, G. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978. v. 1, p. 769-770.

ra bien, en el desierto el agua es la Vida, es “*El*”. El “pozo del viviente que me ve” conserva en la memoria de las mujeres y de los hombres que el Dios de este pozo es un Dios vivo que ve la aflicción de las esclavas y celebra con ellas la emancipación y la vida que continúa multiplicándose a través del niño.

Sin embargo, el v. 13 también relaciona la fuente a Yavé, en dos momentos. Cuando Agar dice “*por cierto he visto aquí aquel que me vio*”, este “aquí” se refiere al local del encuentro con el “mensajero” (v. 7-12). Este “mensajero” es de Yavé. Además de eso, la parte narrativa del v. 13 dice: “llamó el nombre de Yavé, el que hablaba a ella ‘tú, “*El*” que me ves’”. Por lo tanto, para quien narra, ¡el “*El*” del pozo es Yavé! “*El*” y Yavé se encuentran ecuménicamente en el pozo.

Sintetizando podemos decir que la teología presente en esta perícopa es una teología que nace de la vida cotidiana de las mujeres esclavas. Encontramos una teología que ve la vida en su totalidad. Yavé y “*El*” defienden la vida, donde quiera que esté amenazada y desautorizada. Encontramos una teología que subvierte los papeles sociales convencionalmente atribuidos al sexo masculino como: dar nombre al hijo (v.11b), dar nombre a Dios (v. 13a) y dar nombre a lugares geográficos (v. 14).

En Gn 16 no se debe desvincular el habla teológica de las relaciones sociales de poder. La teología de “*El*-Yavé” ocurre en la fuente, en el parto, en la vida cotidiana de las mujeres.

Mercedes Brancher
Rua Teodoro de Beaurepaire 164 ap. 83
Ipiranga
São Paulo SP
04279-000
Brasil

PROSTITUTAS-MADRES-MUJERES

Obsesiones y Profecías en 1 Reyes 3,16-28

*Esta reflexión tiene como motivación la vida de mujeres prostituidas y niños sacrificados. Releyendo el texto de 1 Reyes 3,16-28, desconfiando de la supuesta sabiduría y justicia del rey, se intenta un camino de solución del conflicto entre las dos mujeres a partir del reverso del texto: los cuerpos de los niños. Problematizando los estereotipos de **instinto materno y objetividad de juicio de los hombres**, la reflexión trata de desnaturalizar los binarios de caracterización de las mujeres (madres / putas).*

This reflection has as its motivation the life of women in prostitution and children sacrificed. Re-reading the text of 1 Kings 3,16-28 and suspicious of the supposed wisdom and justice of the king, it seeks a way to resolve the conflict between the two women based on the on the reverse of the text: the children's bodies. Questioning the stereotypes of maternal instinct and men's objective judgment, the reflection seeks to undo customary binary oppositions in the characterization of women (mothers/whores).

Una casa. Una noche.

Dos prostitutas. Dos mujeres. Dos madres.

Dos niños. La vida y la muerte.

Mañana. Oscuro y claro.

Una disputa. Dos putas. Dos desesperaciones.

Un rey. Un orden. Una espada. Medio niño.

Una, puta, y la otra, madre. ¡Viva la verdad!

¿Qué quiere el texto? ¿Pregunta por la verdad? ¿Sería la verdad rehén de los instintos naturales...?¿el instinto materno, por ejemplo? ¿Pregunta por la justicia? ¿Sería la justicia el dar de mano a cambio de la sobrevivencia? ¿Pregunta por la sabiduría? ¿Sería la sabiduría administrar las sobras, lo que restó sin vida?

Verdad y mentira. Justicia e injusticia. Sabiduría e ignorancia. Son conceptos generales que, por la vía de la metáfora, van a buscar su realización en la historia de dos mujeres. Pero son tan conceptuales y tan generales que masacran las mujeres, sus niños, su sexualidad,¹ violencia y conflicto. El texto sabe lo qué quiere decir. Aprovecha los cuerpos de esas mujeres y de esos niños, los prostituye, hace de ellas un ejemplo, un caso para el ejercicio de la sabiduría del gran rey.

¹ Estaría faltando texto en el original del autor, algo que sugongo sería semejante a: "su libertad, sus derechos, su dignidad. Examinándolos más de cerca, no logran esconder que su origen y su efecto son"(Nota de RECU).

Son dos mujeres y dos niños. Una cualquiera. Aquella o... cualquier otra. Madres y putas... todas se parecen. Las mujeres son todas iguales. Niños también. El texto es evidentemente confuso, cuando se refiere a las mujeres. Nunca se sabe, de quién se está hablando. Están sumergidas en mentiras, zonas de oscuridad y error, zonas de la zona (Nota del trad.: En hebraico “zoná” es prostituta.)...son lo que ellas son. Indeterminadas. Indefinidas.

El mecanismo de discernimiento está fuera de ellas. Viene de afuera, del hombre, del rey que es sabio. Mientras ellas se hunden en las sombras de la indeterminación, el rey es la posibilidad de la verdad, de la justicia y del conocimiento. El rey / hombre es capaz de garantizar el juicio, clarificar la situación, revelar quien es quien, distinguir las naturalezas. Con la lógica de su espada es capaz de hacer aparecer la madre que mora en la puta. Y la puta que no es madre. Sólo puta.

Es un texto bien conocido por reforzar estereotipos sobre maternidad y prostitución. Del modo tradicional como es trabajado, su interpretación queda enganchada a “*símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples (frecuentemente contradictorias) - Eva y María, como símbolo de la mujer, por ejemplo, en la tradición cristiana del Occidente, pero también mitos de la luz y de la oscuridad, de la purificación y de la polución, de la inocencia y de la corrupción.*”²

Me gustaría avanzar con la reflexión de este texto, intentando superar las rígidas vías de interpretación que lo cercan. Esa cristalización de sentidos, de metáforas y conceptos atraviesan el campo religioso y se desparraman por el mundo de la ciencia, de la educación, de la política y de lo jurídico.

Más que un ejercicio de *hablar de mujer* en la Biblia, quiero identificar mecanismos de normalización de las asimetrías de género en la forma de dualismos que hacen inviábiles y reprimen alternativas de construcción de la identidad de las mujeres... y de los hombres también.

Dice una canción brasileña:

Mãe é mãe.

Paca é paca.

Mulher, não.

É tudo vaca.

Madre es madre.

Zonza es zonza.

Mujer, ¡no!

Es todo vaca. (Titãs)

Para quien es mujer, las opciones son pocas. Las posibilidades SON estrechas y asfixiantes. O madre. O vaca. Casi siempre es en la relación con un hombre que se hace viable la construcción de nuestra identidad de modo positivo.

Pero ¿será que la luz de la mañana, nuestros propios ojos, el cuerpo de los hijos e hijas que deseamos, no serían suficientes para hacer de la verdad, de la justicia y de la sabiduría experiencias constitutivas de nosotras mismas?

Para hacer ese ejercicio a partir del texto de 1 Reyes 3,16-28 es necesario entrar de nuevo en aquella casa. Oír el llanto de los niños y hacer las preguntas que todavía no han sido hechas.

“El día en que sepamos verdaderamente preguntar habrá diálogo. Por ahora las preguntas nos alejan vertiginosamente de las repuestas.” (Julio Cortázar)

² SCOTT, Joan. *Género: una categoría útil para análisis histórica*. SOS Corpo, mimeo.

1. Sacando las amarras del texto - 1 Reyes 3,16-28

Este texto forma parte de un conjunto literario que representa el gobierno de Salomón. Los capítulos 1 y 2 del Libro Primero de los Reyes trataron de la lucha por el poder, los violentos conflictos internos en la sucesión de David que culminan con la coronación de Salomón. La última información del capítulo 2 es sobre el asesinato de Semey, un antiguo enemigo de David, y la conclusión (1 Reyes 2,46 BA): “*Y el poder del rey se consolidó en manos de Salomón*”.

Estos primeros capítulos son yuxtapuestos a los próximos, dejando fisuras visibles. Toda la violencia y los desmanes que caracterizan los capítulos iniciales, desaparecen —aparentemente— del bloque que va a presentar a Salomón como rey sabio, constructor del templo y como el que promueve la expansión del reino. Este es el discurso del capítulo 3. La primera información (3,1-2) es del matrimonio de Salomón con la hija de un faraón de Egipto, dando cuenta de la orientación majestuosa de la política internacional expansionista que va a caracterizar ese período (960-930).

En seguida, una unidad mayor va a relatar el sueño de Salomón (3,3-15), donde Dios concede a Salomón un deseo que será: “*Da, pues, a tu siervo un corazón sabio para gobernar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo. Porque, ¿quién, si no, podrá gobernar a un pueblo tan grande?*” (3,9 BA)

El texto de las dos mujeres está estratégicamente localizado entre el relato del sueño de Salomón y la descripción de las medidas administrativas (capítulo 4), económicas (capítulo 5) y religiosas con la construcción del templo (capítulos 6, 7 y 8). Funcionaría así como un ejemplo concreto de la sabiduría de Salomón, dando prueba de su capacidad de administrar y juzgar a este gran pueblo. La narrativa tendría la función ejemplar de establecer las relaciones entre el rey y el pueblo, el Estado y la nación. En este sentido los personajes tendrían una identificación simple: el rey, es Salomón; el pueblo, estaría representado por las mujeres.

Así como en la historia de las dos mujeres, el escenario es de caos y falta de conocimiento de la verdad, de lo que es correcto y ético; el gobierno de Salomón va a ser presentado como instrumento de conducción y orientación sostenida por la sabiduría divina, que el rey representa. Así, en medio del pueblo existe el desgobierno y la incapacidad de discernimiento. Como si no existieran mecanismos autónomos de verificación y garantía de la justicia y de la verdad. El versículo que cierra esta narrativa, concluye diciendo: “*Todo Israel se enteró de la sentencia del rey y respetaron al rey, viendo que había en él una sabiduría divina para administrar justicia.*” (3,28 BA)

El conjunto de los textos sobre Salomón insiste en presentar al rey como sabio e interesado en los negocios del templo, como si esas fuesen las dos actividades más importantes del período. Solamente a partir del capítulo 8 es que van a surgir críticas y oposiciones al gobierno que tendrían como consecuencia la división del reino.

Opresión, trabajo forzado, esclavitud, violencia y empobrecimiento de sectores significativos del campesinado son marcas de ese período. Sin embargo, cuando en el capítulo 11 se hace la evaluación del reinado de Salomón, la narrativa va a insistir hablando de las muchas mujeres extranjeras amadas por él, frutos de las relaciones económicas y expansionistas del período.

Salomón es diferente de David, si preguntamos por las mujeres. De David conocemos diversos relatos con historias de amor (Micol, Abigail, Betsabé) que colocan al rey delante de mujeres concretas en relación de apoyo o confrontación.

De Salomón no tenemos historias de relaciones amorosas o de ámbito afectivo-sexual. La relación de Salomón con las mujeres es presentada en la forma del harén: *“El rey Salomón se enamoró de muchas mujeres extranjeras, además de la hija del faraón;...tuvo setecientas esposas con rango de princesas y trescientas concubinas.”* (11,1.3 AB).

Salomón ama a muchas...y no ama a ninguna. Ninguna mujer va a ser compañera o protagonista de cosa alguna en este ciclo. Ellas están presentes como grupo, bando, harén... indistintas en los números exagerados. Una multitud de mujeres de propiedad del rey. Podría decirse que en el reinado de Salomón efectivamente las mujeres pierden protagonismo y pasan a ser posesión, correspondiendo al modelo socio-político y económico que destroza la autonomía tribal.

Siendo así, las mujeres del capítulo 3 están estratégicamente ubicadas en este ciclo de narrativas, siempre asumiendo contenidos de pecado, error e injusticia. Se percibe así que ya hay una sedimentación alrededor de ciertas metáforas / símbolos que valoran las mujeres como representación del desorden, de la antítesis del gobierno y de la sabiduría. Salomón no se prostituye, sino fue prostituido por las mujeres, lo que tiene vinculación con la idolatría y el seguimiento de dioses extranjeros (11,5-8). El ciclo de Salomón va a ser concluido de la misma manera que empieza: prostituyendo las mujeres y caracterizándolas como responsables por los desvíos de conducta del viejo rey Salomón (9,2-4).

Otra narrativa que articula la presencia de la mujer, también funciona de la misma manera: en el capítulo 10, la reina de Sabá aparece solamente para reconocer y reforzar la fama de la sabiduría de Salomón. El texto hace decir a la reina: *“Bendito el Señor, tu Dios... Por su amor eterno a Israel, te ha constituido su rey, para administrar el derecho y la justicia.”* (10,9 AB).

La primera verificación importante sería entonces reconocer el peso de los estereotipos que cercan la presencia de las mujeres en el ciclo de Salomón. Reconocer también que esta visión estereotipada es una expresión del momento de consolidación del Estado y de sus instituciones (ejército, corte de sabios, administración, etc.). La ruptura creciente con las estructuras familiares y tribales implicaba la ruptura con el equilibrio de relaciones de poder que de cierto modo había en la experiencia del tribalismo. La presencia de mujeres fuertes, en situación de liderazgo militar, religiosa y cultural es visible hasta la formación del Estado. Ya en la conclusión del libro de Jueces las últimas narrativas presentan con extrema violencia el abuso, descuartizamiento y raptos de mujeres, también como una metáfora para la necesidad de instancias superiores de gobierno.

Esta sería una clave de lectura importante para entender el relato de Génesis 3. La ruptura con la armonía del jardín que lleva al caos y al sufrimiento, es cargada principalmente a la mujer, Eva. Fue la mujer la que se dejó seducir, la que involucraría al hombre en los desaciertos de la desobediencia. También en este relato ya se percibe el estereotipaje de la mujer que no sabe lidiar con el discernimiento de la verdad y de la sabiduría.

“La mujer cae en una trampa: puede obtener la sabiduría, puede conocer todo, tener autonomía ética, puede crear sus reglas como el propio Dios: ¡Algo realmente atractivo!”³

El castigo va a ser así justificado por el deseo de la mujer de tener autonomía ética. Ese es el pecado, o gran parte de él, que lleva a la humanidad al caos, a fuera del jardín. Muchos otros textos de sabiduría van a desarrollar al máximo los estereotipos en relación a la mujer: “ 13 *Cualquier herida, menos la del corazón; cualquier maldad, menos la de la mujer. 16 Prefiero vivir con un león y un dragón a vivir con una mujer malvada. 19 Toda maldad es poca comparada con la de la mujer; ¡caiga sobre ella la suerte del pecador! 24 Por la mujer comenzó el pecado, por culpa de ella morimos todos. 25 No des salida al agua, ni confianza a la mujer malvada. 26 Si no procede según tus deseos, apártala de tu lado.*” (Eclesiástico 25,13.16.19.24-26).

La representación del rey Salomón, sabio, que prueba su sabiduría principalmente en relación a las mujeres, deja una pista para la comprensión de la monarquía, no sólo como poder de una clase económicamente más desarrollada que otra, sino también como la consolidación del poder del hombre sobre la mujer. Estereotipadas en los papeles de pecadoras o esposas dóciles, las mujeres dejan de participar en la circulación de poder, no sólo por intervención ideológica del Estado, sino porque también en el nivel de la casa y de la familia tal estereotipaje correspondía a la voluntad de los señores maridos que, aún empobrecidos, se sentían representados por el rey y, por eso, participantes del poder.

Es necesario entender y estudiar las narrativas sobre la monarquía incluyendo este conflicto. Entendiendo a las mujeres no como víctimas, sino luchando desesperadamente para afirmar su capacidad de discernimiento y decisión ética. No significa decir que las mujeres son, por naturaleza, éticamente superiores a los hombres, invirtiendo los estereotipos. Significa evaluar este o aquel sistema socio-político y económico, preguntando por la circulación del poder y por las representaciones de género, a nivel real y simbólico.

2. Desempaquetando el texto - ¿cuál es la mejor manera?

El rey no va a ser nombrado en ningún momento de la narrativa. La relación con Salomón se da por cuenta de la localización de la narrativa dentro del conjunto. En verdad esta narrativa no es de origen israelita. Otras narrativas con la misma trama y solución son conocidas en otras culturas. En la India, los personajes tienen otra configuración: dos esposas de un mismo marido que se muere; la disputa por el niño y la solución que viene de parte de un hombre.⁴

En la Biblia, una antigua y bien conocida historia que toma por tema la sabiduría, está siendo usada para reforzar la fama de Salomón. Si la trama mantiene básicamente los contenidos de narrativas paralelas, la descripción y caracterización de las mujeres, no. Los autores bíblicos hacen una opción, una elección: caracterizan las dos mujeres como prostitutas (v. 16). Aquí surgen problemas de traducción y campo semántico. El término hebraico *znh* tiene como traducción primera el acto de

³ CIMOSA, M. *Gênesis 1-11 - a humanidade na sua origem*. Paulinas, São Paulo, 1987, p. 46.

⁴ NEWSON, Carol y RINGE, Sharon (ed.). *The Women's Bible Commentary*. SPCK, London, 1992. p. 100.

mantener relación sexual ilícita, esto es,⁵ fuera de los márgenes de la familia y del control del marido (*ba'al*). Sería, entonces, la relación sexual fuera del matrimonio o, como prefieren algunos diccionarios: adulterio, fornicación. El término es asociado a las mujeres, una vez que solamente ellas se ven obligadas a la exclusividad sexual en el matrimonio. En la relación pre-marital el padre queda ofendido; en el adulterio, el marido también es ofendido, una vez que pierde la posesión exclusiva de la mujer (Dt 22,13-21; Lv 21,9).

Progresivamente va a haber una apropiación del término por parte de los profetas y sabios que van a usar el término con sentido teológico: *znh* va a ser usado para ejemplificar la actitud del pueblo infiel en relación a Dios, reforzando la relación de asimetría Dios-pueblo, hombre-mujer. Jeremías, Ezequiel, Oseas van a privilegiar la imagen de mujer infiel y prostituta para describir lo que consideran la relación prostituida entre Dios y pueblo.

Esa fijación de la metáfora acaba esculpiendo dos modelos básicos de comprensión de mujer en la profecía y en la sabiduría: las prostitutas y las madres. En el libro de los Proverbios las mujeres siempre oscilan entre estas dos posibilidades. En Oseas la mujer es madre y prostituta al mismo tiempo; es la relación con el marido que re-significa la relación, tornándola positiva y cambiando el nombre de los hijos e hijas para términos ahora positivos. En Jeremías y Ezequiel el uso de la metáfora de puta para la condenación y crítica del pueblo infiel es muy constante (Ez 16 y 23, donde el deseo sexual femenino es visto como elemento de corrupción en un paralelo con la caída de Israel y Judá; en Jr 2,20-37 la mujer es comparada con un animal y su instinto, dromedaria en celo).

Del mismo modo los textos de sabiduría, de profecía y apocalíptica van a usar las metáforas de la prostituta y de la madre, en un antagonismo sistémico, donde la puta reúne y resume todo el mal y la madre representa el bien. Esta visión de una maternidad en sí salvífica, mesiánica, implica una esterilización de la sexualidad femenina, quedando el deseo sexual o demonizado —en la caracterización de la prostituta— o funcionalizado en favor de una causa (Ester, Judit).

La reflexión teológica se apropia de las representaciones simbólicas sin, no obstante, evaluar la organización de sentido que el uso de binarios fijos como madre/puta significa en términos de la identidad femenina y de la relación hombre/mujer. El uso de esas representaciones de modo unívoco acaba rechazando o reprimiendo otras posibilidades de solución de los conflictos. La fijación de metáforas en normas de conducta y comportamiento ¿quién es la madre? oscurecen el carácter conflictivo de la narrativa que, asumiendo aires de consenso social, pierde su pertenencia, su parcialidad de género, como también de etnia y clase: “*hacer estallar la noción de fijeza, descubrir la naturaleza del debate o de la represión que lleva a la apariencia de una permanencia eterna en la representación binaria de los géneros.*”⁶

El binario madre/prostituta aparenta tratar con términos fijos de contenido permanente. Parecería que ser madre es siempre la misma cosa, como si existieran contenidos intrínsecos que garantizaran naturalmente el comportamiento y la conducta. En el caso de las mujeres del texto, la madre, cuando se revela en la narrati-

⁵ *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português. Vozes / Sinodal, 1988, p. 60.*

⁶ SCOTT. *op. cit.* p. 15.

va, expresa sus instintos naturales en la forma sacrificial y amorosa. Para aquella que no es madre verdadera, es destinado el papel sólo de puta, sumergida en la mentira, en la falta de discernimiento ético.

También en la caracterización del hombre, el estereotipaje es grande: se fija en la figura masculina la capacidad de la verdad que depende de un binario: las mujeres son apasionadas, confusas, incapaces de la verdad; los hombres son racionales, objetivos, imparciales... por eso capaces de administrar lo que es público, lo que es de todos, conducir el poder.

Un modo de hacer estallar los binarios fijos, los estereotipos, es hacer la lectura usando la categoría de relaciones sociales de género: *“tener un medio de descodificar el sentido y de comprender las relaciones complejas entre diversas formas de interacción humana... hombre y mujer son al mismo tiempo categorías vacías y transbordantes; vacías, porque ellas no tienen ningún significado definitivo y transcendente; transbordante, porque, aún cuando parecen fijadas, ellas contienen todavía dentro de ellas definiciones alternativas negadas o reprimidas.”*⁷

Trabajar con la categoría de género en la interpretación de un texto, de una situación social, hace posible realizar la crítica de estereotipos que aparentemente privilegian las mujeres, pero que en verdad inmovilizan la pregunta y la construcción de nuestra identidad. De los hombres también. Hacer estallar los contenidos fijos, negar los binarios esclereotipados, desconfiar de lo que se llama naturaleza femenina, o ser de la mujer, instinto materno, ser mujer de la vida, para intentar comprender las experiencias de ser madre, puta, mujer, por dentro de las concretas relaciones sociales de poder, deshacer los usos y abusos que se apropian de situaciones sociales de mujeres, problematizar contenidos estereotipados para estar entonces en condición de enfrentar el texto, sus conflictos y violencias, sus alternativas y bellezas.

3. ¿Qué hay adentro? Un juego de luz y sombra - juguete de vida y muerte

v. 16 - Entonces entraron dos mujeres prostitutas hacia el rey y se colocaron delante de su rostro.

v. 17 Y dijo una mujer: ¡Por favor! mi señor. Yo y esta mujer moramos en una casa y di a luz con ella en la casa.

v. 18 - Y ocurrió en el tercer día después que di a luz, dió a luz también esta mujer y nosotras estábamos juntas y ningún extraño estaba con nosotras en la casa, solamente nosotras dos estábamos en la casa.

v. 19 -

Y murió el hijo de esta mujer durante la noche, porque se echó ella sobre él.

v. 20 -

Y se levantó en medio de la noche y sacó mi hijo de mi lado; y tu sierva dormía. Y lo hizo acostarse en los brazos de ella y al hijo de ella muerto hizo acostarse en mis brazos.

v. 21 -

⁷ *ibid.* p. 21.

Y me levanto yo en la madrugada para amamantar mi hijo y ¡he! estaba muerto; examinándolo por la mañana y ¡he! no era mi hijo que yo diera a luz.

v. 22 - Y dijo la otra mujer: ¡No! pues mi hijo vive y tu hijo está muerto. Y esta dijo: ¡No! pues tu hijo está muerto y mi hijo vive. Hablaron ellas en el rostro del rey.

v. 23 - Y dijo el rey: Esta dice: Este mi hijo vive y tu hijo está muerto. Y esta dice: ¡No! pues tu hijo está muerto y mi hijo vive.

v.

24

Y dijo el rey: Traiga para mí un cuchillo. Y trajeron el cuchillo delante del rey.

v.25 - Y dijo el rey: Dividan al niño vivo en dos y den la mitad para una y la otra mitad para la otra.

v. 26 Y dijo la mujer, cuyo hijo estaba vivo, para el rey, pues quemaba el vientre de ella por el hijo de ella y dijo: ¡Ah! mi señor, den para ella el niño vivo y matar no maten; la otra decía: Mitad para mí, mitad para ella. Corten al niño.

v. 27 Respondió el rey y dijo: Den para ella el niño vivo; matar no maten. ¡He ahí! la madre de él.

v.

28

Y oyó todo Israel la sentencia que sentenció el rey y reverenciaron delante del rey, pues vieron que la sabiduría de Elohim estaba en él para hacer justicia...

Este texto no tiene problemas de traducción. Lo que vale es llamar la atención para algunos comentarios de las ediciones en portugués que, además de innecesarios y apresurados, refuerzan las generalizaciones y los estereotipos. Por ejemplo, la Biblia Sagrada, Edición Pastoral: “16-28: *Este episodio ilustra lo que fue dicho en el pasaje anterior; para hacer justicia es necesario oír al pueblo que clama por la vida.*” Otro ejemplo: la Biblia de Jerusalén (en portugués): “*a) En todo el antiguo Oriente la primera cualidad del rey es ser justo. En cuanto a Israel, cf. Sal 72,1-2; Pr 16,12; 25,5; 29,14; Is 9,6. Salomón la pidió (v. 9) y Dios se la concedió (v. 11-12), y la historia de los v. 16-28 muestra esta justicia en acción.*”

4. Conociendo las reglas del juego

Esta narrativa trabaja dentro de ciertas reglas de juicio. Existen otros textos que presentan personas que se dirigen a la instancia de poder para tener sus causas juzgadas. Puede ser delante del portón, sometiendo la cuestión a un consejo de la ciudad (Deuteronomio 21,18-21); puede ser, como en el caso del texto de 1 Reyes 3,16-28, un caso que es llevado delante del rey para juicio. La primera regla importante del juego es saber cómo circula el poder, si es que circula. Reconocer la instancia de juicio significa saber, dentro de qué situación socio-política se dan las relaciones.

Las reglas del juego de la justicia y del discernimiento de la verdad pueden variar, dependiendo si existe o no circulación de poder. El Proverbio 17,18 resume una antigua regla de ese juego: “el que comienza el pleito parece justo hasta que viene el otro y lo examina.”

En el juicio de causas difíciles el Deuteronomio procura siempre la organización de mecanismos de averiguación, declaraciones y testimonios. “*Si tienes que juzgar un caso demasiado difícil para ti, una causa de sangre, de colisión de derechos, o de lesiones, un litigio cualquiera en tus ciudades, te levantarás, subirás al*

lugar elegido por Yahveh tu Dios, y acudirás a los sacerdotes levitas y al juez que entonces esté en funciones. Ellos harán una investigación y te indicarán el fallo de la causa.” (Dt 17,8-9 BJ).

El texto también procura crear una dinámica real de discernimiento, haciendo viable el debate y la confrontación de testimonios, buscando disminuir las posibilidades de un juicio apresurado y que no considere otras posibilidades de comprensión del problema: “*Un solo testigo no es suficiente para convencer a un hombre de cualquier culpa o delito; sea cual fuere el delito que haya cometido, sólo por declaración de dos o tres testigos será firme la causa.*” (Dt 19,15; Nm 35,30; Dt 17,6).

Estas eran las reglas del juego, cuando no había rey. No significa decir que era un proceso ideal y sin contradicciones. El mismo Deuteronomio necesita recordar los deberes de los jueces, cohibiendo el soborno y la corrupción. (Dt 16,18-22)

En casos difíciles, sin testigos y sin presentación de pruebas, cuando la decisión no podría ser justificada, el procedimiento debería ser el de llevar el caso hasta Dios (1 Reyes 8,31.32). A través de juramentos (Éxodo 22,11) y pruebas, como en el caso de la sospecha de adulterio (Nm 5,11ss), la práctica ritual vinculada a la intervención divina define la disputa en una combinación de suerte y azar. Las pruebas y rituales de decisión están ligados a elementos de la cultura que difícilmente se pueden recuperar; en el caso de adulterio los materiales necesarios serían: agua santa, una vasija de barro, polvo del suelo del tabernáculo, la mujer debe soltar el pelo, acompañados de palabras de maldición del sacerdote (Nm 5,19).

Salomón hace el juicio de las dos mujeres sin el uso de los procedimientos ordinarios de investigación. El texto no apunta hacia la presencia de testigos. No hay el cuidado de verificar las contradicciones, no se pregunta por las evidencias clínicas o físicas de los cuerpos de las mujeres y de los niños. Salomón se considera instancia última de decisión, asumiendo el lugar de Dios en la proposición de la prueba. La prueba no dialoga con elementos rituales, sino va a ser un ejercicio de lógica que implica la demostración de la sabiduría del rey en relación a la naturaleza humana. Salomón sustituye a Dios; Salomón desplaza los antiguos procedimientos culturales y rituales para reforzarse a sí mismo y a la sabiduría, como instancia máxima y necesaria de la garantía de la verdad y de la justicia.⁸

El Rabí Judah bar Rabbilai evalúa de la siguiente manera el procedimiento de Salomón: “Si yo hubiese estado allá, yo habría colocado una cuerda alrededor del cuello de Salomón; un niño muerto, al parecer, no era suficiente para él, no; él daba órdenes de dividir en dos el segundo.”⁹

Las dos mujeres y los dos niños son homogeneizados en una indiferenciación grosera. El texto mismo nos informa que un niño había nacido 3 días antes que el otro. Pero no hay ningún movimiento de parte del rey en el sentido de mirar hacia los niños, de buscar las evidencias físicas que podrían apuntar hacia la verdad.

Salomón no mira, no investiga, no evalúa. Oye el caso... como un caso más de demostración de sagacidad. Usa una clave de interpretación que se basa en el estereotipo del instinto materno, del amor sacrificial de la madre.

Esta postura supone Salomón por encima del conflicto, en una situación de

⁸ VAUX, Roland. *Ancient Israel - its life and institutions*. Darton, Longman & Todd, London, 1978. p. 157.

⁹ Midr. Teh. 72.2.

objetividad y privilegiada imparcialidad, sin intereses. Conocedor del bien y del mal, de los instintos y de las naturalezas, él es capaz, o se supone capaz, de resolver la disputa sin tener que detenerse en evidencias o cuerpos. La justicia de Salomón se mueve en el mundo de las ideas, de los (pre-) conceptos sobre las personas y los papeles sociales que están fijados y sólo necesitan ser revelados. El rey es la representación de la sabiduría divina.

La orden del rey implica un criterio anti-vida: mandar dividir el niño en dos pedazos. Aún cuando se trate de un argumento de retórica, una estrategia sagaz, implica una lógica de justicia sacrificial.

La estrategia de Salomón va a exigir de aquella que es la madre, y sabe que lo es, que deje de lado su derecho. La mujer tiene que desistir de lo que ella sabe ser de ella, para hacer prevalecer la vida de su niño. La lógica del rey hace inviable cualquier otra lógica. Hace inviables los argumentos posibles de una mujer y de la otra. El modo como Salomón hace aparecer la verdad, anula el derecho de la mujer y la constituye sacrificialmente. La madre aparece, cuando la mujer desiste de afirmar su derecho. ¡Viva la madre!

La justicia en esta narrativa va a ser antes una eficiencia exitosa del rey que el ejercicio de mecanismos de defensa de la vida. La verdad no va a ser una experiencia, sino va a afirmarse a partir de la negación del protagonismo de las mujeres. La sabiduría no pasa de ser un juego entre ideas y conceptos: no sabe nada sobre bebés de 3 días.

5. Desbaratando el juguete

¿Tendrían las mujeres condiciones de resolver la cuestión entre ellas, sin tener que recurrir al rey? No. El texto organiza las relaciones de modo de ir convenciendo a quien lee de que las mujeres estaban sumergidas en una incapacidad generalizada de encontrar una solución. La noche y la oscuridad. Las dos solas en la casa. Ningún testigo. Dos niños pequeños... aparentemente del mismo tamaño y de la misma edad.

La caracterización de las mujeres como prostitutas, también refuerza el clima de incertidumbre y desconfianza. La dos mujeres, solas en la casa, oscilan entre una maternidad descuidada (sofocar el niño en el sueño), un comportamiento criminal (tomar el hijo muerto y cambiarlo por el otro) y una discusión acalorada (¡Suelta! ¡que el hijo es mío!).

Presentadas de esa manera, las mujeres ya son calificadas y rotuladas por el texto como incapaces del discernimiento. Están dadas las condiciones para la intervención de afuera: el rey juez. La presencia del rey trae al texto una supuesta superioridad, objetividad, imparcialidad necesarias para el discernimiento de la verdad y de la justicia.

Estereotipadas al extremo como representaciones de la subjetividad y parcialidad, las dos mujeres acaban reconociendo y reforzando el poder del rey. Este juego de contrarios da al texto también una apariencia de imparcialidad y objetividad. Los lectores y las lectoras acaban convencidos de la belleza de la narrativa y casi gritan al final del capítulo 3: ¡Viva el rey Salomón!

¿Habría otra manera de llegar a la verdad? Pero ¿cuál sería esa verdad en este caso? Tal vez la mejor pregunta sería... ¿Habría otra manera de garantizar la vida

del niño? ¿Habría otra dinámica que garantizara el derecho de la mujer?

Desplazar la pregunta por la verdad, aunque sea un concepto, es fundamental para que sea desplazada la comprensión de *un instinto materno natural y sus estereotipos*. La pregunta, entonces, es por la experiencia de las mujeres. ¿Habría en la experiencia de esas mujeres un camino de solución del problema, evitando que la vida del niño sea puesta en riesgo?

5.1. Mirando hacia el cuerpo del niño

El propio texto apunta hacia algunas salidas viables. Para encontrar estas pistas, es necesario preguntar por los cuerpos concretos de esas mujeres y sus niños.

La primera información importante es que una mujer parió/dio a luz tres días antes que la otra mujer. Esos tres días hacen toda la diferencia. El texto hace incapie por marcar el tiempo: “*Y ocurrió en el tercer día desde que yo di a luz, dio a luz también ella...*” (v. 18).

Considerando la experiencia del cuerpo de esas mujeres, sería posible decir que estaban con sus cuerpos en situaciones distintas: los senos, los músculos del vientre y de la vagina pasan por transformaciones en los primeros días después del parto. Es a partir del tercer día que los senos ya producen leche en cantidad. Las secreciones con restos de los líquidos uterinos ya disminuyen.

En este sentido es posible decir, cual de las dos tiene un hijo de 3 días o de 1 día. No es tan complejo... sólo mirar y considerar el cuerpo de la mujer y su experiencia. No es cuestión de esencia materna, instintos naturales. Parir significa abrir espacio en el propio cuerpo, distender músculos, verter líquidos y sangres. El cuerpo lleno de vida se vacía y va transformándose, volviendo de nuevo a su tamaño, mezclando hormonas y glándulas que hacen llenarse el seno de leche, para la boca golosa de la persona que nació.

Madre es ese itinerario de los cambios del cuerpo, de la relación con el otro o la otra. Las posibilidades biológicas están todas allá... pero es en la fricción concreta de un cuerpo en el otro que la maternidad va tejiendo la relación de madre - hijo / hija.

También el cuerpo de los niños debe ser considerado. Un niño de 1 día no es igual a un niño de tres días. ¡Ah! quien ya tuvo uno en los brazos, sabe que no. La piel arrugada al nacer va escamándose poco a poco. Al tercer día ya no tiene el aspecto de cuando nació. El intestino suelta en los primeros dos días de vida lo que se llama meconio, que es una grasa oscura. Después de los primeros días de mamada el color de las heces va aclarándose bajo influencia de la leche que es mamada.

Para quien mira de afuera, de lejos, todo bebé es igual. La misma cara, el mismo tamaño, el mismo llanto. Para quien trata de cerca, las características físicas (pelo, color, nariz, marcas en la piel, formato de los miembros) ya pueden ser señal de distinción desde los primeros días.

5.2. Sabiduría de los ojos y vientre de mujer

Fue lo que aquella puta-mujer hizo: ella se levanta de madrugada para amamantar y encuentra el hijo muerto. Ella no se satisface con lo ocurrido: por la mañana

na, cuando ya hay luz suficiente, ella *lo examina* (v. 21) y hace la verificación de que aquel no es su hijo.

El texto usa el verbo *byn*: imperfecto *hithpolel*, 1ª persona del singular, que significa decir: *portarse inteligentemente, dar atención a, examinar de cerca*.¹⁰

Este es uno de los términos hebraicos que va a caracterizar la actividad del sabio. El verbo tiene como primer sentido *comprender, entender, discernir, percibir, dar atención a algo, considerar*. En el modo pasivo *niphal* va a ser traducido como *ser entendido, ser sensato, ser sabio*. El sustantivo derivado de este término va a ser *comprensión, entendimiento, discernimiento* y la preposición *ba'in* que va a funcionar como elemento de distinción *entre* una cosa y otra.

Fue lo que aquella mujer hizo: se portó inteligentemente. Ella no solamente miró el hijo emocionada y preocupada. Ella lo examinó. Ella dio atención a... detalles, señales, marcas, características físicas que le dieron el discernimiento. Ella hizo la experiencia de considerar el cuerpo del niño y se hizo sabia.

En la conclusión de la perícopa, expuesta a la estrategia del rey de dividir el niño, la mujer va a desistir de reclama su derecho. Lo que mueve la acción de la mujer es el vientre que quema (v. 26). El término hebraico para útero es *rahām/rehem*; que viene de la raíz del verbo *rahm* que en el modo intensivo *piel* significa *tener compasión, compadecerse*. *Rahamim* es otro nombre derivado de esa raíz y significa *vísceras, entrañas, sentimiento, compasión, misericordia*. Estos términos, que muchas veces son usados para describir a Dios, ubica en el vientre el lugar de la pasión y de la misericordia.

La palabra que acompaña y califica aquí el sentimiento y la acción de la mujer es *kmr, nicmeru* que aparece en el *nifal* perfecto: *tornarse acalorado, hacerse exaltado*.

Es el mismo término que aparece en la narrativa de José en Egipto (Génesis 43,30), cuando encuentra su hermano menor y va a tener *su íntimo exaltado*; también aquí se podría decir que José quedó con el *vientre quemando*. En el texto de Oseas 11,8 se dice de Dios que está con su *vientre quemando* y por eso va a usar de misericordia.

En este sentido no sería necesario ver aquí una expresión natural del amor o del instinto materno. Vientre exaltado, movido de pasión y misericordia puede ocurrir con hombres y mujeres. La traducción de la versión protestante en portugués para esta expresión trabaja a partir del estereotipo del instinto materno, demostrando mala voluntad e inhabilidad en la consideración de los términos hebraicos. La traducción de Almeida propone: *“porque el amor materno se agudizó por su hijo”*.

Lo que aquella mujer sintió, Salomón también podría haberlo sentido; también la otra mujer podría haber sentido com-pasión y creado condiciones de preservación de la vida del niño y garantía del derecho de la otra mujer.

Los estereotipos no sólo solidifican relaciones asimétricas y perversas de los hombres en relación a las mujeres, sino, también, hacen inviables relaciones de solidaridad entre mujeres, una vez que ellas tienen que disputar la aprobación social para los papeles sociales que desempeñan. En el caso de esas mujeres, ser madre les

¹⁰ *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. Sinodal/Vozes, 1988. p. 26.

confería un *status*. La maternidad se vuelve así un medio de fraude y cambio social capaz de transformar a las dos mujeres en enemigas.

6. Aprendiendo a jugar

Conviviendo con mujeres pobres y prostitutas, el texto de 1 Reyes 3 no puede quedar olvidado. Pide ser leído, entendido, desbaratado... ¡re-inventado!

La certeza de que la Palabra de Dios no está presa en el texto, sino que va revelándose en el encuentro del texto con lo sagrado en la vida de los hombres y las mujeres pobres, plantea preguntas nuevas, crea espacios de extrañeza necesarios, para que pueda ser re-leído hoy.

Leer el texto a partir de la mujer y del niño abre una alternativa de interpretación y plantea desafíos para el abordaje exegético, una vez que los términos a ser estudiados y los ejes de sostenimiento de la narrativa son desplazados: de la actuación del rey... hacia los cuerpos de las mujeres y de los niños.

Problematizar los estereotipos de *instinto materno* y *objetividad de juicio de los hombres*; desnaturalizar los binarios de caracterización de las mujeres como *madres o putas* son desafíos permanentes para una lectura feminista y popular de la Biblia.

Experimenté este texto en la convivencia con mujeres prostitutas en la región de la Estación de la Luz y con las agentes de la Casa de Convivencia de la Mujer Marginada. Este texto es de ellas, que me hicieron leer la Biblia en la calle, en medio de la prostitución, en una mezcla de esperanza y desesperanza. Aprendí que la prostitución tiene que ver con la vida de todos nosotros y todas nosotras... En la medida en que no creemos en la sabiduría de los vientres y cuerpos de mujeres y niños empobrecidos, sostenemos, de un modo u otro, esa manera prostituida de ser y de vivir.

Aprendí a leer la Biblia y denunciar la lógica del rey, que juega, desconcierta y hace un *espectáculo* con la justicia, para aprender de la sabiduría que viene por la mañana... ¡es sólo mirar hacia el cuerpo de los niños!

Nancy Cardoso Pereira
Rua Arcturus 40
São Bernardo do Campo - SP
09731 - 530
Brasil.

INVISIBLES Y DESAPARECIDAS: RESCATAR LA HISTORIA DE LAS ANÓNIMAS

En este artículo esperamos presentar algunos aportes del estudio bíblico asumido con óptica de género, con el fin de posibilitar interpretaciones más acertadas y al mismo tiempo provocar nuevas preguntas y abrir otras áreas para la investigación. Proponemos trabajar sobre la historia de las mujeres en la sociedad grecorromana del primer siglo como una vía de acceso a la situación de las mujeres en las primeras iglesias. Nuestra perspectiva privilegia a las mujeres que formaron parte anónima de esa historia. Este trabajo no se concibe en términos de “la Iglesia” frente a “la sociedad”, puesto que las personas que conformaban la Iglesia no dejaron de ser parte activa de la sociedad. Ofrecemos una muestra del material socio-histórico que permite captar algo de la vida de las mujeres de las ciudades grecorromanas. De esta manera esperamos acercarnos a algunos textos del Nuevo Testamento con una óptica de género mejor contextualizada.

In this article we hope to present some suggestions for Biblical Studies from a gender-based point of view, with the purpose of making it possible to interpret more correctly, and at the same time of stimulating new questions and open up other areas of investigation. We propose to work on women's history in the Greco-Roman society of the First Century as a way of getting access to the situation of women in the earliest churches. Our perspective gives a privileged place to those women who played an anonymous part in this history. This piece is not organised in terms of “The Church” as over against “The Society”, since the persons who made up the church did not cease to be an active part of society. We offer a sample of socio-historical material which enables us to capture something of the life of women in Greco-Roman cities. This way we hope to get close to some New Testament texts with a better contextualized vision of gender.

1. Nuestra historia

Cuando apareció la novedosa exégesis sociológica hace unos 15 años,¹ algunas mujeres biblistas en América Latina nos dimos cuenta de que ya habíamos trabajado en ese sentido durante algún tiempo. En los años 70 empezamos a reconocer que leíamos la Biblia como mujeres al ver que las preguntas candentes que dirigíamos al texto bíblico no se les ocurrían a los colegas varones, ni sentían ellos la inquietud que nos acosaba frente al androcentrismo de la Biblia. Antes de llegar a este punto de autodefinición nos habíamos integrado ingenuamente al mundo del estudio bíblico, creyendo que los temas y los métodos dictados por las varias escuelas representaban todo lo que podría existir como erudición bíblica. Pero el zapato no calzaba. Es más; no podía calzar, pues le faltaban piezas esenciales.

¿Cómo se podía investigar, por ejemplo, el tema de la expansión misionera del cristianismo primitivo sin preguntarse siquiera si había misioneras y no solo misioneros? ¿Cuáles eran las condiciones sociales que habrían obstaculizado o favorecido la participación de mujeres en un trabajo itinerante de proclamación y enseñanza? ¿La praxis de la Iglesia chocaba con las normas de la sociedad o, al contrario, quedaba rezagada con respecto a la práctica de otros grupos religiosos que buscaban abrirse un espacio en el mundo grecorromano?

Para todos es conocido que una falsa conciencia de universalidad ha caracterizado el trabajo de los hombres en muchos campos del quehacer intelectual. En el área bíblica esta óptica parcializada se ha apoyado en presupuestos teológicos que no solo la permitían sino que la justificaban. Como la parte subordinada, las mujeres no podían hablar con voz propia, ni estaban autorizadas para aportar la perspectiva que faltaba para que la exégesis alcanzara una dimensión más completa. Ahora, sin embargo, irrumpe la mujer en el campo bíblico con una vitalidad que asombra a muchos. Su contribución no se limita a estudios particulares dentro de una nueva área de especialización que se pudiera llamar algo así como “estudios de la mujer” sino que las mujeres ofrecen a toda la investigación bíblica el don de una nueva categoría de análisis: la óptica de género. Es más, se comprueba hoy que la ausencia de esta categoría de género, al igual que la ausencia de las categorías de raza o clase económica, es lo que falsea tanto estudio supuestamente objetivo pero en realidad parcializado por una opción androcéntrica inconsciente.

En este artículo esperamos presentar algunos aportes del estudio bíblico asumido con óptica de género, con el fin de posibilitar interpretaciones más acertadas y al mismo tiempo provocar nuevas preguntas y abrir otras áreas para la investigación.

Proponemos trabajar sobre la historia de las mujeres en la sociedad grecorromana del primer siglo como una vía de acceso a la situación de las mujeres en las primeras iglesias. Nuestra perspectiva privilegia a las mujeres que formaron parte anónima de esa historia.

Este trabajo no se concibe en términos de “la Iglesia” frente a “la sociedad”,

¹ En la introducción metodológica a su comentario sociológico a 1 Pedro, publicado en 1981, J. H. Elliott se esforzó por “articular un novedoso acercamiento interdisciplinario”. Una de las primeras obras, Kee, Howard C. *Christian Origins in Sociological Perspective* (London: SCM Press), había aparecido en 1980. El original alemán del libro de G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985) fue publicado en 1979.

puesto que las personas que conformaban la Iglesia no dejaron de ser parte activa de la sociedad. Es más, las formas de pensar y actuar típicas de esa cultura entraban junto con ellos a la Iglesia. Si es cierto que los cristianos y las cristianas comunicaron su nueva fe a otras personas fuera de la pequeña comunidad cristiana, también es cierto que había una comunicación de vía contraria: los valores y las normas de la sociedad grecorromana estaban presentes dentro de la Iglesia en la reflexión de los cristianos. El mensaje cristiano y la praxis de los cristianos se forjó en esta interacción, que a veces tomaba la forma de choque, otras veces de adaptación, de integración o aún de capitulación.

Pero, ¿cuánto sabemos en cuanto a cómo vivían y pensaban las personas de los distintos estratos de la población en las ciudades griegas del siglo I? En particular, ¿qué se sabe de la vida de las mujeres? ¿Cuál era su situación, y qué pensaban de ésta? Ha sido tarea difícil para los investigadores desenterrar la vida de la gente común de una sociedad tan lejana en el tiempo y tan poco dada a reflejar en sus documentos la existencia de las capas sociales subalternas. Más difícil aún en el caso de las mujeres, grupo sometido por definición. Lo que buscamos es comprender un poco mejor la vida de las anónimas, que constituían un sector numeroso en las primeras iglesias. Una investigación histórica de género exige también una lectura clausista de la situación de las mujeres: su ubicación socio-económica y su status civil como esclavas, libertas o libres condicionaba en grado extremo su existencia.

En este artículo ofrecemos una muestra del material socio-histórico que permite captar algo de la vida de las mujeres de las ciudades grecorromanas. De esta manera esperamos acercarnos a algunos textos del Nuevo Testamento con una óptica de género mejor contextualizada.

Un trabajo histórico y exegético que analiza la invisibilidad de las mujeres de aquella época debe desembocar también en una pastoral bíblica comprometida con las mujeres invisibles de hoy. Nuestra meta es poner fin a esta desaparición forzosa. Trabajamos para que las mujeres lleguen a ocupar su lugar como sujetos de su propia historia y de la historia pasada y presente de la Iglesia.

2. El problema de la reconstrucción histórica de la vida de las mujeres

Los documentos primarios y el cuestionamiento de su valor

Como es de rigor en la investigación histórica, el análisis de la situación de las mujeres en el mundo del primer siglo comienza con la consulta de documentos escritos en este período. Encontramos, sin embargo, que las fuentes primarias, escritas por hombres, enfocan casi exclusivamente las actividades reservadas a los hombres: el gobierno y las leyes, la producción y acumulación de riqueza, la guerra, la filosofía y las letras.² Si surgía una mujer excepcional en una de estas áreas podía ser mencionada en algún documento, pero su hazaña solamente acentúa la exclusión de las demás, cuyas actividades y condiciones obviamente eran otras. Si a la historia general de las mujeres no le interesa concentrarse en las mujeres excepcionales,³

² *Ibid.*

³ J. K. Gadol, "La relación social entre los sexos; implicaciones metodológicas de la historia de las mujeres", en C. Ramos Escandón, comp., *Género e historia* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992), p.124.

mucho menos nos atañe como intérpretes del Nuevo Testamento fijarnos solamente en las pocas mujeres mencionadas ahí por nombre, aun cuando un estudio de éstas aporta un correctivo importante al sesgo androcéntrico de muchos pronunciamientos sobre los actores dentro de la Iglesia primitiva.

Bernadette Brooten observa acertadamente que “la carencia de fuentes sobre las mujeres es, en sí, parte de la historia de las mujeres”.⁴ Esta marginación de la mujer en los documentos antiguos, como también en la historiografía moderna sobre ese período, representa una instancia particular dentro de la marginación masiva de todas las personas que no eran de la élite política, económica o cultural.

Otro aspecto del problema metodológico tiene que ver con la veracidad que se otorgue a los documentos antiguos como reflejo de la realidad social. Los documentos no pretenden ofrecer una descripción sociológica de su realidad sino que prescriben cómo debería andar la familia, el gobierno o la economía. Mucho de lo que ordenan o condenan puede haber quedado sin contraparte en la realidad. De hecho, ciertas disposiciones legales negativas para la mujer, junto con escritos polémicos en contra de las mujeres, pueden haber surgido de una situación en que las mujeres adquirían derechos económicos y legales cada vez mayores.⁵ De hecho, los siglos I aC y I dC representan un período de innovación social y de liberalización en relación con la conducta de las mujeres, quienes accedieron a una mayor autonomía social y económica.⁶ Con la creciente consolidación del imperio, sin embargo, la estabilidad social asumió gran importancia política y el potencial subversivo de prácticas igualitarias provocó serios temores en la clase dominante en cuanto a su control de la institución considerada como la base de la pirámide social: la casa. Si ésta dejaba de ser patriarcal, peligraban todas las demás instituciones establecidas, según la lógica de los que procuraban consolidar su poder. Fue en ese contexto que surgían los tratados de filosofía económica, política y moral que exigían que todo el mundo se plegara al modelo jerárquico patriarcal. Tenemos que reconocer que los estereotipos promulgados en estos documentos ejercieron, a la larga, mucha influencia sobre el comportamiento de mujeres y hombres.⁷

Una extensa colección de documentos reunidos con la intención de iluminar la vida de las mujeres en Grecia y Roma⁸ parecería responder a la búsqueda de palabras y pensamientos de las mujeres, pero las editoras admiten que son poquísimos los textos antiguos que permiten escuchar directamente la voz de una mujer. Casi todo lo que pretende reflejar la vida de las mujeres, sea en la poesía, el drama, la filosofía o las inscripciones fúnebres, procede de los hombres. Entre las pocas excepciones a esta regla se encuentran dos poetisas del primer siglo: Claudia Trófime, sacerdotisa de Hestia en Éfeso, y Caecilia Trebulla, recordada por sus versos inscritos en una estatua de Memnon en Luxor. Los textos, muy breves, son cantos de alaban-

⁴ “Early Christian women and their cultural context: Issues of method in historical reconstruction”, en A. Y. Collins, ed., *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (Atlanta: Scholars, 1985), p.66. Véase también los comentarios metodológicos de I. Richter Reimer en “Reconstruir historia de mujeres: Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16”, *RIBLA* 4 (1989), p.47-59.

⁵ E.S. Fiorenza, *En memoria de ella* (Bilbao: DDB, 1989), p.132.

⁶ Cp. S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica* (Madrid: Akal, 2da ed. 1987), p.146-160. Véase el caso de la asistencia de mujeres a cenas públicas, en el punto 3 a continuación.

⁷ K. J. Torjeson, *When Women Were Priests* (San Francisco: Harper, 1993), p.58.

⁸ M. F. Lefkowitz y M. B. Fant, compiladoras, *Women's Life in Greece and Rome: A Source Book in Translation* (Baltimore: Johns Hopkins, 2a ed., 1992).

za a la divinidad. Desde esta pequeña muestra se puede formular la hipótesis de que las mujeres encontraron en los diversos cultos de este período un espacio para desarrollar activamente sus capacidades.

La búsqueda de otras fuentes

El cuadro de las mujeres en las ciudades helenísticas quedaría sumamente incompleto si la indagación se limitara a documentos escritos, aun cuando estos fueran de la pluma de una mujer. La vasta mayoría de la población en general, y femenina en particular, no gozaba de los medios necesarios para plasmar su vida y pensamiento en escritos formales. Se hace necesario buscar otras fuentes que ofrezcan algunas indicaciones de cómo vivían las mujeres. De una época tan lejana perduran artefactos como esculturas, bajo relieves, vasijas decoradas con dibujos de la vida diaria, mosaicos pictóricos en edificios importantes y pinturas en las paredes de algunas residencias privadas.

Aunque las esculturas, los bajo relieves y las pinturas reflejan la vida de la élite, aparecen en su entorno las esclavas y libertas que les servían. Las escenas representadas sobre vasijas y jarrones incluyen cuadros domésticos en que las mujeres cumplen una variedad de oficios: tejido, hilandería, lavado, cuidado de niños. En cambio, las copas para vino, como artículos de uso en las fiestas de los hombres, representan a la mujer como objeto erótico, en escenas bacanales donde esclavas, prostitutas y cortesanas proveen música, danza y compañía sexual. Este contraste en los artefactos refleja la distinción que los hombres hacían entre dos clases de mujeres: las matronas respetables, que no se mezclaban con los hombres; y las otras mujeres que se dedicaban a entretener a los varones.

Junto con los mosaicos y las pinturas que han quedado, estos artefactos nos permiten vislumbrar algunos detalles particulares de la vida cotidiana de las mujeres. Por ejemplo, el uso o no del velo sobre la cabeza: ¿hay un cuadro uniforme, o existían diversos criterios de uso? ¿Hay alguna diferencia entre mujeres ricas y esclavas, libertas y pobres en general? Puesto que la interpretación bíblica ha cargado este asunto de un significado no solo social sino también teológico, se hace necesario reunir todas las evidencias históricas que permitan descifrarlo.⁹

La arqueología nos ha legado también algunos materiales populares, como artículos de uso personal de las mujeres y graffiti en paredes y muros. En la categoría popular figura también una pequeña cantidad de escritos no literarios, como cartas personales, oraciones y hechizos escritos por mujeres y para ellas.¹⁰

Las inscripciones en monumentos fúnebres y sarcófagos proveen datos escuetos pero significativos para reconstruir el concepto que se tenía de cómo debía ser una mujer: elogios de la mujer de virtud probada, de entera lealtad a un esposo (aun difunto), de dedicación amorosa a sus familiares y otros. Sin embargo, en la mayoría de estas inscripciones son hombres los que representan a las mujeres y no ellas a sí mismas.

Para concluir esta reflexión sobre los problemas de la reconstrucción histórica de la vida de las mujeres, subrayamos el hecho de que las fuentes primarias no ofrecen mucho más que imágenes de la mujer creadas por los hombres. En una si-

⁹ Cp. I. Foulkes, "Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva", *RIBLA* 15 (1993), p.107-122.

¹⁰ S. B. Pomeroy, *op. cit.*, p.11.

tuación como esta la investigación tendrá que incorporar otra metodología adicional: la de interrogar a los textos con una mentalidad informada por la antropología social y su estudio de culturas existentes hoy que ostentan características parecidas a las que observamos en la sociedad grecorromana. Estudiamos estas culturas para saber, por ejemplo, cómo se comportan las mujeres en situaciones donde las voces oficiales insisten en su subordinación y marginación. Se trata de identificar también las alternativas creadas por las mujeres para mantener su autoestima y lograr más control sobre su propia vida y sus circunstancias. De mucho interés para nuestra investigación bíblica es averiguar cómo responden las mujeres en una sociedad patriarcal a una propuesta subversiva de cambiar esa visión que las domina. Como la cultura machista de nuestros países reviste características patriarcales, el enfoque de género que se desarrolla actualmente en la sociología y la psicología social nos provee orientación valiosa para el trabajo de relectura histórica y exegética. Esperamos que las colegas que trabajan en estos campos integren el aporte de estas ciencias al campo de la investigación bíblica.

Por ahora, vamos a ensayar una relectura, desde la perspectiva de género, de algunos datos históricos disponibles en las áreas de la economía y la religión del primer siglo, como nueva vía de acceso a la realidad de la Iglesia primitiva y el lugar de las mujeres en ella.

3. La casa patriarcal: unidad de producción

En la sociedad antigua la “casa” era mucho más que la vivienda de un núcleo familiar; constituía la unidad básica de producción económica y organización social. Casi todos los bienes necesarios para la vida de la población, como hilo y textiles para vestimenta y otros usos, objetos de alfarería, implementos para el procesamiento de alimentos, así como herramientas para otras labores, se fabricaban en la empresa doméstica. La “casa” tenía como base la familia extendida del patriarca; es decir, abarcaba a personas de varias generaciones y grados de parentesco, e incluía además a esclavos y libertos que laboraban en ella. En vista de la ausencia de un mercado laboral estable,¹¹ muchos libertos se mantenían en una estrecha relación de servicio y dependencia económica de la “casa” en que habían sido esclavos.

La administración correcta del complejo doméstico se consideraba de vital importancia para el bien de la sociedad. El tema “sobre el manejo de la casa” aparece reiteradamente en los tratados sobre la estructura socio-económica y política de las ciudades griegas. El mantenimiento del orden y el funcionamiento eficaz del estado se hacía depender de un orden paralelo en la estructura jerárquica de las “casas”, las cuales constituían su base social y económica.

En la tradición griega, desde el período clásico en adelante, los filósofos y maestros de la moral se preocupaban por establecer y justificar el ordenamiento de toda la sociedad como una extensión del ordenamiento de la “casa”. Destacaban tres pares de relaciones desiguales en la jerarquía doméstica: amos/esclavos, esposos/esposas, padres/hijos. En cada uno de estos pares los primeros debían velar por la debida sumisión de los otros. Aunque los documentos de los filósofos privilegian este

¹¹ Solo había empleos irregulares y ocasionales, que no satisfacían las necesidades básicas para la sobrevivencia. Cp. M. I. Finley, *La economía en la antigüedad* (México: FCE, 2ª ed., 1986), p.83.

cuadro del *pater familias* como única figura de mando, existen otros documentos de tipo más popular — fragmentos de cartas escritas en papiro, contratos, informes administrativos — que revelan rupturas en esta pauta.¹² Se trata de la presencia activa de jefas de empresa autónomas, algunas de ellas viudas que heredaron el negocio de su esposo, y otras ex-esclavas, que luego de su manumisión desarrollaron su propia empresa con base en una capacidad artesanal o comercial que habían adquirido en la casa del amo. El despreciado status de liberta sirvió para eximir las de las imposiciones que pesaban sobre las mujeres de “familia honorable”.

En las casas patriarcales les correspondía a los hombres salir a la calle y competir en el mercado, pero a las mujeres ligadas a ellos se les delegaba mucha autoridad en la administración interna del negocio doméstico: la organización de tareas laborales, el manejo del personal, la provisión de insumos necesarios para la producción. Estas mujeres gozaban de un poder reconocido.¹³ Un ejemplo de su autoridad se encuentra en los documentos que dan fe de la liberación de esclavos: ahí se revela que en muchos casos la persona que les otorgó su libertad fue la patrona y no el hombre de la casa.¹⁴

¿Qué efecto tuvo en las primeras iglesias el hecho de que sus asambleas se efectuaban en las casas de sus miembros más acomodados? En estas casas-empresa había mujeres experimentadas en la organización de la producción y el manejo de bienes y personal. Los habitantes de las ciudades griegas estaban acostumbrados al liderazgo de la mujer en este sentido. Esto puede arrojar nueva luz sobre la vieja pregunta por los roles asumidos por las mujeres en la vida de las iglesias. Podemos examinar dos tipos de textos: los que mencionan explícitamente a alguna(s) mujer(es) de la congregación, y otros que se refieren a ciertas actividades administrativas de la iglesia.

El primer tipo de texto se ejemplifica con Flp 4,2, donde Pablo ruega, en forma abierta y pública, a Evodia y Sintique que se pongan de acuerdo. A pesar de la costumbre de identificar a las mujeres según su pertenencia a algún hombre (como su hija, esposa o madre), estas dos mujeres aparecen en el texto sin otra indicación que sus propios nombres. El tema de su disputa no entra en el texto; lo único importante para la iglesia de Filipos fue que estas dos mujeres resolvieran su diferencia. Es obvio que ellas jugaban un rol significativo en el desenvolvimiento de la congregación; de otro modo Pablo no se hubiera dirigido a ellas en una carta pública. Es más, cuando Pablo pide en seguida a un “compañero” que las ayude, respalda esta solicitud con el dato de que ellas son obreras valiosas, probadas en la lucha por la misión cristiana (v.3). Con este protagonismo Evodia y Sintique demostraron tener capacidades de liderazgo que los hombres ya habrían observado en otras mujeres de su entorno, y la iglesia demostró tener un espacio significativo para su desenvolvimiento.

Abundan más los textos que instruyen o amonestan a una iglesia sin especificar si el grupo que recibe el mensaje se conforma de hombres, mujeres o ambos. ¿Cómo leer estos textos desde la perspectiva de una sociedad que reconocía en muchas mujeres su capacidad de administración y dirección? Probemos con 1 Corin-

¹² K. J. Torjeson, *Women Priests*, op. cit., p.56.

¹³ Comparar el desarrollo más extenso de este tema en K. J. Torjeson, “Reconstruction of Women’s Early Christian History”, en *Searching the Scriptures* (New York: Crossroad, 1993), 1, p.290-310.

¹⁴ S. B. Pomeroy, op. cit., p.151.

tios 16,1-4, donde aparece una breve instrucción y exhortación a “cada uno” a apartar semanalmente una suma de dinero, proporcional a sus entradas, para la ofrenda que se enviaría a los cristianos pobres de Jerusalén. (Véase también 2 Co 8 y 9.) Se trata de un asunto de ahorro colectivo, de contabilidad responsable y, al final, de nombramiento de una delegación para llevar la colecta a Jerusalén (v.3). Entre la membresía habría administradoras que bien podrían haber jugado un papel activo en el trabajo de la colecta (aun cuando el cargo oficial posiblemente sería conferido a un hombre). En esta iglesia habrían también algunas mujeres libertas cuyo status social no prestigioso, junto con cierta experiencia en el comercio internacional, les permitiría ser también candidatas para la delegación que iría a Jerusalén. Entre las mujeres de la iglesia habría también otras que podían emprender el viaje, como las solteras y viudas a quienes Pablo desafió a asumir una vocación cristiana libre de compromisos domésticos (1 Co 7,34-35.39-40). Una viajera que conocemos por nombre es la ministra (*diákonos*) Febe, de la vecina iglesia de Cencrea, quien en otro momento viajó a Roma con respaldo oficial (Rm 16,1-2).

Brevemente, un vistazo, desde la perspectiva de género, a la curiosa situación de los cristianos tesalonicenses que dejaban de trabajar. No hay referencia a amos o capataces; se trata de pequeños artesanos o trabajadores manuales (1 Ts 4,11) que formaban parte de aquel estrato despreciado y pobre de la población urbana que apenas se sostenía a fuerza de un trabajo fatigoso. Al volverse ociosos —o por ser perezosos— (*ataktos*, 1 Ts 5,10, admite los dos sentidos), vivían a costa de otros. O de otras. ¿Se ha preguntado por el trabajo de la mujer del no-trabajador? No solo la comida sino también la ropa y la vivienda para él y los hijos correría por cuenta de ella. Sin embargo, no se asoma una cara femenina en esta ventanita hacia la vida cotidiana del estrato popular. Estamos en presencia de un conflicto social a nivel de hogar que no es desconocido en el día de hoy. ¡Cuántas mujeres pobres se cargan con un esposo perezoso o bebedor y se desgastan en el esfuerzo por proveer todas las necesidades del hogar! Llevemos su congoja y desesperación con nosotras al examinar el texto bíblico. Ahí no encontramos ninguna exhortación a ellas en el sentido de tener paciencia o de ser más comprensivas, como tantas veces se oye hoy como el único consejo pastoral en estas situaciones. En las epístolas se oye más bien una fuerte denuncia de la conducta del ocioso y un consejo de cambiar su conducta.

4. Ruptura de la dicotomía casa/calle: la religión como espacio intermedio

A pesar de todo lo que se dice en cuanto a la dicotomía casa/calle en la sociedad antigua, con su ubicación diferenciada de la mujer y el hombre, sigue nuestra inquietud por saber hasta qué punto las mujeres casadas participaban en actividades fuera del espacio doméstico. Hemos mencionado dos factores que alimentan la sospecha de que las cosas no sucedían tal como se exigía en los documentos sobre el manejo de la casa-empresa. En primer lugar, estos documentos emanados de la clase gobernante, la cual buscaba consolidar un control jerárquico en todas las esferas de la sociedad, dictaban cómo *debían ser* las cosas, pero esto no necesariamente refleja la realidad. El motivo detrás de estos tratados podría ser el deseo de corregir una situación que de hecho era otra. En segundo lugar, la óptica de género, apoya-

da eventualmente por investigaciones antropológicas, nos hace sospechar que la mitad de la población humana no se conformaría con una limitación tan tajante sino que buscaría diversas maneras de esquivarla o superarla.

Un factor histórico a tomar en cuenta es la ola de influencias nuevas que irrumpió en las ciudades griegas del primer siglo, abriendo una brecha en la dicotomía entre privado y público, casa y calle. Fue sobre todo en la esfera religiosa donde se crearon espacios intermedios en que participaban tanto mujeres como hombres.

En la visión tradicional de las cosas, la estructura doméstica y la organización política se concebían en términos de relaciones jerárquicas de autoridad y subordinación, y cualquier alteración de esta jerarquía bordeaba en la subversión. Aun la cuestión de la religión que profesaran los subalternos (esclavos/as, libertos/as, esposas e hijos/as) debía de ser determinada por el hombre de más rango en la casa patriarcal. No le convenía al estado que las personas destinadas a posiciones subordinadas tomaran una decisión independiente en esta área tan clave para todo su comportamiento. Frente a este tipo de prescripciones procuramos leer el reverso, con el fin de captar lo que pasaba en realidad con las mujeres en el campo de la religión. Sospechamos que muchas mujeres no aceptaban tales restricciones sino que insistían en frecuentar diversos cultos y comprometerse con uno o más de los nuevos movimientos religiosos procedentes, en gran parte, de la región oriental del imperio.

Ejercía una atracción particular la diosa egipcia Isis, que se había convertido en divinidad universal en su paso de Egipto a Grecia y Roma. Aunque Isis se introdujo en el mundo grecorromano en compañía de su consorte Serapis, fue a ella que un gran sector del pueblo acogió como la deidad suprema del cielo, madre de todo lo que existe. Los himnos la alababan también como emancipadora de la mujer, al mismo tiempo que ella encarnaba las virtudes más tradicionales de madre y esposa. Durante más de dos siglos, el culto de Isis fue el competidor más fuerte del cristianismo temprano. La apertura de hombres y mujeres a una religión centrada en una figura femenina, y con amplia incorporación de mujeres en el ministerio del culto, caracterizó a una buena parte de la población urbana del primer siglo. ¿Qué esperaríamos encontrar esta misma población si ingresara a la Iglesia cristiana? Solo una observación: ciertamente no esperaban chocar con enseñanzas o prácticas que marginaran a las mujeres. Aunque sea por inferencia que llegamos a esta conclusión, la presencia, aunque difusa, de este tipo de actitud nos ayudará a comprender mejor algunos textos de Hechos y las cartas del Nuevo Testamento. Cuando aparecen mujeres con una cuota de liderazgo - por ejemplo, Lidia en Hechos 16, o las misioneras y ministras mencionadas en Romanos 16 - los intérpretes de hoy no deben tener reparo en reconocer que ellas encarnan un ideal presente en el contexto de la sociedad del primer siglo.

Reconozcamos al mismo tiempo la atracción que otro movimiento religioso tenía para muchas mujeres griegas: el judaísmo. En número mayor que el de los hombres, las mujeres se afiliaban a la religión judía. En Hechos 17,12 se constata la clase social de las que se encontraban en la sinagoga de Berea: un buen número de "mujeres griegas distinguidas".

La fe y las prácticas de la comunidad judía prolongaron su influencia en la Iglesia. Para reconstruir la situación de las mujeres en la Iglesia se hace imprescindible descubrir cuál era la realidad de la mujer en el judaísmo de la diáspora. El cua-

dro es variado. Junto con algunas tradiciones y enseñanzas que marginaban a la mujer, hay también evidencia de que las mujeres encontraban en el judaísmo un espacio mayor que en la sociedad griega en general. Por ejemplo, en la cena de Pascua, las mujeres judías participaban en plena compañía de los hombres. Este tipo de participación mixta en una cena formal, aun dentro de la propia casa, era tabú en la sociedad griega.¹⁵ Algunas mujeres judías llegaron a ejercer cierto liderazgo en la comunidad judía como miembros del concejo de ancianos o como líder de una sinagoga. Las investigaciones arqueológicas han puesto a la luz algunas inscripciones lapidarias que atribuyen el oficio de *presbytera* “anciana” y *arjisinagôgêssa* “jefa de sinagoga” a ciertas mujeres destacadas que fueron conmemoradas por monumentos funerarios.¹⁶

¿Cómo interpretar desde la realidad social griega la celebración de la Cena cristiana? El texto más extenso sobre el tema, 1 Co 11,17-34, no menciona específicamente a las mujeres, aunque otras indicaciones sobre el culto revelan que no solamente estaban presentes sino también activas en el ministerio de la profecía y la oración (1 Co 11,5). Las normas éticas griegas excluían a damas y doncellas respetables de las cenas formales, puesto que en estas funciones las mujeres debían cumplir el papel de entretener, incluso sexualmente, a los hombres. En este contexto una de las críticas más devastadoras contra la Iglesia era la acusación de fomentar una escandalosa intimidad entre mujeres y hombres (“hermanas” y “hermanos”) y la celebración de banquetes mixtos que por definición tendrían un carácter orgiástico.¹⁷ En respuesta a este tipo de acusación algunas de las comunidades cristianas podrían haber adoptado la costumbre de celebrar la Santa Cena en forma separada, hombres y mujeres aparte, como atestiguan algunas pinturas de las catacumbas de Roma. Una de estas pinturas presenta una escena eucarística en que siete mujeres comparten la mesa presidida por una de ellas.¹⁸ Una temprana experiencia de mujer-Iglesia.

Al leer los evangelios en clave eclesiástica, podemos discernir en las historias acerca de Jesús un reflejo de la propia comunidad del evangelista. Cuando un evangelio indica que Jesús violentaba las buenas costumbres para incluir a mujeres en su séquito, señala un dato significativo para la identidad de la Iglesia. Percibimos esto mismo cuando el Evangelio relata que Jesús fue denunciado por los guardianes de la moral por participar en comidas con cobradores de impuestos y “pecadores”, un grupo de parias sociales que incluía también a prostitutas, según el dicho de Jesús recogido en Mt 21,31-32. De evidencias como éstas se construye el cuadro de una iglesia en que toda clase de hombres y de mujeres participaba en las celebraciones de la vida comunitaria, y que esta conducta fue fuertemente criticada por la sociedad judía y griega. Trabajando dentro de la realidad presente, donde también operan tabúes que limitan o excluyen a las mujeres, enfrentamos críticas similares cuando nuestra comunidad se abre a la plena participación de las personas etiquetadas como no aptas para ocupar en forma significativa el espacio religioso.

¹⁵ Ver K. E. Corley, *Private Women, Public Meals* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993).

¹⁶ B. J. Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (Chicago, CA: Scholars Press, 1982).

¹⁷ Cp. K. E. Corley, *op. cit.*, p.75-78.

¹⁸ *Ibid.*

5. Conclusión

Procedimiento clave en la exégesis feminista ha sido el esfuerzo por penetrar el mundo en que nació el texto bíblico y con cuyas formas de pensamiento se expresa aun cuando opone a ese mundo propuestas distintas para la autocomprensión y el comportamiento, tanto a nivel personal como comunitario. A los textos bíblicos, condicionados todos por el androcentrismo del entorno histórico y de los autores, les dirigimos las preguntas surgidas de una conciencia de género. Sabemos que la realidad no era la misma para las mujeres como para los varones en el período bíblico, pero falta todavía mucha investigación histórica para determinar en qué sentidos esto fue el caso en cada época y lugar. Con las preguntas lanzadas desde la perspectiva de género esperamos descubrir aspectos de los acontecimientos que de otra manera quedarían en las sombras, y traer a la luz actoras invisibles o relegadas al olvido.

El motor detrás de todo este esfuerzo es un compromiso vivo con las mujeres que hoy padecen de invisibilidad en la sociedad y en las iglesias. Con alegría vemos a las mujeres populares salir de las sombras para reclamar un espacio junto con los varones. En nuestros países el rol de la religión, y dentro de ella, de la interpretación bíblica, juega un rol importante en facilitar o impedir este proceso.

Irene Foulkes
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica

MUJERES QUE SE INVENTAN SALIDAS (Mateo 1,1-17)

*Este artículo presenta la genealogía de Mt 1,1-17 como una clave para la comprensión de la Buena Nueva de Jesús según Mateo. Las cuatro mujeres que el evangelista incluye en su lista son una crítica a la sociedad patriarcal dominante y una nueva propuesta para la organización de la familia humana. Tamar, Rahab, Betsabé y Rut asumen posturas que están fuera del **status** doméstico tradicional. Es justamente en las iniciativas poco convencionales de estas mujeres que Dios actúa en la historia para liberar a su pueblo. Es así, de manera sorprendente y escandalosa, que Dios está actuando hoy en la historia.*

This article presents the genealogy of Mt 1,1-17 as a code for understanding the Good News of Jesus according to Matthew. The four women included by the evangelist in his list are a criticism to the dominant patriarchal society and new proposal for the organization of the human family. Tamar, Rahab, Bathsheba and Rut assume roles that are out of order in relation to the traditional domestic "status". It is within the limited conventional initiatives of these women that God acts in history to save his people. Therefore it is in this surprising and scandalous manner, that God is working today in history.

Por todas partes de América Latina surgen grupos de mujeres que tejen una nueva era de solidaridad desde abajo, con una creatividad impresionante. En este proceso ellas se van descubriendo como mujeres, comparten sus problemas y llegan incluso a sobrepasar los límites impuestos por la socialización que han recibido en la sociedad patriarcal, asumiendo nuevos roles, según las necesidades y los desafíos de la realidad.

Este sorprendente tejido de solidaridad, que inventa alternativas para la sobrevivencia económica, se da también en otros niveles de vida, e incluso en la relectura bíblica. Es justamente esta práctica solidaria y liberadora, la que nos está ayudando a encontrar un nuevo paradigma para leer la Biblia desde la óptica de género. Vamos descubriendo que en realidad no somos inferiores a los hombres, sino que es la sociedad patriarcal la que ha establecido patrones sobre lo que significa ser hombre o ser mujer¹. Estos patrones privilegian a los varones, limitando el desarrollo pleno

¹ Irene Foulkes, en "Pablo, ¿Un militante misógino?", *RIBLA* n° 20, p. 151 dice: "nuestra sociedad occidental (con la iglesia cristiana como cómplice) arrastra una larga y a veces brutal historia, que perdura hasta hoy, de desvalorización y marginación del género femenino. Se ha desarrollado una sociedad de tipo patriarcal, en que un reducido número de hombres aventajados gobierna sobre los demás hombres y todas las mujeres, negocia con el trabajo ajeno, inculca este sistema en la mente de toda la gente y oficia en el culto que legitima este orden".

de nuestro ser persona y el ámbito de nuestra actuación en la sociedad y en la Iglesia. Somos desafiadas a recrear nuevos patrones de comportamiento que no limiten nuestros roles, y que posibiliten relaciones de intercambio y compañerismo entre varones y mujeres, sin una jerarquía de poder masculino excluyente.

Utilizamos el paradigma de género tanto para el análisis de la realidad, como para el análisis de los textos bíblicos producidos por las comunidades en cada época y cultura. Los textos reflejan la situación de las comunidades que los han producido y nos permiten reconstruirla, con sus historias y sus tradiciones, sus enfrentamientos internos y externos, su experiencia de fe y sus opciones. El paradigma de género nos lleva también a preguntarnos por el rol de las mujeres en estas comunidades, su condición y sus posibilidades. Usando esta herramienta y partiendo de mi propia experiencia como mujer, haré una lectura de Mt 1,1-17.

1. Algunas preguntas que me plantea el texto

El evangelio de Mateo y todo el NT comienza con una genealogía. ¿Qué Buena Noticia está por detrás de esta lista de antepasados de Jesús? Son 17 versículos de puros nombres, con varias repeticiones. La mayoría son nombres de hombres. Solo aparecen cinco mujeres, cuatro del AT y María, la madre de Jesús.

¿Cuál es el mensaje que el evangelista quiere transmitir a su comunidad, a través de esta genealogía? ¿Qué preguntas habría sobre el origen de Jesús y sobre sus seguidores, en el ambiente donde vivía la comunidad de Mateo? ¿Por qué el evangelista incluye a estas cuatro mujeres, cuando en las genealogías judías sólo importaban los varones? ¿Por qué Mateo elige a éstas mujeres, omitiendo a otras que eran mucho más conocidas en la tradición bíblica? Para intentar responder a estas y otras preguntas voy a seguir algunos pasos, iniciando con una breve reconstrucción de la comunidad que genera el evangelio de Mateo.

2. La comunidad de Mateo

La investigación bíblica ubica la comunidad cristiana que generó el evangelio de Mateo en Siria, una región donde “predominaba sin duda el judaísmo de los escribas”². Después de la destrucción de Jerusalén, en el año 70, los fariseos y escribas reorganizan el judaísmo alrededor de la observancia estricta de la ley y acaban expulsando de la sinagoga a los judíos que han aceptado a Jesús³. Esto genera en estos judíos convertidos una profunda crisis de identidad con relación a su historia. Ellos ahora están totalmente separados del pueblo de la promesa. Es para ellos que Mateo escribe su evangelio, ayudándoles a reencontrar su verdadera identidad como cristianos de raíces judías.

En la comunidad había también la presencia de gentiles. El evangelista elabora su genealogía para afirmar que Jesús es una Buena Noticia tanto para los judíos

² Eduard Schweizer y Alejandro Díez Macho. *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p.33. Cf. Raymond Brown. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p.39.

³ El hecho de haber aceptado a Jesús no impide que algunos judíos sigan con la mentalidad farisea dentro de la comunidad cristiana. Es decir, el conflicto que vive la comunidad no es solamente externo sino que en el seno mismo de la comunidad hay mentalidades legalistas, influenciadas por la ideología patriarcal.

como para los gentiles. Jesús es el hijo de David, y por lo tanto es el Mesías esperado por los judíos. Es también hijo de Abraham, por quien serán bendecidas todas las naciones de la tierra (Gen 22,18). En Jesús Dios ha cumplido su promesa a los judíos y a los gentiles.

2.1. Los conflictos que enfrenta la comunidad

Se puede notar el conflicto serio que la comunidad ha vivido con el judaísmo farisaico en la declaración que hace el evangelista al principio de su obra. En Mt 5,17 Jesús enseña y practica una justicia mejor que la de los escribas y fariseos (5,20). Este conflicto aparece agudizado en 23,13.15.23.25.27.29, cuando Mateo critica con palabras durísimas a las autoridades fariseas de la sinagoga⁴.

La comunidad de Siria no está enfrentada solamente con conflictos externos, sino también con conflictos internos, pues dentro de la comunidad hay falsos profetas a los que el evangelista califica de “lobos disfrazados con piel de oveja” (7,15). Como Mateo no polemiza contra la predicación profética en su evangelio, sino pone un fuerte acento en lo ético (7,16-20), se supone que hay un conflicto acerca de la comprensión y la vivencia del proyecto de Jesús dentro de la comunidad. Para Mateo la mejor justicia consiste en el amor eficaz (7,12), que es la regla de oro del evangelio. Esto hace pensar que los falsos profetas no serían falsos predicadores, sino un grupo que dejó de vivir la radicalidad del proyecto de Jesús, pero sigue con un discurso teórico sobre sus enseñanzas. Entre los renglones del evangelio de Mateo se puede ver que no todos los participantes de la comunidad aceptaron el proyecto de Jesús de “un igualitarismo religioso y económico que negaba la estructura jerárquica y patronal de la religión judía y del poder romano”⁵.

2.2. La propuesta concreta de la comunidad

En la comunidad de Siria había personas muy pobres y sencillas. Esto se ve en la expresión directa usada por el evangelista (10,42; 18,1-6: “uno de esos pequeños”), para referirse a algunos discípulos y discípulas de Jesús. Esta pobreza era causada por los pesados tributos y las otras obligaciones que el imperio romano imponía al pueblo. Era muy dolorosa la situación en la que vivía la gente de las provincias romanas en la época del “principado”⁶. Frente a esta situación, es sorprendente la radicalidad de la propuesta de la comunidad. Aunque hay diferentes dones en la comunidad y las personas que en ella participan tienen condiciones de vida quizás variadas, no puede haber un orden jerárquico en esta comunidad. Mt 23,8-12 prohíbe a la comunidad el uso de títulos honoríficos: “sólo el pequeño es grande ante Dios”⁷. Quien desea seguir a Jesús tiene que asumir el paradigma del niño/sirviente, que ocupa el puesto más bajo en la jerarquía de la casa patriarcal.

⁴ Raymond Brown, en *El nacimiento del Mesías*, o.c., p. 40, señala que después del fracaso de la rebelión judía contra los romanos y de la destrucción del templo en 70 dC, los fariseos alcanzan el poder exclusivo en las sinagogas locales. Estos han expulsado de las sinagogas a los judíos que creían en Jesús como Mesías.

⁵ John Dominic Crossan. *O Jesús histórico*, Ed. Imago, Río de Janeiro, 1994, p.460.

⁶ Néstor O. Míguez usa la palabra “principado” para referirse a la primera etapa del tiempo de dominio de los *príncipes*. Esta comprende el período que va desde el año 31 dC, hasta el final del tercer siglo dC (cf. Néstor O. Míguez. *No como los otros que no tienen esperanza*, Buenos Aires, 1988, cap. IV).

⁷ E. Schweizer y A. Díez Macho. *op. cit.*, p. 49.

Es fundamental este aspecto para la comunidad de Siria. Esta es la propuesta de Jesús y está muy clara en la “carta magna” de la comunidad (cap.18). Con esta postura ellos cuestionan radicalmente el orden establecido, que justifica todas las dominaciones: varón/mujer; padre/hijo; amo/esclavo. En la estructura circular de la comunidad de Siria el niño/sirviente es el que está en el centro (18,1-6). Él no es solamente un modelo de discipulado, sino que la relación con él será el criterio para juzgar la fidelidad de los/as discípulos/as al proyecto de Jesús (25,31-46).

3. La estructura de la genealogía de Mateo (1,1-17)

La genealogía de Mateo introduce todo el evangelio, presentando, de forma velada, cuál es la Buena Noticia que Jesús significa para la comunidad de Siria. El núcleo del mensaje de Mateo está directamente relacionado con la situación que vivía la comunidad de Siria, alrededor del año 80 dC, con sus preguntas, su propuesta y los conflictos que tiene que enfrentar.

El texto de Mt 1,1-17 está estructurado en forma quiástica. Al comienzo y al final del texto (v.1 y 17) el evangelista deja clara la identidad de Jesús como hijo de David e hijo de Abraham. Pero, según el evangelista Jesús no es descendiente de David por generación física⁸, sino porque José aceptó a un niño concebido por el Espíritu Santo (v.20b). Los v.18-25 vienen a completar el mensaje que Mateo desea transmitir con su genealogía: Jesús es el Hijo de Dios, Emmanuel. Mateo afirma que Jesús es la respuesta a las esperanzas de los judíos y los gentiles, pues es la encarnación del Dios Liberador del Exodo y está presente en medio de la comunidad, en este momento desafiante de su historia (28,16).

En el centro del texto (v.2-16), Mateo encontró un esquema de 14 generaciones y con ello pretende destacar la acción sorprendente de Dios en la historia del pueblo de Israel. Este mismo Dios actúa ahora de manera desconcertante para cuestionar a aquellos que buscan su seguridad en el orden establecido.

4. La mujeres en la genealogía de Mateo

Mateo cita a Tamar, Rahab, Rut y Betsabé⁹ en su genealogía. Es muy rara esta elección de Mateo. Él deja de lado a las matriarcas y a las heroínas de la historia de Israel, para resaltar a cuatro mujeres que tomaron iniciativas muy poco convencionales, dentro de la sociedad patriarcal de su tiempo.

En la historia de la interpretación de Mt 1,1-17 encontramos diferentes maneras de entender este texto. Algunos han tomado a estas mujeres como pecadoras y pensaron que Mateo al incluirlas en su genealogía quiso decir que Jesús vino para salvar a los pecadores¹⁰. Otros dijeron que estas cuatro mujeres eran extranjeras y que el evangelista quiso con esta inclusión resaltar la misión a los gentiles¹¹. La interpretación que cuenta con más apoyo actualmente es la que relaciona estas cuatro

⁸ Aunque para los judíos la descendencia solamente “legal” era legítima.

⁹ Mateo no cita el nombre de Betsabé. Parece intencional aquí el recuerdo de Urías: “la que fue mujer de Urías” (1,6).

¹⁰ Esta interpretación viene desde el tiempo de Jerónimo (In Mt 9: PL 26,22) y tiene una historia de sólidas refutaciones. Cf. Raymond Brown. *El nacimiento del Mesías*, op. cit., p.66

¹¹ Esta segunda interpretación fue popularizada por Lutero y es bastante aceptada hasta hoy.

mujeres con María para demostrar que el mesianismo avanza y se realiza aunque de manera escandalosa. Esta es la opinión de Nancy Cardoso Pereira, que afirma: “la moldura de Abraham y David es criticada y superada en perspectiva de un mesianismo transgresor que no pasa por el padre ni por el rey. La genealogía pasa por el cuerpo de María, no por su virginidad, por lo tanto la transgresión es una novedad que ella asume en su embarazo”¹².

Raymond Brown encuentra por lo menos dos elementos comunes entre las cuatro mujeres del AT y María. 1) Lo extraordinario o anómalo en la unión con su pareja. Un hecho que pudiera producir escándalo a los de fuera, pero que posibilitó el linaje bendito del Mesías. 2) Ellas tomaron una iniciativa o desempeñaron un papel importante en el plan de Dios. “Estas mujeres aparecían como ejemplo de cómo Dios se vale de lo inesperado para vencer los obstáculos humanos e interviene en favor de su proyectado Mesías”¹³.

Un otro aspecto que llama la atención es que la genealogía de Mateo resalta a mujeres que están fuera del *status* doméstico tradicional: Tamar era una viuda que se hizo pasar por prostituta (Gen 38). Rahab era una prostituta que hizo alianza con los israelitas y profesó su fe en el Dios del éxodo, en contra del poder opresor de los reyes cananeos (Jos 2,10-11). Betsabé llega a ser “guebirá” (la gran dama), con un rango oficial en el reinado de Salomón (1 Re 2,19) Rut toma la iniciativa poco recomendada en la sociedad patriarcal de su época, yendo a pasar la noche con Booz en la era (Rt 3,14).

Estas cuatro mujeres asumen posturas que están fuera del *status* doméstico tradicional, cuestionando patrones de comportamiento impuestos por la sociedad patriarcal. Lo sorprendente es que en la sociedad judía posbíblica, estas raras iniciativas de estas mujeres han sido consideradas como “obra del Espíritu Santo”¹⁴.

El hecho de que Mateo relaciona Tamar, Rahab, Betsabé y Rut con María nos hace pensar que en el contexto de la comunidad de Siria había una pregunta en relación al embarazo de María. Parece que había una crítica sobre la concepción de Jesús. No sabemos si esta duda, pregunta o sospecha viene de las autoridades fariseas de la sinagoga local, con las que la comunidad de Siria tuvo serios enfrentamientos. Lo que aparece en el texto es que Mateo se siente poco a gusto frente a este tema de la concepción de Jesús, ya que “el poder reproductivo femenino se ha dado fuera del contexto patriarcal”¹⁵.

5. Romper con la casa patriarcal

En tiempos de Jesús las prescripciones del código de santidad y también las reglamentaciones de los escribas limitaban las condiciones para el acceso de las mujeres a la presencia de Dios en el Templo y en la Torá. Jesús y su movimiento ofrecían una interpretación alternativa de la Torá que abría este acceso a Dios¹⁶.

¹² Nancy Cardoso Pereira. “Messianismo transgresor”, en *Revista Teológica*, ano II, n° 9, out/dez 1994, São Paulo, p.28.

¹³ Raymond Brown. *El nacimiento del Mesías*, op. cit., p.68.

¹⁴ Raymond Brown, op. cit., p.68. El autor cita a Bloch, Juda, 386-387, que ha recogido textos de targumes y midrases.

¹⁵ Elisabeth Struths Malbon y Janice Capel Anderson. “Literary-Critical Methods”. *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*. Ed. Crossroad, New York, 1993, p.251.

¹⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza. *En memoria de ella*. Ed. Desclée de Brower, Bilbao, 1989, p.189.

Es desde la experiencia religiosa que Jesús y su movimiento han criticado a la sociedad patriarcal dominante. Esta sociedad tenía su eje en el código de santidad, que justificaba a través de lo religioso la exclusión de la clase pobre y el privilegio de la clase acomodada. Es frente a este hecho que la comunidad de Mateo recoge una antigua tradición jesuánica que promete una recompensa a todos/as que hacen una ruptura con la casa patriarcal:

“Y todo aquel que haya dejado casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o hacienda por mi nombre, recibirá el ciento por uno y heredará la vida eterna”¹⁷.

Fiel a la propuesta de Jesús y con el deseo de seguirle con toda radicalidad, la comunidad cristiana de Siria busca crear estructuras alternativas a las vigentes. En vez de reproducir las estructuras de la casa patriarcal en la comunidad, como hicieron otras comunidades cristianas en el final del primer siglo¹⁸, la comunidad de Mateo exige una ruptura radical respecto a esta relación. Es esta la propuesta del cap.18, cuando el niño-sirviente es colocado en el centro de la comunidad y la relación con él pasa a ser el criterio principal de juicio sobre la autenticidad del discipulado. Las duras críticas a los escribas y fariseos del cap.23 van también en esta dirección. En 23,9, Jesús rechaza todo poder masculino opresor y excluyente: “tampoco debe decirle *padre* a nadie en la tierra, porque un solo Padre tienen: el que está en el cielo”.

En nombre de Dios Padre, Jesús denuncia al poder masculino que acapara las riquezas e impide la participación de las mujeres y de la clase pobre en la sociedad.

6. Reestructurar la familia humana

Hay una gran diferencia en la presentación que hacen Lucas y Mateo de María, en los relatos del nacimiento del Mesías. Mientras Lucas nos presenta a una María activa, asumiendo decididamente su misión, Mateo nos la presenta totalmente pasiva. En el evangelio de Mateo quien actúa es José. Según Amy-Jiel Levine “esta presentación es consistente con la insistencia de Mateo de que las conexiones familiares han de ser reestructuradas en la nueva comunidad que crea Jesús”¹⁹. La pasividad de María sirve para indicar que no serán los lazos familiares los que predominarán en la nueva familia que Jesús ha de fundar²⁰.

Mateo enfatiza también que José no es el padre humano de Jesús. En 1,16 se dice: “José, el esposo de María, y de María nació Jesús, llamado también Cristo”²¹. En el v.18 la paternidad de Jesús se aclara, pues María se encuentra encinta por obra del Espíritu Santo. La combinación de estos dos versículos indica que Jesús nació fuera de los modelos patriarcales y que su nacimiento no está reglamentado por un jefe masculino.

¹⁷ Mt 19,29; Mc 10,28-31; Lc 18,28-30.

¹⁸ 1 Tim 2,1-2. 11-12. 15; 6,1.

¹⁹ Amy-Jiel Levine. “Matthew”. *The women’s Bible Commentary*. Carol A. Newsom y Sharon Ringe Editors, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1992, p.254.

²⁰ Aquí es necesario aclarar que el texto fue escrito alrededor del año 80 dC, y que la familia de Jesús no ha tenido ninguna influencia en las comunidades cristianas fuera de Jerusalén. El texto parece reflejar esta situación, que manifiesta cuáles son los rasgos fundamentales de la nueva comunidad fundada en el nombre de Jesús.

²¹ Observar que el verbo aquí está en voz pasiva, y que la traducción sería “fue nacido”.

7. Los flechazos del prólogo

Con su genealogía Mateo ya está indicando al lector cual es la Buena Nueva que está aconteciendo en el presente como cumplimiento de las promesas de Dios en el pasado. Jesús es la respuesta de Dios a las expectativas de los judíos y de los gentiles. Esto aparece en el v.1 y en el v.17 de la genealogía. La entrada de Jesús en la historia manifiesta ya cual será su proyecto. Jesús propone un igualitarismo religioso que es una crítica contundente a la estructura jerarquizada tanto de la religión judía, como del poder romano. Aunque de forma velada, esto ya aparece en la genealogía. Son como flechas que se encuentran a la orilla de la carretera, pero no se las mira con atención, pues el camino ya es conocido y andamos siempre con prisa. Las flechas principales del prólogo son los nombres de las cuatro mujeres del AT y María, la madre de Jesús. Las mujeres que Mateo incluye en la lista de los antepasados de Jesús ya están indicando la manera sorprendente como Dios cumple su promesa. Hay en las historias personales de estas mujeres algo en común: la transgresión y la novedad de sus iniciativas. Es justamente en estas iniciativas poco convencionales para la sociedad patriarcal de la época, que Dios actúa para realizar su proyecto mesiánico. Tamar, Rahab, Betsabé, Rut y María son como flechas que están indicando como Dios se vale de lo inesperado, de lo sorpresivo, y hasta de lo escandaloso para afirmar su presencia liberadora en medio del pueblo. Ellas representan también una crítica contra la sociedad patriarcal legalista, controladora y opresora. Al mismo tiempo ya apuntan hacia la propuesta de que es el más pequeño en la estructura de la casa patriarcal el paradigma del verdadero discípulo de Jesús. Al resaltar a mujeres que están fuera del *status* doméstico en su genealogía, Mateo ya está indicando cuales han de ser los lazos que formarán la nueva familia humana. En la comunidad de Jesús ya no habrán más relaciones de dominación, sino de reciprocidad y de amor.

8. El despertar de las mujeres, hoy

Hay también algo de sorprendente en las iniciativas que las mujeres están tomando hoy para ocupar su lugar en la sociedad y en la Iglesia. Es justamente cuando más se ve la violencia y las violaciones contra las mujeres de todas las edades, que aparece también su rol protagónico en los más variados sectores de la sociedad. Las mujeres enfrentan hoy la globalización mundial del mercado con una creatividad impresionante. Ellas toman iniciativas a veces escandalosas, o que por lo menos molestan al poder masculino excluyente. En estas iniciativas de las mujeres se manifiesta hoy la fuerza salvadora de Dios. Es sorprendente la manera como se manifiesta hoy la Buena Nueva de que Dios está presente en la historia humana. La fuerza liberadora de Dios se manifiesta hoy, de manera especial, en la praxis resistente y solidaria de las mujeres pobres que crean espacios de sobrevivencia, de fiesta, de placer y de alegría, superando la exclusión del mercado, desde abajo, donde ya no hay la exclusión de nadie. Todos caben en este espacio que crean.

Mercedes Lopes Torres
Rua Célio de Castro 790, Floresta
Belo Horizonte - MG
31110-000, Brasil

EL PODER DE UNA PROTAGONISTA

La oración de las personas excluidas (Lc 18,1-8)

El artículo analiza el texto de Lucas 18,1-8, cuyo tema es la necesidad de la perseverancia en la oración. Se rescata a la mujer viuda como la protagonista de la oración que le agrada a Dios: acción incansable en la búsqueda de la realización del derecho y de la justicia. Esa espiritualidad “agresiva” que se nos lega hace parte de nuestro poder, siendo sinónimo de la fe que Jesucristo quiere encontrar en el Día del Juicio.

The article analyses the text of Luke 18:1-8, whose theme is the necessity of persistence in prayer. The woman, a widow, is seen as protagonist of the prayer that pleases God: untiring action in the search for right and justice. This aggressive spirituality is bequeathed to us and is seen as being part of our power, being identified with the faith that Jesus Christ wishes to encounter in the Day of Judgement.

Tenemos una herencia que nos legó el evangelio. Esta herencia es nuestro poder¹. Pero ¿conocemos nuestra herencia? ¿cómo dejar que el poder libere y produzca frutos agradables y necesarios? Intentando rescatar un poco de esta herencia, trabajé la parábola de la viuda consciente y decididamente impertinente.

La temática principal es la perseverancia, extendida también a la oración. Oración vinculada y entendida como acción. Acción de mujer. Acción que se vuelve ejemplo de oración agradable a Dios. Esta parábola se encuentra escrita en Lucas 18,1-8. Veamos la traducción:

1 El les contó una parábola sobre la necesidad de orar siempre y de no desanimarse,

2 diciendo: En una cierta ciudad había un juez que no temía a Dios y no respetaba a las personas.

3 Pero en aquella ciudad también había una viuda y ella vino a él, diciendo: ¡Hazme justicia contra mi adversario!

4 Y durante un tiempo él no quiso (atenderla). Pero después dijo a sí mismo: Aunque no temo a Dios y no respeto a las personas,

¹ Este artículo fue presentado, parcialmente, en el Simposio en homenaje a los sesenta años de Luise Schottroff, en abril de 1994, en Kassel, Alemania. Agradezco a Marlene Crüsemann y a Jürgen Ebach por sus reacciones a mi trabajo, algunas de las cuales enriquecieron mi exégesis y mis reflexiones.

5 le realizaré su derecho a esta viuda, por el hecho de causarme mucho trabajo, para que al fin de cuentas ella no venga a golpearme en el rostro.

6 Entonces dijo al Señor: ¡Oíd lo que dice el juez de la injusticia!

7 Pero ¿será que Dios no realizará el derecho de las personas que él eligió, que a él claman día y noche, una vez que él tiene paciencia para con ellas?

8 Os digo que súbitamente él les hará justicia. pero cuando venga el Hijo del Hombre, ¿será que él encontrará la fe sobre la tierra?

Esta parábola de la viuda que lucha por su derecho es algo propio de Lucas. No se encuentra en los otros evangelios. La discusión de la crítica literaria sobre cuál debería ser la parábola original es extensa. La perícopa la podemos dividir básicamente en dos partes: parábola de Jesús (v. 2-5) y marco (v. 1.6-8), constatando que Lc 18,1 es una introducción de Lucas.

Los v. 6-8 presentan la interpretación de la parábola por Jesús, según Lucas. Aunque hagamos esta división, es importante tomar la perícopa como una unidad, pues el tema de v. 2-5 está intrínsecamente unido con los demás. Los títulos “Señor” e “Hijo del Hombre”, que tienen dimensión escatológica, apuntan hacia el trabajo redaccional de Lucas. Es importante percibir que el evangelista puede acoger y trabajar la parábola para aplicarla a la situación de su(s) comunidad(es).

Mi objetivo es leer y reconstruir esta historia a partir de la situación de injusticia reinante. Quiero ver si ella nos puede dar impulsos que liberan y fortalecen. Impulsos que dan fuerza a las personas en su dedicación necesaria y consciente. Impulsos que pueden animar para una constante y vital oración, para la realización del derecho y de la justicia. Al final, también haré algunas reflexiones críticas a partir de nuestra realidad.

Lc 18,1-8 nos presenta una de las tantas lindas parábolas de Jesús. Lucas nos da el motivo de la misma en el v. 1: es necesario orar incesantemente, y no volverse “floja” en esto. A continuación se presenta a dos personajes: un juez y una viuda. El y ella se encuentran en la misma ciudad. El juez, sin embargo, está muy bien caracterizado en dos sentidos: primero se dice que “él no teme a Dios” y que “él no respeta a nadie” (18,2.4). Después se lo califica de “juez de la injusticia” (18,6). Las dos primeras características se encuentran dos veces en la parábola, lo cual realza su significado (18,2-5): la primera, como presentación del juez y la segunda como auto-comprensión de él mismo. Jesús el *Kyrios*, usa la expresión “juez de la injusticia”, en la interpretación de la parábola (18,6). Por ello, puede ser, que esta expresión contenga o resuma las dos características primeras. El juez está descrito con precisión. Sobre la viuda, sin embargo, no se nos da ninguna información. ¡Se nos presenta su acción y su palabra! Pienso, que la caracterización del juez sirve para resaltar que no le será fácil a la viuda presentar su causa. Y más difícil todavía será que le atienda.

“Hágame justicia contra mi adversario”

Esto dice la viuda. Estas son sus palabras. Esta pequeña frase nos presenta su vida. Esta frase contiene experiencia. Y su vida está preservada eternamente en esta frase. Una reconstrucción de su situación de vida parte de esta frase. A través de ella, sabemos que tenía algún problema de derecho con alguien. Ella no podía resol-

ver ese problema por sus propios medios. Por eso, lo presenta a la “autoridad competente”, en este caso, al juez.

Es difícil saber cuál era el problema de la viuda referente al derecho. Para aproximarnos al problema, será necesario preguntarnos por los derechos de las mujeres tanto en el matrimonio cuanto en general. Podría tratarse sobre un derecho de Kethuba, que se le niega: una suma de dinero prescrita en el contrato de matrimonio y que debía pagársele en caso de divorcio o por la muerte del marido. Podría tratarse también de un derecho de levirato: casarse con un cuñado para garantizar hijos al marido muerto. También podría ser que ella tuviera pendiente recibir una cantidad de dinero no relacionado con su matrimonio (préstamo, hipoteca, venta o compra de algún bien o propiedad)². Lo importante en todo esto es que, sola no consigue hacer respetar sus derechos. Su derecho no está en sus manos.

El derecho no se realiza en cuanto derecho por sí solo. Por eso, ella describe a la persona que le niega su derecho como “enemigo de proceso”, como “adversario”. Por eso ella se dirige al juez. Le pide que la ayude para alcanzar su derecho.

Ella reemprende muchas veces el camino hasta el juez y el de su “petición”. Esto es lo que refleja el imperfecto griego *ércheto* “venía”, “vino”.

Ella expresa su pedido muchas veces, repetidas veces, incansablemente. En esto, pues, ella no era “floja”. Y es por esto que la parábola la propone como ejemplo para la oración. ¡Ella no desistió, no se desanimó, porque su vida dependía de su derecho!

La situación de vida y el actuar de esta viuda no presentan un caso aislado en la antigüedad. Con su ejemplo, la parábola condensa la experiencia de muchas viudas, las cuales, conforme la tradición veterotestamentaria, tantas veces están expuestas a la injusticia y a la no realización de sus derechos. La parábola de Jesús asume positivamente la experiencia de esta viuda que lucha por su derecho, y lo conquista. Con esto, la parábola quiere estimular y animar a las personas creyentes a la oración activa y continua en medio de los sufrimientos de la vida. Por lo tanto, la parábola refleja la situación de vida de las viudas que, muchas veces, tuvieron que levantarse e imponerse para garantizar sus derechos.

Durante mucho tiempo...

...el juez no quiso oír a la viuda ni ayudarla para conseguir sus derechos. Este “no-querer” tiene que ver con la caracterización del juez. Da a entender por qué se lo llama “juez de la injusticia” (que no teme a Dios, ni respeta a las personas). El representa la figura opuesta al juez de la justicia, al juez justo. Este, conforme a la tradición de la Biblia hebrea, debe oír y apoyar justamente a las viudas y a los huérfanos. Pero este juez de Lc 18 no representa un caso aislado. Es lo que atestiguan algunas afirmaciones judías sobre los jueces injustos³. La parábola, por lo tanto, no presenta la realidad como un ideal, sino más bien, como es: dura e injusta para la gran mayoría, principalmente para las mujeres y los niños. No todo es como debe-

2 Véase al respecto Joachim Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Ediciones Cristiandad, España 1977, p. 371ss.

3 Véase ejemplos en Hermann L. Strack y Paul Billerbeck. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch*, v. 2, München, 1983, 8ª edición, p. 239.

ría ser, como consta en la ley. Esta frase sobre el no-querer del juez se refiere probablemente, no solo a la experiencia de aquella viuda, sino tal vez también, a situaciones de la vida de las personas creyentes en el tiempo en que Lucas escribió su evangelio. Pues ellas, por causa de su fe, estaban expuestas a peligros y persecuciones, que Jesús ya les había anunciado (Lc 21,7ss). También ellas son personas excluidas de sus derechos.

Una bofetada en la cara... desenmascaramientos

Si el juzgar del juez no se basaba en el derecho y la justicia, sino en soborno y corrupción, ¿por qué él, al fin de cuentas, terminó cediendo? La parábola es clara en su afirmación: “como esta viuda me da trabajo, le haré justicia/derecho, para que ella, al fin, no me golpee en el rostro” (18,5). Las traducciones amenizan la figura que tenemos aquí, usando verbos como “aborrecer”, “importunar” tanto en relación al “causar trabajo” cuanto al “golpear en el rostro”. Esto suaviza demasiado el sentido original, todavía más cuando las interpretaciones resaltan la función de la viuda, diciendo que ella haría esto “por desesperación”, o que ella estaría “agotando su paciencia” (se debe observar que tales interpretaciones son despreciativas).

Las palabras usadas en el v. 5 evidencian que el juez termina cediendo, porque la viuda le causa mucho trabajo, fatiga estresante (*kópos*). Su “buena vida”, que se basa en su postura de desprecio a las causas que se le presentan, se terminó. Con la viuda, de repente, él está enfrentado con alguien que le da trabajo, le quita la tranquilidad. La perspectiva para el juez no es de las mejores: El teme que —en caso de no hacer nada para asegurar el derecho de la viuda— ella llegaría a golpearle el rostro, a abofetearlo. El significado correcto de esto quiere decir que él podría llevarse una buena golpiza, físicamente. En un sentido más amplio esto también significaría, que la viuda podría inclusive desenmascarlo públicamente⁴.

El miedo patriarcal a la bofetada de la mujer

¿Violencia? Depende de la perspectiva. Aquí es importante entender la historia y la afirmación de 18,5 dentro de su contexto y del nuestro. A partir de las traducciones no es posible percibir la picardía especial que ahí está presente, la cual también podría desenmascarar otros textos neotestamentarios como androcéntricos (por ejemplo Mt 5,39-41)⁵. Ahora bien, en las sociedades machistas, hace parte de la auto-comprensión patriarcal que es “normal” y “natural” el hecho de que se les pegue a mujeres y niños e incluso sean golpeados. Puede ser que esté superada la idea de la educación con la vara o golpeando la palma de la mano como medio útil y necesario para que los niños “aprendan a obedecer”. Sin embargo, también esto hace parte de nuestra historia, continúa siendo parte de la historia de la mayoría de los niños, y peor aún: de una gran mayoría de mujeres de nuestra sociedad. La reacción “normal” de la mayoría de nuestra población ante el hecho de que una mujer

⁴ Konrad Weiss, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, v. 8, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1969, p. 589.

⁵ A este respecto, Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern - Femistische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, p. 170,173.

sea golpeada por su marido es de que ella le debe haber “hecho una buena faena” a él. Ella debe haber provocado al marido para que se dé esa “reacción”.

En tiempo de Jesús no era diferente. Diferente era y es cuando la mujer golpea, da una bofetada a alguien. Es esto exactamente lo que se dice en Lc 18,5. El término griego *hypopiadzein* significa una tremenda bofetada debajo de los ojos, lo que deja aquella marca morada característica y revela al público que la persona portadora de esta mancha recibió una bofetada. El juez tenía miedo de esto, de llevarse una tal bofetada de aquella viuda. El texto alude a la posibilidad de admitirse que la viuda lo hiciera. Pues también esto no sería un caso aislado en aquel tiempo⁶. De cualquier modo esto llama la atención, saltando a la vista. Al fin, ella demostró tener mucha paciencia para con el juez. ¿Hasta cuándo durará esta paciencia?, ni el mismo juez lo sabía. Por esto, antes de “estropear su cara” resolvió atender el pedido de la viuda.

Lo que más llama la atención, sin embargo, es la interpretación de este pasaje. Cuando los exégetas toman en serio la posibilidad de que el juez se llevara una paliza pública de la viuda, ridiculizan a la mujer. La mujer estaría traspasando los límites sociales del “buen” comportamiento, estaría portándose de forma “agresiva” y “violenta”. En la tentativa de amenizar la afirmación del texto de que las mujeres son capaces de practicar resistencia también en forma de bofetadas, los exégetas muchas veces interpretan este texto como “sarcasmo” del juez⁷, sin tomar en serio por lo tanto, que el sarcasmo era y es una realidad sexista experimentada por las mujeres que se comportan de forma diferente e insistente. Cuando la mujer golpea, toda la sociedad, inclusive la iglesia, reacciona...

¿Humildad o humillación?

Nuestro texto evidencia que el juez se percató de que esta bofetada podría darse y se quedó con miedo, visto que la viuda ya demostró que no desistiría de su propósito. El actuar de la viuda se vio públicamente, causando inclusive un ambiente público sensacional.⁸ Pues tal comportamiento no puede pasar desapercibido. Ella se dirige al encuentro del juez con paso firme y con palabras incontenibles. Y en esto ella no llega a ser tan humilde, como lo quisieran muchos exégetas y teólogos... Pienso que aquí no se trata de la humildad de una viuda que busca su derecho. Se trata, al contrario, de una acción consciente y decidida de una mujer doblemente humillada. Esto se demuestra en el hecho de que ella a) experimenta que un hombre le causa injusticia en su vida y que b) su derecho, en el camino de la legalidad, le ha sido negado durante mucho tiempo.

A través del hecho con que ella hace pública esta injusticia y humillación, la viuda simultáneamente revela las condiciones y el (des)orden de una sociedad patriarcal, en la cual la mujer tiene derecho de vida solamente en relación —y en re-

6 Berurja era una judía, profesora de la Torá. Un día dio un puntapié a un alumno que no había estudiado como debía hacerlo. Este “castigo” está dentro de la realidad educacional de aquel tiempo. Pero por el hecho de ser una mujer la que lo aplica, llama la atención de los estudiosos, como bien lo demuestra Luise Schottroff, idem, p. 174, con otros ejemplos.

7 Mayores detalles en Luise Schottroff, idem, p. 157.

8 Ejemplos sobre estos casos en Joachim Jeremías. *Las Parábolas de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella 1986, p. 156-157.

laciones de dependencia!— a un hombre. Con su actitud consciente, ella interrumpe esta situación, ¡exactamente cuando ella lucha por su derecho como mujer! Así ella muestra, que conoce su derecho. Y nos muestra que este es el presupuesto para la lucha en favor del derecho y la justicia. Además, la imagen de esta viuda no corresponde absolutamente con la imagen antijudaica sobre las mujeres, que hombres y mujeres cristianos presentan en la religión, la sociedad y la cultura.

Paciencia y justicia de Dios

En su interpretación de la parábola, Jesús entra, a partir del ejemplo de la viuda, en otro nivel. El relaciona esta parábola con Dios y las personas creyentes. Pero en esta interpretación, él no realza el actuar de la viuda, sino la afirmación del juez injusto, para quien, ¡justamente la acción de la viuda está presupuesta! Aquí se usa un imperativo: “¡oigan lo que dice el juez de la injusticia!” (18,6) ¿Por qué las personas creyentes deben escuchar sus palabras, si la siguiente frase comienza con un “pero”? Yo pienso que al Jesús lucano le interesa hacer que las personas creyentes reflexionen. Percibo esto cuando él hace una contraposición entre el juez y Dios. “¿Pero será que Dios no hará justicia a las personas elegidas, que le invocan día y noche, viendo que él tiene paciencia con ellas?” (18,7).

“El tiene paciencia con ellas”, es la frase indicativa principal. Y esta afirmación es central para la comprensión de toda la parábola. Aquí no se trata, a mi modo de ver, de una simple comparación o hasta equiparación entre el actuar de Dios o el actuar del juez injusto. Tampoco se trata de una conclusión que parte de menor para mayor, en el sentido “si el juez injusto ya lo hace, mucho más lo hará Dios”. Lo importante es ver *¿por qué motivo ellos lo hacen!* ¿Qué les motiva, les impulsa a hacer justicia a las personas excluidas?

Para el juez de la parábola es el miedo de que la viuda, a través de la insistencia que le causa tanto trabajo, incluso aún, la posibilidad de que le hiciese pasar vergüenza, desenmascarándolo públicamente. En esto, él no muestra ninguna señal de compasión o de justicia. Muestra solamente su preocupación para consigo mismo, para con su posición. Mientras ella (re)clama, se dice de él: “y él no quiso durante mucho tiempo”. No es la situación de la viuda, sino el hecho de su propia posición y reputación social que está en peligro, lo que le lleva a hacer aquello que, en sí, él debería hacerlo por el cargo que ocupa.

Respecto a Dios se dice algo muy diferente, y esto también en una frase principal muy corta: “él tiene paciencia con ellas (las personas elegidas)”. Esta frase es la clave para la interpretación. Aquí no se hace ninguna afirmación sobre el hecho de que Dios va a salvarlas “aunque él tarde en hacerlo”, como se ve y presupone en muchas traducciones e interpretaciones. Si así fuese, entonces Dios mal se diferenciaría del juez injusto, el cual arbitrariamente deja que el clamor de las personas excluidas quede vagando indefinidamente. Aquí no se quiere acentuar que Dios se retarda en intervenir. Aquí se afirma algo sobre el ser, sobre la esencia de Dios. Y junto con esto se habla también del motivo que lleva a Dios a actuar. La expresión “tener paciencia con alguien”, “ser paciente” nada tiene que ver con las comprensiones actuales y las posturas pasivas, en las cuales yo simplemente espero por aquello que puede suceder, o donde yo simplemente quedo asintiendo lo que otras personas hacen de equivocado, y yo apuesto entonces por una “mejora”.

Relacionado con Dios, el verbo *makrothymein* “tener paciencia”, “ser paciente”, significa su relación con las personas, su acción junto a ellas. “Tener paciencia”, incluye también la *misericordia* de Dios para con quien lo invoca y le presenta su clamor, pues “¡él quiere que nadie se pierda!” (2 Pe 3,9). Pero este actuar paciente y misericordioso de Dios, significa su ira en relación a las personas que causan sufrimiento a otras persona a través de la falta de misericordia (Mt 18,26ss). Aquí viene a flote nuevamente el hecho de que Dios toma partido a favor de las personas excluidas. ¡Dios hará que el derecho y la justicia se hagan realidad, y esto a partir de su misericordia! Esto significa simultáneamente el juicio de aquellas personas que tienen endurecido su corazón, que no se convierten y que, en situaciones de injusticia, causan mucho sufrimiento e injusticia (Rm 2,4-10). Esta paciencia de Dios, llena de misericordia y relacionada también con el juicio, pertenece a la tradición bíblica (Ex 34,6ss; Sal 7,12; Jr 15,15; Si 35 y otros). Esta paciencia, por lo tanto, es característica de Dios: Dios es, por así decirlo, contrapuesto, como juez paciente/misericordioso, al juez injusto.

La impertinencia de la viuda como ejemplo de fe esperada por Jesús

Jesús mismo promete (*légo hymin*) que Dios hará justicia a las personas elegidas, y esto viene repentinamente, viene inesperadamente (18,8). Podría preguntar espontáneamente: ¿Sí, pero cuándo finalmente? Con este versículo, la parábola se inserta en la esperanza escatológica, cuando se la une con la venida del Hijo del Hombre. Lc 17, 20ss habla de esta esperanza: “vendrá el tiempo, en el cual deseearán ver uno de los días del Hijo del Hombre”, “como un relámpago... así será el Hijo del Hombre en su día”. Las personas creyentes se asemejan a la viuda que clama por justicia, las cuales están expuestas a situaciones de injusticia y persecución. En medio del sufrimiento y en situaciones sin salida, ellas sienten añoranza del día en que vendrá el Hijo del Hombre.

El hacer la justicia de Dios está unido con esta venida, la cual simultáneamente significa la gracia y el juicio. Las personas excluidas y marginadas, a las cuales Dios escoge por causa de su misericordia, sienten añoranza del Hijo del Hombre como Salvador y justo juez, en oposición a situaciones y jueces injustos experimentados diariamente. Pero la parábola las desafía a no permanecer en esta nostalgia, y las anima a la oración activa y persistente, pues como dice un dicho judío: “así como un trinche mueve el trigo en la era de un lugar para otro, así la oración de las personas justas moverán los pensamientos de Dios de la severidad a la compasión/misericordia”⁹. Pero ahí nos viene la pregunta: ¿será que todavía existe una fe así, esperada por Dios?

Esta es la pregunta problematizante que el Jesús lucano, en la interpretación de la parábola, lanza a las personas creyentes. El Hijo del Hombre vendrá, muy repentinamente, “¿pero hallará fe en la tierra?” La fe es la respuesta afirmativa que las personas dan a Dios para que se realice su acción salvífica, liberadora, sus promesas, su voluntad en la tierra y en el cielo. Por esto, la fe es también fidelidad a él. Y

9 Sukka 14: verifique Hermann L. Strack y Paul Billerback. *Das Evangelium nach Mattäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. v. 1, München, 1986, 9ª edición, p. 454g.

esto presupone confianza y certeza, aunque o justamente cuando parece que Dios está ausente de nuestra vida, de nuestro mundo. Yo pienso que la aparente ausencia de Dios puede hacer que nosotros con libertad, decisión y responsabilidad, nos impliquemos en la realización del derecho y la justicia en la tierra y simultáneamente podamos orar insistentemente por el Reino de Dios. ¡Pues nosotros queremos una presencia total y actual de Dios entre nosotros! La fe, a la cual Jesús se refiere aquí, es sinónimo con la postura y acción de la viuda que, en una situación injusta, en la cual la ausencia de Dios parece estar tan presente, se implica de manera total, convincente e incansable por su causa y alcanza aquello que ella necesita y quiere. Con este ejemplo, Jesús evidencia que la *oración es acción activa* (Lc 11,1-13). El presupuesto para una oración tal es la certeza de que nosotros realmente necesitamos y queremos aquello que pedimos. Esa necesidad y esa certeza hacen que siempre y de manera incansable nos impliquemos y nos coloquemos en camino para hacer que nuestro pedido/clamor sea oído y realizado.

La vida de las mujeres es ejemplo para Jesús

Jesús toma esta parábola, este ejemplo, de la vida de muchas mujeres. ¡Imaginémonos como esto puede haber influenciado positivamente también en la vida de otras muchas mujeres! Pero en nuestra educación cristiana nos han enseñado –principalmente a las mujeres– algo muy diferente de lo que esta parábola enseña, a saber, que no está bien, ni es cristiano ni ético luchar por mi propia causa, sino más bien, sólo por la causa de los otros. En caso contrario, se podría pensar que yo estaría siendo muy egoísta, etc. Pero con tal educación también se olvidó precisamente la segunda parte del mandamiento del amor: ama a tu prójimo *como a ti mismo...*

Con esta parábola, se nos legó a las mujeres, una herencia que está llena del poder de la persistencia, de levantarse contra situaciones dadas, de resistencia y acción protagonista. Pero esta herencia, es muchas veces ignorada. Nosotras conocemos nuestra herencia muy poco y desconocemos por esto, un poder que se nos regaló, que tantas veces podría haber sido usado en favor de la vida –también de la mía–. Pero... solamente conocer no soluciona mucho, si no queremos dar los pasos necesarios e imprescindibles que implican este (re)conocimiento, así como lo hizo aquella viuda.

Aquella viuda es una protagonista en sentido doble. Ella nos muestra que necesitamos conocer nuestros derechos y entonces realizar los pasos necesarios y correspondientes a la situación. En esto es importante percibir especialmente también lo siguiente: una viuda que, a partir de la situación en la cual se encuentra, debería psicológicamente estar totalmente aniquilada, posee, aún en esta situación, la *seguridad* de que todavía va a lograr su objetivo. Esta seguridad hace que ella no desista. Esta seguridad crea constancia. En esto consiste, a mi modo de ver, su poder. Ella no sólo apenas reacciones, ella no sólo opone resistencia en una determinada situación, sino hace que la historia avance cualitativamente. El implicarse crea transformaciones en tres sentidos o dimensiones: el juez –sea cual fuera su motivo– cambia su actitud en relación a ella; la situación de ella y ella misma se transforman en este proceso; ella hace posible o anima para la transformación en la vida de otras personas, hasta el día de hoy.

El derecho alcanzado por la viuda se puede entender como señal del Reino de Dios, como anticipación de su reinado. Ella puede sentir el gusto de este Reino, pero no sin esfuerzo, seguridad y constancia. La postura y la acción de la viuda son ejemplo para la oración que agrada a Dios. Esta oración activa, subversiva y obstinada es sinónimo para la fe vivida en lo cotidiano, en medio de las experiencias de sufrimiento y muerte. Viviendo así, la promesa de la venida súbita del Hijo del Hombre no necesita volvernos personas inseguras o asustarnos. Al contrario, ella nos puede capacitar y autorizar para ayudar a otras personas excluidas en la realización de su derecho y a incluirlas en nuestra oración. ¡Así también nuestra oración se transforma en la oración de personas excluidas, justamente porque ellas necesitan de la justicia de Dios!

¿Y la apatía y los derechos no realizados?

Pero, ¿qué sucede, cuando observo nuestra realidad y veo que la postura de la mayoría de las personas excluidas no corresponde a la postura de aquella viuda? Nuestra educación y nuestra historia represivas transformaron nuestra mayoría en una masa manipulable, humillada y sumisa a cualquier autoridad. El constante ser humillado, la humildad y la apatía que surgen de esto son a veces tan grandes que muchas personas —principalmente mujeres y niños— ni siquiera conocen o quieren conocer sus derechos. ¿No será que *esto* ya puede ser una oración propia de las personas excluidas, que hoy no tienen ya ni voz para pronunciarla? Cuando, calladas y cabizbajas, esperan la buena voluntad y el favor de los que hoy poseen (cargos de) autoridad, porque ya no logran expresar su voz y sus derechos. ¿Será que ya y sólo con esto no demuestran que ellas necesitan urgentemente de la misericordia y de la justicia de Dios? ¿No será esta su oración cotidiana que debería mover las entrañas de Dios y suscitar su intervención?

Es más: ¿cómo es que, cuando se levantan personas excluidas, aún entonces, no pueden conquistar sus derechos, como tantas veces sucede? Doña Erna, una mujer de 70 años, es uno de tantos ejemplos. Ella me dice: “Si Dios no estuviese siempre conmigo, yo ya me habría dado por vencida hace mucho tiempo. Pues de parte de otras personas no recibí ninguno de mis derechos”. Doña Erna trabajó durante toda su vida y continúa trabajando. Perdió una hija en un accidente. Durante años lucha por conseguir su jubilación. También ella no es un caso aislado de injusticia en la historia de las jubilaciones en el Brasil... Ella ya fue a todos los lugares oficiales, funcionarios, los testigos fueron oídos, los documentos fueron entregados... Durante mucho tiempo ella hizo este camino. Durante mucho tiempo ella clamó. Y los que ocupan cargos de autoridad durante mucho tiempo no quisieron... Se gastó mucho tiempo, dinero y energía mientras los había. ¿Fue todo en vano? No. Fue necesario todo esto para que esta mujer hiciese un doloroso análisis de la situación que la llevó al (re)conocimiento: “De parte de otras personas no recibí ninguno de mis derechos”. Pero en esta frase no existe resignación. Ella simplemente refleja la experiencia de la vida real de muchas personas, principalmente de mujeres. A partir de su propia experiencia y del conocimiento de muchos otros casos semejantes, Doña Erna tuvo que reflexionar y preguntar: “¿cómo pude soportar todo esto y no desistir?” Y su respuesta es una respuesta teológica: “Dios estaba y está conmigo”. Ella percibe la acción de Dios en el hecho de recibir todavía fuerzas para sobrevivir. Y el de-

recho que Dios crea se concretiza para ella, en la solidaridad y en el apoyo de otras personas, que le ayudan a continuar viviendo.

Reconquistando fuerzas perdidas

Este ejemplo muestra que nuestra persistencia no siempre posee el poder de transformar determinadas situaciones injustas y existentes. La vida, por tanto, también nos da muchos anti-ejemplo de esta parábola. No siempre es posible realizar el círculo hermenéutico Vida-Biblia-Vida. Algunas veces, nuestra vida es muy diferente, y nos encontramos muy distantes de la situación descrita en las historias bíblicas. Las mujeres excluidas pueden identificarse con la situación injusta en la vida de aquella viuda. Esta es la proximidad hermenéutica. Pero el derecho alcanzado y el camino para alcanzarlo corresponden antes a la distancia hermenéutica en relación a esta parábola. Doña Erna reconoció acertadamente que su derecho no alcanzado no es “culpa” de Dios, sino que fue causado por el constante no querer de diferentes “poderosos” que, como aquel juez, no temen a Dios ni respetan a las personas.

A partir de esta parábola y de la vida de muchas personas excluidas se hacen presentes muchas preguntas y desafíos. ¿Cómo es o está nuestra fe, y nuestra oración? ¿Cómo son mis posturas y acciones en medio de situaciones de sufrimiento y muerte? ¿Cómo reacciono, cuando experimento injusticia y no alcanzo mi derecho? ¿Quiénes son, hoy, las personas y estructuras de poder que niegan e impiden el derecho, y cómo estamos comprometidos en esto?

El poder de esta parábola consiste en animar a las personas a conocer sus derechos y entonces a colocarse en camino con constancia y con pasos firmes. Debemos apoderarnos de la fuerza de esta herencia, para que esta fuerza pueda desdoblarse junto a personas para las cuales esta herencia ya se perdió: mujeres, niños y hombres excluidos en sus derechos, entre ellos el mayor que es el derecho de una vida digna. En primer lugar, esta herencia debe reconquistarse para la vida. Ella debe volverse nuevamente viva. Entonces puede transformarse en poder: puede colaborar para que personas excluidas puedan reencontrar su autoestima y dignidad humana y que puedan encontrar un Dios, para quien sus vidas no son indiferentes, porque Dios es misericordiosamente paciente y justo. Por lo tanto, en base en esta parábola, se puede readquirir una noción comprometida con el derecho a una vida digna, una imagen de Dios como un juez justo que se relaciona con las personas que lo buscan y una fe que no es conformista ni fatalista, sino activa, capaz de oponer resistencia y de suscitar transformaciones.

La invitación animadora de la parábola es justamente la de vivir una oración combativa e insistente. Y esta oración nos hace bien y también agrada a Dios. Por esto Jesús eterniza la historia de aquella viuda, haciéndola un ejemplo a seguir. Para que esta fe exista, cuando El venga...

Ivoni Richter Reimer
Alameda Alcides 102
Niterói - RJ
24230-120
Brasil

LA EVANGELISTA DE LA RESURRECCIÓN EN EL CUARTO EVANGELIO¹

La experiencia pascual y el anuncio de la resurrección por parte de las mujeres en el cuarto evangelio se nos presenta de forma novedosa y con características diferentes a las que nos muestran los sinópticos (Juan 19,25-27; 20,1-18). Este evangelio intenta estabilizar el discipulado de iguales en contra de la dominación patriarcal: igualdad en actitudes y en relaciones eclesiales. No insiste en la autoridad del varón o de los doce, sino que considera a todos y a todas como receptores de la misión de Jesús. Este evangelio nos ofrece una alternativa frente al proyecto ideológico y político de la época que excluía a los pobres, a las mujeres, a los niños e impedía su dignidad.

The Paschal experience and the announcement by women of the resurrection in the Fourth Gospel is presented to us in a new and newsy way and with characteristics different from those evident in the Synoptics (John 19,25-27; 20,10-18). This Gospel intends to establish the discipleship of equals in contrast to patriarchal domination: equality of attitude and of ecclesial relations. It does not insist on the male authority of the Twelve but regards all as receiving the mission of Jesus. This Gospel offers us an alternative in the face of the ideological and political program of the time which excluded the poor, women, and children, and placed impediments on their dignity.

Introducción

Al contar las escenas de la pascua, los cuatro evangelios nombran a María Magdalena en compañía de otras mujeres. Ella se había entregado de manera desinteresada a la extensión del Reino de Dios y llevaba junto a otras mujeres y varones una vida itinerante. Acompañaba a Jesús por las aldeas, ciudades, lugares desiertos (Mc 15,40-41). Era de Magdala y vino hasta Galilea para integrarse al número de discípulos y discípulas de Jesús.

Esta mujer estuvo presente en los acontecimientos pascuales. Vio el sepulcro abierto, experimentó la resurrección y recibió el envío de anunciar esta buena noticia (Jn 20,1; Mt 28,1; Mc 16,9; Lc 24,10). El relato de Juan 20,1-18 nos cuenta la revelación que María Magdalena recibe de Jesús y la petición de ir a proclamarlo a los hermanos y hermanas.

* Este trabajo fue realizado con ayuda de materiales reflexionados en cursos y talleres de *Biblia y Mujer*, especialmente el *Encuentro Latinoamericano de Mujeres Biblistas*, de febrero de 1995, talleres realizados con Alicia Winters y también de otros escritos de mujeres biblistas.

1. **María Magdalena y el discípulo amado: símbolos y paradigmas en la fe y el discipulado de las comunidades**

La siguiente estructura quiástica se inicia con la visita de María Magdalena sola a la tumba, cuando apenas amanecía. Encuentra la piedra retirada y concluye con el reconocimiento de Jesús resucitado y el envío. En el centro aparece el discípulo amado quien ve y cree.

Veamos la estructura: de Jn 20,1-18:

- A - v. 1: visita de María Magdalena al sepulcro
- B - v. 2: corre a avisar a Pedro y al discípulo amado
- C - v. 3a-8a: Pedro y el discípulo amado visitan el sepulcro, ven las vendas
 - D - v. 8b: *vio y creyó*
- C' - v.9: no habían entendido lo que dice la escritura: resucitaría
- B' - v.10: Pedro y el discípulo amado regresan a la casa
- v.11-13: María Magdalena regresa al sepulcro, llora, se encuentra con los ángeles
- v.14-16: ve a Jesús y no lo reconoce
- A' - v.16-17: reconoce a Jesús resucitado
- v.18: es enviada a anunciar a los hermanos y hermanas

María Magdalena y el discípulo amado, ejemplos centrales de estas comunidades, son resaltados en el plano de la fe y el discipulado. Ellos ven y creen. El verbo “ver” significa creer en este evangelio; aparece 8 veces en el relato, alternando distintas formas, aunque prevalece: el darse cuenta, percibir sentir, experimentar. Aparece 6 veces en relación con María Magdalena,² en relación al discípulo amado y en Pedro 1 vez. Este es un lenguaje testimonial utilizado también en la primera carta de Juan: “lo que hemos visto y oído lo anunciamos para que estén en comunión con nosotros” (1 Jn 1,3). Se quiere resaltar aquí la actitud creyente de las mujeres en relación con el discípulo amado, símbolo del discipulado de las comunidades joaninas.

En este relato María Magdalena aparece con gran protagonismo. Los verbos son de mucha acción. Ella viene, ve, corre, se agacha, busca, dice, volvió, he visto, anuncia. Se nota una actitud de búsqueda bien marcada. Jesús les había dicho: “quien busca encontrará”.

En el v.1 sólo se nombra a María Magdalena. ¿Siguió el redactor otra fuente? Lucas habla de varias mujeres que llevan perfume (Lc 24,1). En el v.2 Juan da a entender que había otras mujeres, cuando lleva la noticia del sepulcro vacío: “no sabemos donde lo han puesto”. Este verbo en plural permite la hipótesis de que había otras. Se nota la intencionalidad de los redactores en resaltar a María Magdalena como testiga privilegiada.

² Wilhelm Schneemelcher. *Neutestamentliche Apokryphen*, v.1, 5ª edição, Tübingen, 1987 (traducción hecha por Ivoni Richter Reimer).

¿Por qué éste interés de las comunidades joaninas en colocar a una mujer en medio de los relatos pascuales?

Si partimos de las intuiciones que viene trabajando Francisco Reyes, sobre una comprensión mítica de la resurrección como experiencia fundante de las comunidades que influyeron en la construcción del cuarto evangelio, se fundamenta la propuesta alternativa frente al patriarcado, al colocar a María Magdalena como símbolo en el nacimiento de las comunidades. Es decir, el cuarto evangelio estaría planteando un cambio profundo que en el contexto del siglo I significaría romper con toda una cosmovisión, un imaginario social del patriarcado, con paradigmas masculinos centrados en el padre que sobre-determinaban las relaciones sociales. Era un mundo racional basado en el poder masculino, introyectado por la cosmovisión judeo-greco-cristiana. Esto debió ser considerado escandaloso y subversivo en aquella época.

En el lenguaje teológico simbólico de la tradición es frecuente oír referencias a la “naturaleza” femenina de la Iglesia. ¿De dónde proviene esta naturaleza femenina? ¿Cuáles serían las consecuencias de este ser femenino para un hacer femenino?

María Teresa Porcile dice que si la Iglesia es mujer, sería posible entender algo del ser de la Iglesia a través del ser de la mujer. Esto implicaría descubrir qué quiere decir ser mujer y las más indicadas para explicitar esta identidad serían las mujeres. Ella habla de “la menor” que es la mujer en la Iglesia... Esperamos que llegue, en modulaciones tonales, al “mi mayor” que es la identidad profunda (mi-yo) de la “iglesia como mujer”. El discipulado de iguales y las discípulas ejemplares que he venido estudiando en este evangelio son una confirmación de esta sospecha. Se nota la intencionalidad en todo el evangelio de ubicar a las mujeres como paradigmas en la fe y en el seguimiento, y una oposición fuerte hacia el patriarcado. Por eso estas comunidades tuvieron tantos problemas porque desestabilizaban el sistema desde su posición radical frente a esta dominación que no sólo rechazaban sino que evitaban repetir.

Parece ser que en las fuentes más antiguas, como es el caso de los relatos de la pasión, muerte y resurrección, participaron mujeres en la conservación de la memoria y en el tiempo de la redacción del cuarto evangelio. Posiblemente se presentaban conflictos por el liderazgo de las mujeres. También es posible que las mujeres que hacían parte de las comunidades en el tiempo de la redacción de este evangelio estuvieran más abiertas al cristianismo joánico e insistieran que ellas formaban parte de la comunidad del discípulo amado.

2. Acercamiento al texto

María vio que la piedra había sido quitada y sólo en una segunda visita se atrevió a mirar dentro del sepulcro sin entrar en él (Marcos y Lucas dicen que sí entró). Vio dos ángeles. Estos no dan ninguna información sobre el resucitado como en los sinópticos. No es necesario que lo hagan, ya que el relato de la tumba vacía se funde con la primera aparición del resucitado.

María Magdalena al comunicar a Pedro y al discípulo amado les dice “se han llevado del sepulcro al Señor”. Desde ahora aparece *kyrios* como designación a Jesús. Esa expresión del evangelista para nombrar al resucitado es un indicio de que

está interpretando a la luz de la fe de la comunidad que ya tenía la experiencia de la resurrección.

La actitud de María Magdalena cuando corre a avisar a estos dos discípulos, es una manera de expresar la familiaridad que había entre las discípulas y los discípulos responsables de las comunidades. Ella los convoca y los pone en movimiento a partir de su búsqueda a Jesús. En el evangelio apócrifo de María Magdalena, dice que ella los anima a salir a predicar.

Después de que María Magdalena ha informado sobre la situación, Pedro y el discípulo amado visitan el sepulcro. En el v.3 su experiencia está narrada con gran fuerza dramática y con una riqueza de detalles: allí ven las vendas dispuestas ordenadamente.

Entró el otro discípulo que había llegado primero, vio y creyó. Se nota un interés teológico que es sólo tema en este evangelio: ver y creer (v.8.17,21 y 28). Se percibe una comprensión creyente del propio resucitado que aparece también en los v.8,17,21 y 28.

En el v.13, los ángeles preguntan a María: ¿por qué lloras? Ella responde porque se han llevado a mi Señor. Esta es otra forma de expresar la fe en el resucitado y la importancia que tenía en medio de la comunidad.

De igual manera el v.9 da a entender la experiencia de resurrección que ya se vivía en estas comunidades cuando se redactó el cuarto evangelio.

3. Experiencia de resurrección en las mujeres

El reconocimiento ocurre cuando Jesús llama por su nombre a María (v.16). Llamar por el nombre, puede significar aquí la familiaridad de Jesús con esta mujer discípula, la cercanía y relación estrecha en amistad y misión. No hay revelación del ser de Dios sino en el amor y en la amistad. Según Lagrange el nombre hebreo Miryam, y la forma posterior del nombre María, significa, la vidente o la que hace ver. En Éxodo 15,20-21 se llama efectivamente profetisa. También significa elevada o excelsa. Estos datos pueden ayudarnos a comprender el símbolo que esta mujer representa para las comunidades joaninas interesadas en igualar, en dar importancia a quienes estaban discriminados por la sociedad y la élite religiosa judía de la época. Jesús resucitado se da a conocer, se revela a esta mujer que busca y cree. Ella no se da por vencida. Regresa, insiste. Responde: *rabbuni* que en arameo quiere decir maestro mío. Esta respuesta, también supone una actitud creyente.

Ella es la discípula fiel que busca al Señor y lo encuentra. Su tristeza se convirtió en “alegría que nadie podrá quitar” (16,20), como la mujer en la hora del parto (Juan 16,21-22). Nada ni nadie podrá detenerla ante esta misión que Jesús le encomienda, como lo hizo la samaritana al encontrarse con el Mesías (4,28-30). María Magdalena es de los suyos. No sólo reconoce su voz y hace lo que Él dice sino que recomienda como María, la madre de Jesús: “hagan lo que Él diga”. En el evangelio apócrifo de María Magdalena, ella los anima a hacer lo que les enseñó el maestro.

En el cuarto evangelio, Jesús es reconocido y presentado por María como el jardinero, es decir, para estas comunidades, Él se hace presente en la cotidianidad y desde los sencillos, los pobres de la sociedad. Las mujeres experimentan la resurrección en la vida, en la comunidad. Jesús resucitado se hace presente y visible a través de la vida cotidiana de los hermanos y hermanas.

La sensibilidad de las mujeres frente a la experiencia de la resurrección está ligada al sufrimiento en la defensa de la vida y ante tantas formas de opresión (Jn 19,25-27; 2 Macabeos 7,29; 2 Reyes 4; Lc 7,11; Jn 11,21-22).

Se nota una tensión entre la teología joánica y la concepción de la iglesia primitiva frente a la resurrección. Aquí interesa de manera especial la vida humana en todas sus dimensiones, los pobres, los discriminados de la sociedad. Por eso se le da gran valor a esta mujer María Magdalena como discípula, allí experimenta su resurrección.

4. Anuncio de la resurrección por parte de las mujeres

En el v.17, María recibe el encargo de ir a las hermanas y hermanos de Jesús. En la fuente de Mateo 28,9 y siguientes dice que, cuando Él las saluda, se le acercan, abrazan sus pies y le adoran de rodillas. De modo parecido en la fuente joánica: María se postró ante Jesús y quiso abrazar sus pies. La reacción natural de María Magdalena es la de abrazar a Jesús. Él le dice: “no me toques que aún no he vuelto donde mi Padre”. Esta diferencia se debe tal vez al encargo de ir a los hermanos y hermanas a anunciar la resurrección de Jesús. También puede significar un cambio en la relación del amigo y el maestro con sus discípulos y discípulas. Una mujer, la hermana de Lázaro, lo había ungido. Ahora la nueva manera de relacionarse con Él, es en la comunidad, que continuará la vivencia de Jesús: “anda a decirles a mis hermanos y hermanas que subo donde mi Padre, que es el Padre de ustedes, donde mi Dios, que es el Dios de ustedes”. La comunidad joánica tiene a Jesús por hermano, que los atrae al Padre y Dios de todos y todas, que recibe por hijos e hijas a quienes creen en Jesús, su Hijo.

En el evangelio apócrifo de María Magdalena ella insiste en que hay que ir a predicar el Evangelio del Reino y anima a discípulos y discípulas a pesar de la persecución: “estaban tristes, lloraban mucho y decían: ¿cómo podemos ir a los gentiles a predicar el Evangelio del Reino, del Hijo del Hombre? Si Él mismo fue perseguido, nosotros también correremos la misma suerte. Aquí María interrumpe la conversación para consolar a los discípulos y discípulas y para sacarlos de su indecisión. Entonces María se levantó, saludó a todos y a todas y habló: no lloren, y no sean indecisos(as), pues su gracia estará con todos y todas ustedes y los/las protegerá, pues Él nos preparó y nos volvió personas humanas”¹.

También en este evangelio apócrifo aparece una polémica especialmente por parte de Pedro y Andrés que no creen que el Salvador les haya dicho eso. Leví se pronuncia expresando: “Si el Salvador la volvió digna ¿quién eres tú para repudiarla?”

En el v.18, María fue a anunciar a los discípulos: “he visto al Señor” y les cuenta las cosas que le había dicho. En Lucas 24,11 dice que cuando ellas contaron a los discípulos, les pareció que eran desatinos y no las creyeron.

Haber visto a Jesús resucitado y haber sido enviada a proclamarlo es muy importante. Esta mujer se constituye en la evangelista de la resurrección.

Estas mensajeras de la buena noticia de la resurrección son una fuerza y motor para la continuación del movimiento y misión de Jesús. El resucitado las confirma como discípulas y les confiere una gran dignidad. Ellas trataron de reunir a los discípulos y discípulas dispersos.

A pesar del lenguaje androcéntrico del Nuevo Testamento y todo el empeño por evitar que otras mujeres siguieran el ejemplo de María Magdalena, se dio en los cánones mayor importancia a Pedro como primer testigo. Juan la rescata y presenta una alternativa dentro del contexto de su tiempo. Así como Judit rescata la memoria de la hija olvidada de Israel en forma profética, denunciando los atropellos, las comunidades joaninas expresadas en el cuarto evangelio recuperan a la hija olvidada del Nuevo Testamento: la evangelista de la resurrección.

Al preferir Jesús a una mujer para hacerla testiga de su resurrección nos está diciendo que prefiere a los últimos, y los hace primeros y así nos muestra que Dios está de parte de los pobres, de las mujeres que eran discriminadas en esa época.

María Magdalena se convierte en símbolo de lo nuevo que Dios realiza. Ya no más exclusión y dominación. Él siempre actúa desde los oprimidos con quienes construye la historia de salvación. Así como Agar es símbolo en medio del pueblo de Israel del proyecto alternativo que Dios construye desde abajo, desde los excluidos a nivel de etnia, sexo, clase social, María Magdalena es símbolo del nuevo pueblo, de las comunidades de hermanas y hermanos igualitarias donde no hay judío, ni griego, esclavo, ni libre, hombre, mujer, sino uno en Cristo.

Conclusión - *Algunos aspectos metodológicos*

Jesús se revela a las mujeres y las hace testigas privilegiadas de la resurrección. Las envía a anunciar la buena nueva.

Se revela a María Magdalena como el Jesús humano que está presente en el trabajador empobrecido, en el hermano, la hermana, en la comunidad. También aparece como el maestro, el Señor de la historia, el que sube al Padre.

El señorío de Jesús aquí no es a la manera imperial, excluyente en su proyecto ideológico y político, es de acogida igualitaria, de servicio abnegado. Por eso, Él es quien lava los pies a sus discípulos, prefiere a los pobres, a las mujeres y a los pecadores.

Ser discípula o discípulo en este Evangelio es ante todo: creer en Jesús, quien padeció, murió, resucitó y salir a anunciarlo.

El papel que desempeñaban las mujeres en estas comunidades joaninas del siglo I nos muestran un retrato diferente de otras comunidades en sus valores y concepciones. También se refleja una tensión entre la teología joanina y la visión tradicional de las iglesias frente a la resurrección de Jesús.

La animación pastoral de las mujeres en los primeros tiempos del cristianismo fue un hecho que declinó en el transcurso del tiempo y que hoy tenemos que continuar recuperando para ser fieles al proyecto de Jesús.

Es importante reconstruir la historia reivindicativa de las mujeres en la Biblia desde la exégesis y la hermenéutica feminista, aún cuando siempre resulte aproximativa. Intentar recuperar la presencia y el rol de las mujeres en la Biblia desde esta perspectiva nos desafía a la creatividad, evitando leerla como historia de una acción masculina y patriarcal. En esta búsqueda nos encontramos con sorpresas agradables pero también con contradicciones en los mismos textos.

El interés de género para leer el contexto histórico del siglo I desde los excluidos es decisivo para la interpretación bíblica que hacemos las mujeres creyentes. Las mujeres no viven la historia oficial. Sobreviven. No se reconocen en ella. Así

también se formuló la historia del pueblo de Dios. Mujeres de ayer y hoy emergen del silencio impuesto, forjadas por la lucha y el sufrimiento. Por eso, se hace necesario el estudio y análisis de las sociedades de Oriente Antiguo en relación con la mujer, especialmente las sociedades hebreas y greco-romanas. Ubicarnos desde la historia popular ayer y hoy, descubriendo la realidad de opresión, de lucha, de resistencia, es una manera de fortalecer las relaciones alternativas de igualdad y de justicia, animadas por el Dios de la Biblia que hace opción por los discriminados de la sociedad a nivel de etnia, género o clase.

También es importante profundizar sobre el patriarcado en sus diversas manifestaciones. Esto arroja luces para la comprensión de la historia bíblica y para la relectura de los textos. Es muy útil la reconstrucción de los orígenes cristianos desde la dimensión de las mujeres. Esto se hace muchas veces desde la invisibilidad, el silencio, las contradicciones. Aquí el paralelismo juega un papel importante tanto en la intratextualidad, intertextualidad y extratextualidad.

Descifrar la simbología de las mujeres por parte de éstas en cada período bíblico permite recuperar su valor e identidad. Desde el análisis literario se desvelan los rasgos patriarcales, rescatan los detalles del lenguaje que sirven para una lectura liberadora, leyendo los silencios, las evocaciones femeninas, los movimientos de las palabras, los contrastes, es decir, reconstruir el texto y recrearlo con mirada de género.

Rescatamos valores en línea de espiritualidad y teología feminista en la Biblia. Tenemos que encontrar elementos liberadores desde las mujeres al preocuparnos por los aspectos que destacan o expresan la bondad de Dios en términos femeninos. Se hace necesario desvelar las imágenes patriarcales que se han transmitido de Dios y recuperar imágenes femeninas.

Los interrogantes que hacemos las mujeres y las nuevas claves que venimos construyendo nos llevan a conclusiones más favorables de género. También rescataremos en los textos una teología y espiritualidad feminista, dando interés especial a valores que se han despreciado durante años por ser de género femenino. Se desvelan las imágenes masculinas de Dios como Padre, Juez, Castigador, Soberano, Señor, Creador y Todopoderoso.

Buscamos elementos liberadores desde las mujeres al preocuparnos por los aspectos que destacan o expresan la bondad de Dios con términos femeninos: Dios como una gallina que recoge a sus polluelos. Buscamos imágenes femeninas de Dios: mujer y madre. *El Shaday* (Dios de la montaña) es una palabra cuya raíz se utiliza para el seno materno: Is 66,13. Hay muchas metáforas femeninas en la Biblia: Nm 11,12; Os 11,1-4; Lc 13,34; Is 49,13; 66,13; Sal 131,2; 115,5.

Si Dios es el Seno Materno ¿por qué decimos sólo Dios Padre? pero es madre. Y ser madre abarca muchos aspectos. Esto significa reconocer, que en los seres humanos hay aspectos que son de género femenino o masculino. También en Dios los hay.

El Espíritu Santo en hebreo es femenino: *ruah*. En español el género no es el sexo. ¿Qué significa entonces para la mujer que el Espíritu Santo sea femenino? En griego es neutro. Él es el consolador. En Él hay una identificación con los que sufren y tienen gran resistencia.

La teología de la casa en contraposición a la teología del templo es una clave necesaria en esta búsqueda.

Bibliografía

- BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo, Edições Paulinas, 1981, 210p. (Nova Coleção Bíblica).
- ESTÉVEZ, Elisa. “La mujer en la tradición del discípulo amado”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 17, Editorial DEI, San José, 1994, p.65-74.
- MÉNDEZ, Adriana. *La buena noticia desde la mujer - Reflexiones sobre la mujer en el evangelio de Lucas*. México, Centro de Reflexión Teológica, 1989, 127p. (Serie Pastoral, 9).
- PORCILLE, María Teresa. *La mujer esperanza de salvación*. Edic. Trilce.
- REYES, Francisco. *La resurrección como clave teológica en el cuarto evangelio*.
- REYES, Francisco. “Y Jesús le dijo ¡María!”, en *Revista Utopías*, Bogotá, 1995, n° 22. p.17.

Maribel Pertuz
Transversal 20 n° 61-27
Bogotá, D.C.
Colombia

EXPERIENCIA DE LECTURA BÍBLICA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUJER NEGRA

*La realidad de opresión y marginación, que vivimos las mujeres negras en los diferentes países de América Latina y Caribe, nos obliga a hacer una lectura de la Biblia, que no sólo tenga en cuenta nuestra clase social y nuestro género, sino también, nuestra raza. Las mujeres negras vamos descubriendo que la Palabra de Dios, contenida en la Biblia, también nos dice algo a nosotras y que, a la vez, desde la realidad concreta de nuestra cultura tenemos la capacidad y el derecho de decir muchas cosas a la Biblia,. Como mujeres negras, queremos compartir la experiencia que con los lectores de RIBLA, vamos teniendo de la Lectura Popular de la Biblia. El **Cantar de los Cantares** nos ha motivado y nos está ayudando en esta tarea, no sólo porque nos habla de la sulamita, mujer “negra”, sino también, porque nos ayuda a entender cómo las mujeres en la Biblia resisten para poder sobrevivir dentro de unas estructuras sociales, políticas y religiosas que las oprimen y marginan. Y, a la vez, nos da luces para la búsqueda de alternativas liberadoras.*

*The reality of oppression and exclusion that we, black women, live in Latin America and the Caribbean, is forcing us to make a reading of the Bible that not only takes into account our social class and gender but also our race. As black women we are discovering that the word of God, which is found in the Bible, also has something to tell us and, at the same time, we have the capacity and the right, from the concrete reality of our culture, to say many things to the Bible. As black women we want to share with the readers of **Ribla** the experience that we are having in the Popular Reading of the Bible. The book of **Song of Songs** has motivated and is helping us in this task. This book tells us not only about the Shulam, a “black” woman, but helps us to understand how the women in the Bible have to resist in order to survive within certain social, political and religious structures, which oppress and exclude them. It also sheds light in our constant search for liberating alternatives.*

“Negra soy, pero graciosa hijas de Jerusalén, como las tiendas de Quedar, como los pabellones de Salem. No se fijen en que soy morena; es que el sol me ha quemado. Los hijos de mi madre se airaron contra mí; me pusieron a cuidar sus viñas, ¡mi viña la descuidé!” (Ct 1,5-6).

El presente trabajo nos permite compartir una de las reflexiones, que un grupo de mujeres negras, venimos realizando para analizar nuestra realidad a la luz de la Palabra, partiendo de la experiencia de lectura en el Equipo Bíblico y en las CEBs de nuestra tierra dominicana.

Para realizar estas reflexiones, partimos del ver: ¿Qué dice el texto? ¿cuál es el contexto del texto? ¿qué mensaje tiene para nosotras en el contexto de hoy? ¿qué podemos decir a Dios hoy? ¿a qué compromiso nos lleva conocer este texto? Esperamos que este esfuerzo sirva para fortalecer nuestra identidad de mujeres negras, así como, para fortalecer la fe en el Dios de la vida, que nunca quiere que sus hijas e hijos vivan en la marginación y el olvido.

Hemos escogido este texto (Cantares 1,5-6), entre muchos, para algunas de nuestras reflexiones, porque en esta ocasión es la misma mujer quien habla y precisamente una mujer de piel negra. Una mujer que se impone ante el estado de marginación y de hostilidad del cual es víctima. A pesar de no ser un problema racial el que se plantea, para nosotras es de gran estímulo, ver como una mujer negra se atreve a hablar y más en el momento en que lo hace. En esta época del post-exilio es cuando se implanta el “sacrificio por el pecado”, que divide a las personas, a la naturaleza y a toda vida, en “puros e impuros”. Las más oprimidas por esta nueva situación económica e ideológica fueron las mujeres, definidas “impuras” a partir de sus cuerpos y de su filosofía¹.

Esta mujer se atreve a expresar de manera poética y erótica todo aquello que siente, mostrando que tiene derecho a expresarse igual que su compañero. Este gesto es novedoso y desafiante para la época. Ella al igual que otras mujeres es: profetisa, mensajera de la paz y busca crear una sociedad de iguales.

1. El texto (Cantares 1,5-6)

1.1. Negra soy y graciosa

En este texto la protagonista es una joven campesina, Sulamita, de piel negra, quien esta realzando su condición de negra hermosa y graciosa. Se compara con las tiendas de Quedar y Selma², tejidas con los pelos de las ovejas negras. Esta mujer se llama a sí misma negra y graciosa y muestra orgullo de serlo.

Este es un canto de amor donde la Sulamita realiza su belleza, tratando de conquistar a su amado. Está enamorada y quiere que él se fije en ella, que se dé cuenta de que existe. Le dice que no se fije en que es morena, es que el sol la ha quemado. Ella desea que él, además, se dé cuenta que tiene una viña a su cuidado; ella asume esta viña con mucho cariño.

¹ Rizzante G., Ana María, “La joven sitiada. Una lectura de Judith a partir de Dina”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v.15 (1993), p. 49.

² Quedar y Salem son dos tribus nómadas árabes. Cfr. Notas de la *Biblia de Jerusalén*, Cantar de los Cantares.

La belleza que está resaltando va más allá de lo físico, tiene que ver con la gracia que Dios da a sus hijas e hijos. Ella conoce esa gracia: se reconoce hermosa y de mucho valor. Está orgullosa de ser responsable de su viña y exige su propia identidad, ser respetada y querida tal como es; por eso se reconoce ella misma como negra y hermosa.

Esta insistencia de la Sulamita en resaltar su hermosura a través de todo el texto, a nuestro parecer, parte de la hostilidad que hay hacia ella por parte de sus hermanos que tratan de cumplir el papel represor: controlándola, vigilándola, disminuyéndola por ser mujer, ser extranjera y, hasta podríamos añadir, por ser negra.

Sin embargo, esta mujer asume su pasión y su cuerpo, enfrentando la censura a nivel familiar y la represión y violencia social³.

1.2. Contexto del texto

Este texto fue escrito en la época del post-exilio, cuando regresaron los del cautiverio apoyados por Ciro, rey del Imperio Persa. Para este rey, era fundamental tener un grupo de confianza en Judá, que le permitiera mantener su poderío. El apoyo que regresen los que les interesa la reconstrucción del templo, la codificación de las leyes y estatutos, la institucionalización cada vez más jerarquizada de lo sagrado y del sacerdocio.

Para los que regresaron (los hijos del cautiverio), los que se quedaron (el pueblo de la tierra) eran llamados los “impuros”, pues se habían casado con mujeres extranjeras (Esdras 9,10-12). Esto era usado como arma ideológica para expropiarles la tierra y entregarla a los hijos del cautiverio.

En el 455 aC, 100 años después que se inicio el regreso, los que llegaron del exilio, sufrieron hambre y humillación (tenían que trabajar duro). Jerusalén seguía sin reconstruirse, y los llamados “impuros” tenían el control de la tierra.

A Esdras, un reconocido escriba, ligado a la administración persa, se le encomienda la misión de realizar el proyecto de conquistar la tierra. Para lograr esto, él se apoya en la teología de la retribución individual. Dios pasa a ser el Dios de los cielos, un Dios distante. El templo es el intermediario entre Dios y el pueblo. La ley de Dios es la ley del rey (Esd 7,25-26). La justicia deja de ser un esfuerzo de las personas, pues Dios se encargará de ésta. Aparece el concepto de “pureza”, no solamente como algo ético, sino que representa una posición social y de género. Los únicos “puros” son los varones hebreos (Si 25,26), los que no se han mezclado, los que llegaron. La mujer no tiene posibilidad de ser pura, por eso está marginada.

A partir de este momento, ya no hay más profetas, la profecía pasa a ser controlada por un grupo de sabios, entre los que se encuentran: rabinos, maestros y escribas, quienes son los únicos que pueden hablar de Dios. Es el momento en que los del “pueblo de la tierra” son desplazados(as) por los de la diáspora (Esd 10,8). Pierden el control de la tierra; pero no pierden la memoria profética.

Las mujeres que pertenecen a este grupo, que pierden la tierra, son muy creativas; muchas de ellas surgen como profetisas. Hablan de manera popular, sencilla y fácil, sin grandes palabras; pero reflejan la resistencia denunciando este sistema.

³ Pereira, Nancy Cardoso, “¡Ah!... Amor en delicias”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v.15 (1993) p. 68.

Dios acompaña al pueblo a través de estas mujeres (Ruth, Esther, Judith, Susana y otras). Ellas son las que representan a Dios en sus luchas; no se callan, a pesar de ser consideradas impuras.

La mujer del texto es una Sulamita, una que no era judía, pero formaba parte del “pueblo de la tierra”. Por eso, aunque es de otra raza y es negra, resalta su hermosura. Es graciosa, no solo desde el punto de vista físico, sino porque también tiene una viña a su cuidado, ella es responsable de ésta. Hay que fijarse en ella es hermosa y trabajadora, sin complejos ni por negra ni por ser mujer.

Este texto es una crítica al proyecto de la ciudad,⁴ y de los puros, donde a la mujer se le censura todo lo que hace; es mala, no tiene alma, es culpable de todos los males (Si 25,19-24). Aquí es la propia sulamita la que busca y provoca a su amado, a su amor; “mi amado, mi querido”. Es el proyecto del amor, del encuentro, de la ternura, es el proyecto para la liberación. Es un símbolo de resistencia.

1.3. Mensaje teológico

Es el mismo pueblo quien animado por el Dios cercano, tiene derecho a buscar la justicia. Para relacionarse con Dios no necesita de intermediarios. Es una relación que rompe con los esquemas del sistema dominante y afirma, que tanto las mujeres como los hombres de ese pueblo tienen acceso a Yahveh. Dios se vale de una mujer y precisamente de una mujer negra extranjera, para llevar el mensaje de que no está de acuerdo con lo que el pueblo está viviendo y al mismo tiempo, anima a su pueblo a recuperar la tierra, a confiar en la acción dinámica de Dios para rehacer el mundo. Yahveh mantiene una relación especial con los grupos vulnerables del pueblo, entre estos, las mujeres, quienes por ser hijas poseen la gracia y la hermosura que Él derrama.

2. Nuestro contexto

Las mujeres caribeñas y latinoamericanas, tenemos una historia y una vida de explotación y marginación dentro de esta sociedad de estructuras patriarcales, claudistas y androcéntricas, la que nos ha colocado en un nivel de segunda, y en la mayoría de los casos, nos ha reducido a lo privado y al silencio.

Esta situación de discriminación y empobrecimiento, la sentimos con mayor agresividad las mujeres negras, pues nos han obligado a renunciar a nuestra identidad, a los valores culturales y religiosos, al modo que tenemos las negras y negros de pensar, de ver la vida, de producir, alimentarnos, danzar⁵, reír y llorar. “Estos valores, que entrañan la identidad del negro y forman parte vital de las culturas nacionales respectivas, al ser negados, se está recortando la propia identidad de cada país latinoamericano y caribeño”⁶.

⁴ En el proyecto rural, contrario al urbano, la mujer tiene un papel más protagónico. Los esquemas masculinos de la sociedad, son sentidos con más fuerza en la ciudad.

⁵ En Santo Domingo, con la fusión oficial Iglesia y Estado y los prejuicios de cada sector, en 1862 se prohibió el vodú y en 1878 la resolución del ejército, prohibió el baile de palos, en su mayoría por motivos religiosos. Cfr. Davis, Martha Ellen. *La otra ciencia. El vodú como religión y medicina popular*. Ed. Universitaria, UASD 1987, p. 35.

⁶ AA.VV., *Cultura negra y teología*. Editorial DEI, San José 1986, p. 13.

El hablar de una experiencia de lectura bíblica, desde la perspectiva de la mujer negra, nos ha hecho tocar algunos aspectos de nuestra historia, para poder entender mejor el mensaje liberador para la mujer negra de hoy. Fue bastante iluminador conocer que, con la llegada de los españoles en 1492, al inicio de la conquista, llega la esclavitud de hombres y mujeres, primero de la raza indígena, que en menos de 40 años la exterminaron, y más tarde en 1502 traen negros y negras del África.

La institución de la esclavitud se inicia en la Isla con el permiso oficial de los reyes católicos. Para 1513, había ya algunas negras, las cuales eran traídas desde Sevilla, conocidas como negras ladinas⁷.

Las negras y los negros africanos eran traídos esclavizados(as), para trabajar en el cultivo de la caña de azúcar. Tanto los Padres Jerónimo como Bartolomé de las Casas, sugirieron al Cardenal Cisneros traer africanos(as) para mantener la producción: “*con la licencia del Rey de Portugal el que por el dicho rescate vayan allí los navíos, y traigan todos los negros y negras que pudieran haber bozales, de edades de 15 a 18 años; y veinte años y hacerse han en esta isla a nuestras costumbres; y ponerse han en pueblos donde estarán casados con sus mujeres*”⁸.

La negras africanas esclavizadas, igual que el hombre, las traían de diferentes lugares del Africa, atadas y hacinadas. Al llegar, eran vendidas en el mercado para los trabajos domésticos y las haciendas. Eran robustas y fuertes para la procreación de futuras esclavas y esclavos.

Con la trata negrera, se organizó la llamada economía de plantaciones, “la cual era una empresa movida por el afán de ganancias de su propietario y puesta al servicio del mercado, que Europa iba articulando internacionalmente”⁹. En las plantaciones, la mujer negra fue sometida a trabajos duros y fuertes, sobrevivía al hambre, a la enfermedad y a la falta de sueño. Sufrían el dolor de ver que su hijo(a) era vendido(a) en el mercado, además, eran obligadas a acostarse con el amo para satisfacer sus placeres.

Además de ser arrancadas(os) de su tierra, África, fueron reducidos(as) a raza inferior. Los blancos esclavistas les impusieron su cultura y su religión, pero la negra y el negro esclavizados(as), fueron capaces de entender su nuevo entorno social y “unieron sus seres y deidades a los santos y santas de la Iglesia Católica, pero jamás subordinaron sus creencias a esta”¹⁰.

Es interesante poder descubrir que estas mujeres a pesar de tanta opresión, al igual que en los tiempos del texto de la Sulamita, lucharon como compañeras al lado del hombre negro, igual que ellas esclavizado, contribuyendo en todos los niveles a la realización del sueño de volver a su tierra, tener justicia y libertad. Lo acompañó a los “manieles”¹¹, sembraba las semillas para los alimentos del fugitivo, era espía para el negro y era la confianza del “cimarrón”¹² para poder huir a las montañas. Ellas seguían la suerte de estos, con sus cantos, danzas y rezos, en fin con su cultura; y así mantenían vivo el espíritu y la esperanza del pueblo. Estas mujeres, compañeras, solidarias y resistentes nos recuerdan a las mujeres que estuvieron con

⁷ Albert Batista, Celsa, *Mujer negra y esclavitud*, Ed. CEDEE, Santo Domingo 1990, p. 13.

⁸ Albert Batista, Celsa, op. cit. p. 12.

⁹ Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, 35ª edición, Editores S.A., Buenos Aires 1983.

¹⁰ Pichardo, Denisse, *500 Años resistiendo a la opresión y levantando la voz*, Carpeta de Reflexión. Ediciones CE-DEE, 1992.

¹¹ Manieles. Fue el refugio de los negros cimarrones en Santo Domingo.

¹² Cimarrón. Es el nombre dado a los esclavos fugitivos por analogía con el ganado salvaje en Santo Domingo.

Jesús desde su pasión, muerte y resurrección (Mc 15,40-41).

Hoy día, a pesar de la invisibilidad a la que hemos estado sometidas por la sociedad, a pesar de ocultarnos el rostro femenino y negro de Dios, de estar ausentes en la mayoría de las reflexiones bíblico-teológicas. Hemos sabido recrear y animar, a través de la resistencia, la fe y la esperanza de nuestros pueblos. El leer la Palabra de Dios en la vida, ha hecho que nos descubramos a nosotras mismas y denunciemos la opresión de la que hemos sido víctimas. Al mismo tiempo nos ha ayudado a reconocer los aportes, que desde la cotidianidad, hemos hecho y estamos haciendo a la historia.

Sabemos que aún falta mucho por recorrer para hacer visible todo lo invisible, para poner en total evidencia la marginalidad y el dolor que se sufre cuando se es una mujer negra hoy día, en la calle, en la escuela, en el trabajo, en los medios de comunicación, en el campo y en la ciudad. Para poder resistir en este ambiente de menosprecio y discriminación racial, hemos tenido que asimilar, en muchos casos, la ideología del blanco,¹³ en la que, ser bella o graciosa es tener el pelo lacio, la piel blanca, los ojos azules, etc. Entre otras cosas, para hacernos sentir inferiores, nos han hecho interiorizar refranes como:

*“El negro y el mulo son, según se dice, parientes,
el mulo por su resabio, el negro por creerse gente.*

*Yo no me caso con un(a) negro(a) por no caer en desgracia y
tener en pleno día la noche oscura en mi casa.*

*Negra(o) pata de arepa, narices de berenjena, aunque Dios
baje del cielo, el negro no es cosa buena”¹⁴.*

Por mucho tiempo nos han hecho sentir basura, hasta el punto que nosotras mismas hemos llegado a despreciarnos, hemos tratado de ocultar nuestra identidad y queremos parecernos cada vez más a las blancas. “Cuando éramos niñas, cuánto pedíamos a Dios el que nos pusiera el rostro y la piel igual que la Virgen que colocaban en la Capilla del pueblo”¹⁵, porque lamentablemente la misma iglesia jerárquica ha colaborado con esta sociedad discriminatoria, cuando en nuestro país el 84% es de raza negra; los templos católicos están llenos de imágenes blancas, ojos azules, lo que hace pensar a nuestra gente (en su mayoría muy religiosa) que Dios no nos quiere; que en verdad somos inferiores, que somos malas(os), que no poseemos la gracia y la belleza que El da a sus hijas.

Por otro lado, con el surgimiento en América Latina y el Caribe, de la iglesia de los pobres y su expresión privilegiada, en las Comunidades Eclesiales de Base, se pone de relieve la presencia significativa de las mujeres en las actividades principales y cotidianas de la iglesia. Aunque las mujeres son las que siempre hemos sobrellevado la mayor parte del trabajo pastoral, hasta el momento no se nos reconoce como sujetos. En nuestro país, estas mujeres, que mayoritariamente llevan el tra-

¹³ Aquino, María Pilar, *Nuestro clamor por la vida*, Editorial DEI, San José 1992, p. 222.

¹⁴ Deive, Carlos Esteban, *El indio, el negro y la vida tradicional dominicana*, Ed. Museo del Hombre Dominicano, 1978, p. 160.

¹⁵ Testimonio de Martha Batista, mujer negra, campesina dominicana, animadora de CEB y de grupos de mujeres.

bajo de convocar, animar y celebrar, son mujeres negras, que con su mística y espiritualidad de resistencia están presentes en las comunidades.

En la comunidad, las mujeres no solo identifican las causas y mecanismos que provocan el empobrecimiento del pueblo, sino también las causas y mecanismos de su subordinación como mujeres, y en nuestro caso también, como mujeres negras. Aunque hemos llenado las iglesias, y realizado la mayor parte del trabajo pastoral, nos seguíamos sintiendo inferiores, marginadas, y por supuesto feas, por ser negras. No habíamos tomado conciencia que nuestro aporte lo veníamos dando por medio de nuestra fe, la cual estaba relacionada con la vida, con el deseo de libertad, con la alegría y la solidaridad comunitaria. Tampoco habíamos caído en la cuenta que nuestra belleza y nuestra gracia va más allá de los ideales y perfección física, creados por los cánones de la moda y la belleza impuestos por la sociedad racista, machista y dominante.

Así en la actualidad, en muchos momentos hemos sabido luchar junto al pueblo por nuestros derechos y reivindicaciones, como fue el ejemplo que dio la líder negra, campesina, Florinda Soriano, “Mama Tingó”, muerta por enfrentar al amo opresor en la defensa de la tierra. Esta mujer animó la comunidad con la organización, recreó la fe con el toque de atabales en las noches de velas¹⁶ y en las caminadas, como líder de las cofradías religiosas.

El ejemplo de esta negra campesina y de otras tantas, que no aparecen en los medios de comunicación, nos animan a romper las cadenas que nos atan por ser mujeres y mujeres negras.

El texto del Cantar de los Cantares nos ha ayudado a reconocer todos estos aportes, cuando vemos cómo la Sulamita se expresa: sin miedo, con orgullo de ser mujer, y teniendo la piel negra, no la oculta, como nos ha enseñado esta sociedad que nos discrimina y nos vuelve tímidas y acomplexadas.

Esta mujer del texto, se siente hermosa y graciosa. Ella nos desafía, no únicamente a sentirnos bellas y hermosas desde el punto de vista físico, sino desde algo más fundamental, a entender “la belleza como la epifanía del ser y la prueba de lo que uno es, en su más propia originalidad”¹⁷. Por otro lado, también nos desafía a luchar por poseer la viña. Una viña que para nosotras, se traduce en poseer todos los derechos para vivir con dignidad, con la dignidad que Dios quiere para sus hijas e hijos: Derecho a un trabajo digno, salud y educación, derecho a poseer la tierra para poder vivir, derecho a ser nosotras mismas, a reír a llorar y a cantar sin prejuicios, derecho a valorar lo nuestro. Y con todo esto, tendremos el derecho de ser realmente bellas.

Al igual que la Sulamita, quien tuvo que desatender su viña porque la pusieron a atender a otras, así también nosotras, en muchas ocasiones nos sentimos atendiendo otra viña, pues para poder sobrevivir, primeramente tenemos que despreciarnos a nosotras mismas y a las y los que son de nuestra raza; tenemos que considerarnos inferiores y asimilar, como normales, los prejuicios de esta sociedad racista.

Podemos asegurar, que las vivencias de las CEBs, las reflexiones bíblicas, los diferentes movimientos culturales y las reflexiones feministas, junto al ejemplo que

¹⁶ Es una manifestación del sincretismo de la religiosidad popular del pueblo dominicano.

Consiste en la presentación de un ritual ya sea a la memoria de un difunto, o a un santo(a) caracterizado por el toque de palos.

¹⁷ Aquino, María Pilar, Op. cit. , p. 225.

nos dejó Mamá Tingó, nos van ayudando a sentirnos personas visibles y a aceptarnos como negras. Vamos aprendiendo a valorar nuestra identidad. Hemos caído en la cuenta de que Dios también se ha revelado y continúa revelándose, en la historia del pueblo negro. Pero también, nos vamos dando cuenta de que este Dios, que se revela en nuestra realidad, nos hace ver que no es gracia ni belleza la miseria y los cuerpos desgastados de tantas mujeres que se les ha arrebatado su propia epifanía¹⁸. Esta realidad nos invita a mantenernos en pie de lucha para transformar la fealdad y la desgracia en la belleza y la gracia que nos hace dignos y dignas ante el Dios de la vida y la esperanza.

3. Un clamor a Dios

Tenemos motivos para alabar a Dios, porque en toda la historia de la humanidad, donde se han vivido y se viven las injusticias, desigualdades y los conflictos deshumanizantes, Dios, por su gracia y misericordia, siempre se solidariza con los que más sufren, con los débiles y discriminados. Por eso, Dios es solidario con la mujer, tan discriminada en todos los tiempos por su género y por su raza.

- * Damos gracias a Dios porque ha estado en medio del dolor y el sufrimiento de los hombres y las mujeres negras, animando la denuncia de la opresión.
- * Elevamos nuestro clamor como mujeres negras, pidiendo justicia ante los atropellos que se cometen contra nosotras, por ser mujeres, pobres y negras.
- * Levantamos nuestro clamor, porque en la realidad de opresión en la que nos encontramos, nos han arrebatado el derecho de ser bellas, de tener gracia, nos han hecho tímidas y encorvadas (Lc 13,10-17), hasta el punto de prohibirnos el mostrarnos así: negras, como somos.
- * Elevamos una firme protesta ante el irrespeto contra las manifestaciones religiosas, propias de nuestra cultura, consideradas como brujerías o hechicerías.
- * Damos gracias a Dios porque ha permitido que en la comunidad, la mujer negra, en medio del sufrimiento y la esperanza, pueda distinguir la belleza en la memoria de sus tradiciones ancestrales, su canto, su poesía, sus representaciones simbólicas, sus palabras y sus silencios.
- * Pedimos a Dios Padre y Madre, que continúe abriendo los corazones para que todos y todas podamos entender que las negras y los negros somos seres humanos con igual dignidad que las demás personas. ¡Qué también somos hijos e hijas de El!
- * Queremos que nos miren a nuestros ojos y a nuestros corazones y allí contemplaran la belleza que poseemos, no en la perfección física creada por la imaginación de los hombres y mujeres, que se guían por los cánones de belleza de una sociedad inhumana, sino en nuestro propio ser y nuestra propia originalidad. Exigimos esto, como lo hizo la mujer Sulamita del texto.

¹⁸ Ibidem, p. 226.

4. Compromiso

Tenemos el firme propósito de fomentar la reflexión bíblica desde la perspectiva de la mujer negra, partiendo de nuestras vivencias en el Equipo Bíblico, en las Comunidades Eclesiales de Base y en las organizaciones populares.

El clamor de tantos hombres y mujeres nos exige, que motivemos las reflexiones bíblicas a partir de los acontecimientos cotidianos y a no usar jamás la Biblia como herramienta de opresión.

El compromiso teológico de hacer una lectura desde los y las más pobres, nos llevará a escudriñar el aporte que mujeres y hombres campesino(a)s negra(o)s hacen a la religión afro-caribeña en las comunidades.

A la vez hemos de exigir que estos valores y aportes sean tomados en cuenta en la pastoral, especialmente en la manera de animar y celebrar la vida.

Este texto de la Sulamita nos compromete a presentarnos así negras como somos, sin necesidad de recurrir a los arquetipos masculinos y racistas que nos presenta esta sociedad inhumana. Y, desde ese autovalorarnos, reclamar el respeto y la dignidad que como hijas de Dios tenemos.

Bibliografía

- ALBERT BATISTA, Celsa, *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*, Ediciones CEDEE, 1990.
- DAVIS, Martha Ellen, *La otra ciencia, el vudú dominicano como religión y medicina popular*, Editora Universitaria. Universidad Autónoma de Santo Domingo, UASD 1987.
- DEIVE, Carlos Esteban, *El vudú en Santo Domingo*, Ediciones Fundación Cultural Dominicana, 1992.
- DEIVE, Carlos Esteban, *El indio, el negro y la vida tradicional dominicana*, Ediciones Museo del Hombre Dominicano, 1978.
- ESPÍN, Orlando, *Evangelización y religiones negras. Propuesta de modelo de evangelización para la pastoral en la República Dominicana*, 1984 (tesis).
- FRANCO, Franklin, *Los negros, los mulatos en la nación dominicana*, 1969.
- AA.VV., *Cultura negra y teología*. Editorial DEI, San José 1986.
- TUJIBIKILE, Muamba, *La resistencia cultural del negro en América Latina. Lógica ancestral y celebración de la vida*. Editorial DEI, San José Costa Rica 1990.
- VEGA, Bernardo, DOBAL, Carlos, *Ensayos sobre cultura dominicana*. Tercera Edición, Editora Fundación Cultural Dominicana, 1990

María Cristina Ventura
Apartado 3502
Santo Domingo
República Dominicana

Denisse Pichardo
Manzana N^o 1, Ed.15, Apartamento 2B
Parque del Este
Santo Domingo
República Dominicana

LA BIBLIA LEÍDA POR MUJERES

El artículo plantea algunas líneas de lo que ha sido la lectura femenina de la Biblia, a través de la historia en occidente. Se revisan algunos momentos de la recepción femenina de la Biblia en la Iglesia: Marcela, en los primeros siglos del cristianismo, Cristina de Pizan, en su “Ciudad de las damas” y los manuales morales femeninos del siglo XIX. Se intenta mirar las condiciones que tuvieron las mujeres, para acceder al texto bíblico, e interpretarlo libremente y hasta qué punto su condición de “género” condicionó, permitió o liberó su relectura bíblica.

The article follows the lines of what has been the feminist reading of the Bible in the western history. It outlines some moments or aspects of the feminine reception of the Bible in the Church: Marcela in the beginning of Christianity, Cristina de Pizan in her book “The city of the ladies”, and the feminine moral manuals of the XIX century. It tries to understand the conditions women encountered when they acceded the holy text and interpreted it freely, and also to what extent its “gendered” condition allowed them to read it.

1. La recepción femenina del texto escrito

Si queremos averiguar cómo han leído la Biblia las mujeres, a través de la historia: Qué propuestas han hecho a partir de sus lecturas, qué mediaciones tuvieron para ellas, cómo comulgaron, jugaron o se distanciaron con y de esa palabra... nos enfrentamos primeramente a un problema de *Escritura*. No podemos llegar al testimonio de la comprensión y el manejo bíblico, por parte de cualquier grupo: en los siglos III, V, XVI..., si no es a partir de que ese testimonio haya quedado por escrito. Nosotros, hombres y mujeres del siglo XX, ya hemos perdido los privilegios y potencialidades de la memoria oral. Esto nos sitúa entonces frente a dos problemas igualmente complejos:

- la recepción bíblica por parte de las mujeres;
- las posibilidades de escritura de esas mismas mujeres.

La Biblia, palabra transmitida inicialmente por los canales de la oralidad, se va poco a poco convirtiendo en un patrimonio de los círculos “ilustrados”, es decir, de los círculos a los que únicamente llegan quienes manejan la lectura. Pero además de ello, la palabra bíblica deja de circular libre y espontáneamente por las distintas comunidades, para pasar a ser patrimonio dirigido y controlado por la Iglesia como institución. Es decir, la Biblia deja de ser un potencial de sentido religioso, en con-

tinua relación, relectura, reinterpretación... para quedar “fijada” y guardada, custodiada por los especialistas.

El canon queda establecido entre los siglos segundo y tercero de esta era y, a partir de esos mismos procesos, la recepción de la Biblia por parte de las mujeres se dificulta en un doble sentido:

En las clases populares y medias es escaso el número de mujeres alfabetizadas. Además la Iglesia va a desarrollar progresivamente un control fuerte por parte de los varones, tanto del texto escrito como de la formación y educación del grupo femenino.

La Biblia, cada vez más, se convertirá en una especie de “fuente secreta”, en la que solo podrán beber los escogidos y especializados, por supuesto hombres, y su lectura terminará por prohibirse a todos los católicos.

La palabra bíblica se fue alejando de las mujeres, y ese es el circuito que nos interesa ahora mirar. La lecto-escritura se hizo minoritaria y excepcional entre los grupos femeninos: *“entre los varios aprendizajes, el de la Escritura es el que está más rígidamente formalizado en una sociedad: si bien todos los demás conocimientos, se transmiten gradualmente en la familia, por obra de los ancianos, durante períodos de prueba, o también en el curso de la actividad profesional y en general sin un ‘lugar’ fijo, la enseñanza de la Escritura se realiza en una escuela; se puede pensar que esta constante tenga origen en la intersección de dos factores: por un lado, la asociación de la Escritura a dominios relacionados con sedes estables (la religión y la iglesia, la mezquita, la sinagoga; el poder y el palacio), por otro lado, su exigencia de un lugar donde adiestrarse y conservar los materiales de Escritura.”*¹

La relación de las mujeres con la escuela, en los primeros siglos de la Iglesia es ambivalente, y quizás muchas veces en la historia lo va a ser. En el universo grecolatino, las mujeres de la nobleza tuvieron acceso a una formación similar a la del varón, y en la medida en que se desentendieron de las labores de la guerra o del gobierno, tuvieron más posibilidades de dedicarse al arte y a las letras. Y esta tradición de la mujer ilustrada en Grecia se remonta muchos siglos atrás.² No pasa lo mismo con las mujeres de clase popular, que son marginadas de cualquier saber, diferente al del cuidado de la casa o de los niños.

La otra vertiente de la tradición eclesial, las mujeres judías, presentan una cara específica: mayoritariamente excluidas de la escuela y de la sinagoga y radicalmente marginadas del discurso religioso. Generan círculos de resistencia al interior que son los que fueron configurando una tradición femenina, de la cual hacen parte algunos textos bíblicos como el de Juan 8,1-11.

Esta ambigüedad de la mujer, respecto al saber eclesial, se va a reproducir permanentemente: las casas de vírgenes, los monacatos, los conventos de mujeres, los beguinatos... las distintas asociaciones femeninas, serán espacios en los cuales la mujer va a acceder a las fuentes y construir su propio saber y su propio sentido.

En una mirada atenta, resulta obvio que la palabra bíblica ha sido recibida por las mujeres, les ha hablado... ha sido interpelada por ellas y ha influido en su vida, esto de diferentes maneras: algunas veces, a través de mediaciones controladas y dirigidas por los varones, control y dirección interiorizado y propagado por las mismas mujeres y otras veces en ámbitos y marcos independientes, logrados por las mu-

¹ Tomado de Giorgio Raimundo Cardona. *Antropología de la Escritura*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.

² Ver Werner Jaeger. *Paideia*, Fondo de Cultura Económica de México, 24ª edición, 1969.

jeros en medio de resistencias y luchas.

Veamos algunos momentos particularmente significativos de esa relación de doble vía: *Biblia - mujer - Biblia y mujer - Biblia - mujer*.

María Dolores Aleixandre ha formulado interrogantes: “¿son sólo los textos, los culpables de la mala imagen bíblica de la mujer, o no lo serán también los ojos enfermos de ideología con que se han leído durante siglos? ¿No se habrá hecho una lectura interesada, sacando de antemano las conclusiones, que ya de antemano, se habría decidido obtener? ¿No se habrán distorsionado las imágenes convirtiéndolas en principios teológicos?”³

En cualquier caso se trata de una búsqueda apasionante, a la que las/los invito.

2. Marcela, estudiosa insaciable

En la segunda mitad del siglo III en *Roma*, ya es suficientemente conocida y reconocida la figura de Marcela. Hace parte del movimiento de vírgenes, que se desarrolló en los primeros siglos del cristianismo. Formó un grupo de mujeres “lectoras de la Biblia” que se organizó y trabajó alrededor de San Jerónimo. Marcela se apasionó por el estudio de las Escrituras y a ellas dedicó toda su vida. Marcela fue la fundadora de la primera Escuela de Estudios Bíblicos que hubo en la Iglesia.⁴

Sin embargo, resulta irónico que nuestro acceso fundamental a la palabra de Marcela, sean las cartas que San Jerónimo le escribió en respuesta a las suyas. Son muy pocos los textos directos que de ella se conservan, pero en cambio en la correspondencia de San Jerónimo, las cartas dirigidas a Marcela constituyen un corpus importante (trece cartas y una larga carta/testimonio en la que San Jerónimo sintetiza la vida de su alumna).

A la relación entre Marcela y la Biblia, llegamos entonces por medio de un *espejo*; vemos a Marcela reflejada en Jerónimo. Es importante señalar que hasta Marcela, siempre llegamos por vía indirecta: San Metodio de Olimpo, en su texto *El banquete*, transcribe el discurso realizado por Marcela de alabanza a la virginidad. Discurso que también nos muestra las constantes referencias que nuestra protagonista hace a la Biblia.⁵

Sobre la imagen del espejo, Umberto Eco nos da unos límites que es necesario tener en cuenta: “nos fiamos de los espejos como nos fiamos de las gafas o de los anteojos, porque como las gafas y los anteojos, son prótesis. Una prótesis, en sentido propio, es un aparato que sustituye a un órgano que falta, pero en sentido lato, es todo aparato que extiende el radio de acción de un órgano. Una prótesis extiende la acción del órgano mismo, pero puede tener funciones magnificantes o reductoras... En este sentido el espejo es una prótesis absolutamente neutra y permite captar el estímulo visual allí donde el ojo no podría alcanzar con la misma fuerza y evidencia”⁶.

³ María Dolores Aleixandre. *Círculos en el agua*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1993.

⁴ Cfr. San Jerónimo, *Epistolario*, Tomo II, comentario a la carta nº127.

⁵ Francisco de B. Vizmanos. *Las vírgenes cristianas de la iglesia primitiva - Estudio histórico y antología patristica*, Ed. B.A.C., Madrid.

⁶ Umberto Eco. “De los espejos”, en: *De los espejos y otros ensayos*, Ed. Lumen, Barcelona, 1988.

Con la precaución que nos exige trabajar sobre la imagen de una imagen, podemos de todas maneras concluir algunas características de la recepción del texto bíblico que realizó Marcela.

2.1. Lectura-estudio

En primer lugar podemos decir que nuestra lectora es muy consciente de la necesidad de realizar una lectura ordenada, bajo la dirección de una autoridad o un especialista. Marcela sabe muy bien que tiene que estudiar, y para ese estudio busca la orientación de quien, en ese momento, mejor se la puede dar: “y un buen día del año 382 se inauguró la primera escuela bíblica de la historia de la iglesia que tuvo por profesor a San Jerónimo... Solo una cosa diré, y es que todo lo que yo con largo estudio había allegado y con tenaz meditación había convertido como en mi propio ser, todo me lo sorbió ella, todo lo aprendió e hizo suyo...”⁷.

Esta actitud nos muestra a una mujer, para quien la Escritura, no fue simplemente un texto de referencia ocasional, sino por el contrario un mundo en el cual era necesario sumergirse. Marcela aparece muy consciente de que: “el texto es una potencialidad de efectos, que sólo es posible actualizar en el proceso de la lectura”⁸. Al concebirse a sí misma como una estudiosa de la Biblia, Marcela está definiendo unos derroteros importantes y además muy pronto en la historia de la Iglesia: la Biblia tiene que ser un objeto de estudio por parte de los creyentes. Todos tenemos que estudiarla: hombres y mujeres, especialistas y no especialistas. Lamentablemente, en la historia posterior, muchísimas veces no hemos seguido estos caminos.

2.2. Lectura técnico-científica

Esta es una característica que se desprende directamente de la anterior, y de la que tenemos abundantes testimonios en el Epistolario: la lectura que de la Biblia hace Marcela, se sitúa en el umbral de una mirada científica. Tenemos que hablar del umbral, porque en el siglo IV el pensamiento y las ciencias sociales, apenas están en proceso de ordenación y estructuración incipiente: “no podemos olvidar que en esa época (siglo IV), paralelamente a su dolorosa búsqueda doctrinal, las iglesias se mueven también en una búsqueda importante y difícil, encaminada a definir el estilo de vida de los cristianos. Aquí reside la extraordinaria riqueza de la obra catequética y oratoria de los padres de la Iglesia, con frecuencia relegada por los intelectuales al rango menor de obras morales”⁹.

La mirada de Marcela sobre la Biblia se inscribe pues en esta intertextualidad concreta: reflexiones bíblicas desde y para la vida.

Sin embargo, en el nivel de la sustentación de esa lectura, Marcela es rigurosa. Podemos tomar dos ejemplos, entre otros: en la carta nº 29 Jerónimo contesta a Marcela sus inquietudes en torno a la correcta traducción/interpretación de los términos: *ephod* y *teraphim*. La exahustividad con que el maestro se explaya, lo detallado de su argumentación, nos muestra la rigurosidad de la alumna.

⁷ San Jerónimo, *Epistolario*, tomo II, carta nº 127: “A la virgen Principia” y Comentario a la misma carta, edición de Juan Bautista Velero, Ed. B.A.C., Madrid.

⁸ Wolfan Iser. *El acto de leer*. Editorial Taurus.

⁹ Evangelista Vilanova. *Historia de la teología cristiana*, tomo 1. Editorial Herder, Barcelona, 1987.

Igual realidad nos encontramos en la carta n° 28, en torno al *diapsalma*¹⁰.

En la importancia que nuestra lectora da a los detalles, nos está mostrando la estructuración de un pensamiento que organiza su saber en un discurso ordenado, coherente, objetivo, lo más cercano al texto posible: los términos son importantes y precisos. Por este camino se está despejando, hacia un tipo de bases absolutamente necesarias a las ciencias del lenguaje.

2.3. Lectura insaciable, apasionada

Dice Jerónimo que el fervor de Marcela por las Escrituras, rayaba en lo increíble. Sólo así podemos entender la orientación general de la vida de esta mujer. No estamos solamente frente a alguien, que entregó su vida al servicio del Evangelio y de la persona de Jesús, sino a una mujer que organizó su vida, su casa, sus relaciones, sus bienes... en torno a una obsesión central: estudiar y profundizar en el conocimiento de la Escritura. Por ello pudo convencer a San Jerónimo, de que le dictara clases, cosa que hasta ese momento estaba muy lejos de su imaginación; por eso mismo consiguió un grupo de oyentes que mereció la atención del maestro.

Escuchemos directamente a Jerónimo hablar de su discípula: *“el sentido de una carta es escribir sobre algún asunto de familia o sobre temas cotidianos. Así, en cierto modo, los ausentes se hacen presentes, mientras se comunican unos y otros lo que quieren o lo que hacen. A veces naturalmente, este convite de conversación puede ir sazonado con la sal de la ciencia. Tú, sin embargo, absorba en tus tratados; no me escribes de nada, a no ser para someterme a tortura y obligarme a revolver las Escrituras...”*¹¹.

“Habías pedido mi parecer acerca del diapsalma; yo me excusé con la brevedad de la carta y pretexté no poder encerrar en ella lo que es materia de un libro. Pero ¿de qué valen las excusas ante mi ergodiokzen, ante la ‘directora’ de mi trabajo? Con el silencio se acrecienta el apetito. Así, pues, para no tenerte más tiempo en suspenso, aquí tienes un poco de lo mucho que cabría decir” (carta n° 28)¹².

No hay que ser muy arriesgado para adivinar en este espejo, una mujer cuya pasión por el conocimiento de la Biblia, es conocido y contagioso.

Lo que cualquier lector desprevenido se pregunta es: ¿Qué pasó en la Iglesia, para que San Jerónimo sea reconocido universalmente como el primer gran impulsador del estudio de la Biblia y a la “directora de su trabajo” —como el mismo la llama— no la reconozca nadie? ¿No alcanzaron a Marcela, sus condiciones ya que no sus años, para escribir? ¿Los tratados a los que se refiere Jerónimo son los suyos propios o los de otro? ¿No tuvo o no se le planteó a Marcela la posibilidad de conservar y transmitir su escritura? ¿Fue el saqueo a Roma el que acabó con sus manuscritos o la comunidad de sus seguidoras que no pudo o no supo conservarla? ¿Está aún perdida, sin caja de resonancia?

Se trata de preguntas que tal vez no sea posible responder. Lo que sí es afirmable, es que la relación entre Marcela y el texto bíblico fue una relación atravesada-

¹⁰ *Ephod*: vestido sacerdotal; *teraphim*: figura, símbolo sagrado; *diapsalma*: para siempre, eterno.

¹¹ San Jerónimo, Epistolario, tomo I, carta n° 29, Edic. B.A.C., Madrid.

¹² San Jerónimo.op. cit., carta n° 28.

da por el *placer*¹³, que copó el sentido de su vida. Es difícil creer entonces que no hubiera dejado más huellas de ella.

2.4. Lectura vital y comprometida

Toda gran pasión se desborda y se contagia, eso es apenas normal. Marcela no sólo fue una mujer que llevó a otras a vivir la virginidad o la viudez cristiana, sino que constituyó una *escuela* (no en el sentido de aula, sino de pensamiento) de estudiosas bíblicas. Marcela, a la manera de los griegos, hizo de la dialéctica, un camino para extender a otros su interés en la profundización bíblica. Buscó constantemente caminos adecuados para contagiar a otros, porque para ella siempre estuvo el texto bíblico por encima de todo, aún de su nombre o de su fama: “*y como gozaba yo entonces de algún nombre en el estudio de las Escrituras, jamás me habló que no me preguntara sobre algún punto de ellas. Y no se aquietaba de buenas a primeras, sino que ponía sus reparos en contra, no con ánimo de porfiar, sino buscando las objeciones que entendía ella podían ponerse... Era Marcela muy discreta y sabía lo que llaman los filósofos to prepon, es decir, lo decente o decoroso en el obrar; y así, de tal forma respondía a lo que se le preguntaba, que aún lo suyo lo vendría por no suyo, afirmando ser mío o de cualquier otro. De este modo, aún en lo que enseñaba, confesaba ser discípula - sabía en efecto lo que dice el apóstol: A una mujer no le permito enseñar (1 Tm 2,12) - con lo que evitaba dar la impresión de agraviar al sexo viril y, a veces, hasta a sacerdotes u obispos que la consultaban sobre textos oscuros o ambiguos*”¹⁴. Esta cita nos deja ver, por otro lado, lo difícil que le debió resultar a Marcela el camino en razón de su sexo.

Consecuencia clara de este espíritu proselitista y militante es la estela que tras de sí dejó: “*por eso nosotras, tus discípulas, olvidando nuestras fuerzas y sin pensar en nuestras posibilidades, sino únicamente en lo que queremos, deseamos enseñar a nuestra maestra, aún a costa de cumplir el dicho vulgar: ‘la cerda pretende enseñar a la inventora de las artes’.* Tu que fuiste la primera en arrimar la chispa a nuestra hoguera; tú que nos exhortastes con tu palabra y tu ejemplo a abrazar este género de vida, y como una gallina cobijaste bajo las alas a tus polluelos, ¿vas ahora a consentir que revoloteemos libremente sin madre, que nos aterre el gavilán y nos espantemos de toda sombra de aves que pasan volando?... Quizás nos censures, tácticamente, que no seguimos el orden de las Escrituras, sino que nuestro discurso embrollado va tomando de acá y de allá, lo que el azar nos pone delante. Pero ya al comienzo, hemos sentido que el amor no guarda orden y la impaciencia no sabe de medida, de ahí que en *El Cantar de los Cantares*, se manda como cosa difícil: *ordenad en mí el amor...*”¹⁵.

Finalmente hay que decir que, otra vez según el testimonio de su maestro, Marcela entendió que la palabra bíblica era para hacerla vida, para encarnarla en una práctica concreta: “*...continuamente cantaban: en mi corazón he escondido tus pa-*

¹³ Roland Barthes. *El placer del texto*.

¹⁴ San Jerónimo, *Epistolario*, tomo II, carta n° 127, Ed. B.A.C., Madrid.

¹⁵ “Carta de Paula y Eustoquia a Marcela”, transcrita en el *Epistolario* de San Jerónimo, tomo I, B.A.C. Esta carta deja traslucir varias cosas: un gran conocimiento y manejo de la Biblia, por parte de las discípulas; la pasión que la maestra les transmitió por las Escrituras; el gran amor que atravesaba estas primeras comunidades de mujeres cristianas. Se trata también de un buen espejo.

labras, para no pecar contra Ti"¹⁶. Esto no es menos importante en el itinerario de nuestra lectura: correspondencia-coherencia entre saber y vida.

3. Recreación literaria de la Biblia

Al iniciar estas reflexiones planteábamos unos interrogantes de María Dolores Aleixandre; si partimos de algunos presupuestos de la Teoría de la Recepción, sobre el lector implícito,¹⁷ tenemos que pensar que algunos pasajes bíblicos presentan *huellas*, susceptibles de ser descodificadas, por la mirada atenta de algunas lectoras... y ningún camino más acertado para realizar esa descodificación, que el juego literario. La literatura —palabra múltiple y abierta— es un cauce ideal para dialogar con la Biblia y arrancarle verdades que pueden silenciarse o ignorarse en lecturas más académicas.

Y algunas mujeres se atrevieron tempranamente a jugar ese juego, y lo jugaron con admirable destreza, como vamos a ver.

3.1. Cristina de Pizán: recreación libre

Dice Julia Krísteva: "*la palabra es un cruce de palabras, en que se lee al menos otra palabra... Todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto*"¹⁸. Esta afirmación se cumple admirablemente en: *La ciudad de las damas*, la obra de Cristina de Pizán.

Cristina de Pizán (1364-1430) nace en Venecia y se forma intelectualmente en la corte francesa de Carlos V, en la que su padre se desempeñaba como astrólogo. Recibe una formación humanística amplia, acorde con su tiempo: su padre se esmera especialmente en su educación. Participa en el debate, que alrededor del papel de la mujer, se desarrolla en el sur de Europa durante los siglos XIII, XIV y XV: "*desde el siglo XII existe en Europa lo que se suele llamar die Frauenfrage, la cuestión mujeres: las mujeres en general, representaron, desde entonces, un problema, en tanto que colectivo, para los que regían las diversas formaciones sociales cristianas, porque ellas desbordaron esquemas, pusieron en práctica, una variedad de comportamientos no previstos hasta entonces para ellas, en los modelos de género determinante*"¹⁹. Uno de los escritos de Cristina de Pizán está dedicado, precisamente, a Juana de Arco.

Esta mujer, es considerada la primera autora francesa. Se trata de alguien que asume la literatura como profesión, con una clara conciencia de sí misma, de su condición de mujer, de sus posibilidades y sus limitaciones. Escribe su magnífica y original obra: "*La ciudad de las damas*", en 1405, anticipándose así, a la aparición de las utopías del Renacimiento.

La obra de Pizán, recientemente traducida al castellano,²⁰ es un alegato contra la misoginia. La autora construye una ciudad literaria, a la que sólo vendrían a

¹⁶ San Jerónimo, op. cit., tomo II, carta n° 127.

¹⁷ Entre otros: Luis A. Acosta Gómez. *El lector y la obra*. Ed. Gredos, Madrid, 1989.

¹⁸ Julia Krísteva. *Semiótica*. tomo I, Ed. Fundamentos, Madrid, 1978.

¹⁹ María Milagros Rivera Garretas. *Textos y espacios de mujeres*. Ed. Icaria, Barcelona, 1990.

²⁰ Cristina de Pizán. *La ciudad de las damas* (traducción de Marie José Lemarchand). Ediciones Siruela, Madrid, 1995.

habitar mujeres. La narradora, orientada por las Tres Damas que vienen a consolarla, asume la tarea, de convocar a esta ciudad, únicamente a las mujeres que han realizado tareas importantes y dignas en la historia: la lista se hace extensa.

Vale la pena destacar que los nombres de mujeres hebreas y cristianas evocadas, son suficientes como para mostrar un reconocimiento cierto de la literatura bíblica. Aparecen invitadas a poblar la ciudad por distintos motivos, desde Sara, Rebeca y Débora; hasta colaboradoras de Pablo de Tarso, pasando por María de Nazaret y María de Magdala. La autora se mueve, con conocimiento de causa y gran amplitud, por la literatura y la filosofía griega, hebreo-cristiana, latina, medieval y en alguna medida, oriental. La ciudad literaria está igualmente poblada por mujeres de la tradición histórica, que por mujeres de la ficción literaria o legendaria: ¡esto confiere al texto —a mi manera de ver— una fuerza y una belleza contundentes!

Lo más significativo de esta obra para nuestra mirada, es la libertad con que la autora realiza la relectura bíblica. Las mujeres mejor consideradas, en la tradición católica (María de Nazaret) y en la tradición bíblica, van a convivir en la ciudad utópica al lado de mujeres consideradas paganas o “mal miradas” por ojos estrechos... Conviven Ester, Rut y las colaboradoras de los apóstoles con santas y con figuras como Medea o Circe, o con mujeres como Safo. Desde mi punto de vista, esto supone en la mente creadora de la Pizán una gran libertad de espíritu. Además, las mujeres bíblicas son redimensionadas y, sin necesidad de hacer apologías, entran a formar parte del paradigma femenino, y entran a formar parte de la lucha de las mujeres por su reivindicación de género.

Esta relectura bíblica realizada en la obra no ofrece grandes complicaciones: en un orden temático, no dejarse violar, ser proféticas, salvar a un pueblo... se evoca a las distintas imágenes femeninas y se transcribe muy popularmente la anécdota en la que toman parte. La autora no sólo maneja el texto bíblico, sino que establece con él una relación relajante, agradable, literaria. En su libro, la Biblia no es aquella obra de especialistas a la que sólo se puede llegar por sesudos caminos, sino la obra amiga que nos ofrece alternativas de ficción, de encuentro, de juego amoroso y participativo.

En el conjunto de mujeres sacadas de la Biblia, para habitar la ciudad de las mujeres, me interesa destacar el trabajo de tipo feminista realizado con María de Nazaret, trabajo precursor muy importante. Veamos lo que dice el texto: *“Ya María ha sido traída a la ciudad como reina del cielo, las mujeres la saludan diciéndole entre otras cosas...*

“¡Oh noble Dama, quien se atrevería, viendo tu esplendor, a pensar o dejar salir de su boca algo tan ultrajante para las mujeres, como pretender que el sexo femenino es vil! Aunque todas las demás mujeres fueran malas, tanto brilla la luz de tus virtudes, que bastaría para ahuyentar las perversas sombras. Tú eres el honor de nuestro sexo, puesto que Dios te escogió por esposa, por tanto, ¿no deberían abstenerse los hombres de acusar a las mujeres y al contrario, venerarlas píadosamente?”

Así respondió la Virgen:

‘A Tí, Justicia, la preferida de mi Hijo, me complace concederte la gracia de vivir en compañía de las mujeres, mis hermanas y amigas. Razón, Derechura, tú, Justicia y Naturaleza también me uno a ello sirviéndome y honrándome sin cesar...’²¹

²¹ Ibid.

La figura femenina de María, máximo símbolo eclesiástico y culmen de las figuras bíblicas femeninas “bendice” y corrobora la utopía, emprendida por la narradora en la Ciudad de las Mujeres; esta ciudad, construida para defender el honor de las mujeres, y para construir un nicho adecuado para la convivencia femenina, con la frente en alto, es no sólo aceptada por María, sino adoptada por ella como su casa.

3.2. Isabel de Villena: lectura mística

Entre las lectoras de la Biblia, esta mujer resulta apasionante. Así como a Cristina de Pizán, se le considera la primera escritora en lengua francesa, a Isabel se le considera la primera escritora en lengua catalana. Nace en el año 1430. Es educada en la corte de Alfonso el Magnánimo y a los 15 años entra al monasterio de las clarisas, en Valencia. En 1463 es elegida abadesa mitrada, con derecho a predicar.

Como en el caso de otras mujeres, su formación humanista es amplia y rica, primero, por su educación en la corte y después, por la posibilidad de acceso a la biblioteca de un monasterio. Isabel de Villena trascendió por su fama de buena oradora, por sus escritos y por su santidad. Murió en la peste del año 1490.

Entre sus obras que se conservan, vale la pena destacar su *Vida de Cristo*, con dos ediciones tempranas, 1497 y 1513, que no volvió a editarse hasta 1980. Este texto pretende dar a conocer, popularmente y en lengua romance, los evangelios, pero está atravesado, como la ciudad de Pizán, por una clara intención feminista; quiere responder fundamentalmente a Jaume Roig, que en su “*Llibre de les dones*” ataca a las mujeres. La *Vida de Cristo*, de Isabel de Villena, está hiperpoblada de las mujeres que acompañaron la vida de Jesús: sus imágenes y sus figuras se agrandan, llenando las páginas del relato de relaciones tiernas y de cercanía y amistades dulces.

Como ejemplo de esta relectura bíblica, quiero detenerme en un microrelato particularmente hermoso, en el que la autora genera una figura muy significativa, de María Magdalena: “como el Señor vino a Betania y le ofrecieron un convite”²².

Quiero destacar varias cosas del texto: En primer lugar, la libertad en la lectura: la imaginación de la narradora, copa con lujo de detalles los silencios, los huecos y las preguntas que el relato evangélico —tan sucinto siempre— deja volando. La recreación narrativa de Villena, contesta a muchos interrogantes que lectores y lectoras nos hemos hecho repetidamente, y el cuadro conseguido es un hermoso fresco, en el que la cena de Betania, evocada posteriormente por tantas mujeres, investigadoras del mundo bíblico, se nos acerca y podemos entrar en comunión con ella.

El cuadro conseguido refleja también, una clara intencionalidad teológico-didáctica. La narradora complementa las palabras de Jesús, con dos intenciones muy claras: exaltar a la mujer y moralizar sobre actitudes, en general, y sobre Judas el traidor, en particular. Esa complementación de las palabras de Jesús se convierten en una disquisición sobre el correcto hacer o no hacer de los seguidores del Señor.

Pero lo más importante para nosotros ahora es la figura de María Magdalena que sale del texto. En primer lugar: hecho común a todas las lectoras mujeres, María de Magdala no aparece para nada, identificada con “la pecadora” o algo que se

²² Isabel de Villena, en *Escritoras Clarisas Españolas - Antología*, preparada por María Victoria Triviño, Ed. B.A.C., Madrid, 1992.

le parezca. Se trata de una mujer, amiga de Jesús, miembro de una familia de amigos del Señor, discípula y seguidora... y sobre todo una mujer inflamada de amor por El; esto es quizás lo que más destaca.

Es ese amor, el que lleva a bañarle sus pies con perfume y alabastro y es ese amor el que Jesús recoge: “¿Quién pensáis discípulos que es ésta de quien habéis murmurado: Una caña agitada por el viento? No es una caña vana que el viento lanza a donde quiere: no es tal, no; por el contrario, os digo que es tan firme y constante que nunca se olvidará... Pues en aquella noche tan tenebrosa de mi pasión, la luz de su amor fiel no se apagará: Y todos vosotros huyendo por temor a la muerte; ella constante y firme... Y por su larga y virtuosa perseverancia de amor, merecerá que yo, después de mi resurrección, me comunique con ella antes que a vosotros; y por ella tendréis noticias de mí: por consiguiente amadla y reverenciarla y no murmuréis de ella: pues yo soy su abogado y defensor; callando ella yo hablaré de su parte, tal como tengo por costumbre: porque de todas las dificultades ella saldrá vencedora”²³.

Estas palabras del microrelato, puestas en boca de Jesús, nos están mostrando varias cosas: la capacidad de amor de una mujer, en este caso, muy superior a la de los hombres. La figura de María Magdalena como una mujer fuerte, capaz de salir adelante, en situaciones adversas y duras. Y finalmente lo más significativo, en el universo creado por esta escritora, Jesús asume el papel de *defensor* de María Magdalena, ante cualquier murmuración que sus discípulos, hombres, puedan hacer contra ella, ante cualquier acusación injusta que se le dirija, ante cualquier mala interpretación de sus actitudes.

La relectura bíblica de Isabel de Villena, no es sólo un juego literario con todas las posibilidades que este encierra, sino una toma de partido muy clara, por las mujeres, al interior de una institución eclesial y un discurso teológico que las discrimina explícita o veladamente. El destacar siempre a María de Magdala como “la pecadora arrepentida”, es una de las múltiples formas de esa discriminación.

4. Manuales para mujeres: lectura moralizadora

El siglo XIX en Europa es ambivalente en lo relativo a la mujer: surge el feminismo, como fenómeno colectivo y se multiplican las voces disidentes y las mujeres líderes, que llaman a sus congéneres a la rebelión. La Iglesia pierde piso, y además, algunas mujeres viven su religión, como una posibilidad de autonomía frente al varón. Frente a este movimiento, las instituciones y los hombres enfilan baterías de defensa. Proliferan sermones, manuales, directores espirituales, escuelas, intentos de leyes y hasta una encíclica de León XIII: *Arcanun* (1880) en la que se afirma: “el hombre es la cabeza de la mujer, tal como Cristo es la cabeza de la iglesia”. Siempre un objetivo claro: controlar el comportamiento femenino, regresarlo a los cauces.

Italia vive en un clima, particularmente agitado, en este sentido: en la década de 1860, Ana María Muzzoni, la máxima representante de feminismo italiano reivindica una “genealogía católica” para la mujer fuerte. El padre Ventura, exiliado en Francia por discrepancias con Pio IX, escribe en 1855 su obra: *La mujer católica*,

²³ “Como el Señor vino a Betania y la ofrecieron un convite”, en Isabel de Villena, op. cit.

en la que reivindica la superioridad moral de la mujer. En el cambio de siglo, Armida Barelli, fundadora de la Juventud Femenina Italiana de Acción Católica, lucha con los “padres de familia católicos”, para conseguir libertad de movimientos para sus seguidoras.²⁴

En este contexto de agitación y controversia, una mujer italiana, llamada Livia Bianchetti, escribe su manual: *Los deberes de la mujer católica*. La edición hace parte de una colección titulada: *Biblioteca de la mujer*. El ejemplar que tengo a mano (segunda edición) aparece fechada en 1889, en París. El texto en cuestión, tiene constantes referencias a la obra del Padre Ventura, ya mencionada.

Bianchetti demuestra una asimilación total, perfectamente acrítica del “modelo católico” de mujer. Su obra tiene un subtítulo que permite ver la óptica de género que maneja: “*En que se expone la visión de la mujer en sus diversas condiciones de hija, esposa y madre*”. Todas las recomendaciones sintetizadas al final del manual dan cuenta de una asimilación totalmente ortodoxa de los caminos propuestos por la Iglesia a la mujer:

“Sentado esto, he aquí otros medios, a mi parecer muy eficaces oh madre cristiana, para conseguir tu objeto:

1. No alabar jamás en tus hijas la hermosura o la gracia, ni permitir que otros lo hagan en su presencia.

2. Procura que consigan un profundo y prudente desprecio de la vanidad femenil, imprimiendo en su corazón desde la infancia misma la máxima de la Escritura: ‘Falaz es la gracia y vana la belleza; la mujer que teme al Señor, será quien merezca alabanza’ (Proverbios).

3. Háblales con frecuencia de los males espirituales y materiales que produce siempre la pasión de la vanidad...

4. Haz que estén siempre ocupadas en cosas útiles...

5. No permitas usen trajes o adornos vanos, o poco modestos, y cuando veas en ellas alguna inclinación a esto, refrénala cuanto antes, obligándolas a usar un traje más positivo y humilde.

6. Procura en fin que desde sus más tiernos años pongan en práctica el precepto del apóstol: ‘así mismo oren las mujeres en traje honesto, ataviándose con modestia y sobriedad, y no con cabellos encrespados, o con oro o perlas, o con vestidos costosos, sino como corresponde a mujeres que demuestran piedad por sus buenas obras’ (San Pablo a Timoteo)”²⁵.

El texto en su conjunto, presenta, sin embargo, cierta ambigüedad, por cuanto en él se reivindica el derecho de la mujer a educarse y a educarse en niveles superiores. Y se reivindica también una cierta superioridad social de la mujer y su poder e influencia innegables en cuanto educadora.

Bianchetti demuestra en su obra ser lectora asidua y conocedora de la Biblia. En este sentido reivindica para la mujer el acceso directo al texto bíblico. Para hacerlo invoca, entre otras, a Marcela y sus compañeras: “*todo lo contrario sucede con la mujer católica y piadosa que, copiando en sí misma los ejemplos de las primitivas mujeres del cristianismo, hace del estudio de la religión, una de las principales ocupaciones de su vida. Su entendimiento, formado en la escuela de las Santas Es-*

²⁴ Cfr. Michele de Giorgio. *El modelo católico*, en Historia de las mujeres, siglo XIX, tomo IV, Editorial Taurus.

²⁵ Livia Bianchetti. *Los deberes de la mujer católica*, 2ª edición, París, Librería de Garnier Hermanos.

crituras, de los Padres de la Iglesia y de los escritores católicos, concibe de la religión ideas grandes, justas y elevadas... He recordado el ejemplo de las mujeres primitivas del cristianismo. Y ¿podría encontrarse acaso algún ejemplo más hermoso y oportuno para animar a las mujeres de nuestros tiempos al estudio de la religión? La historia de los primeros siglos de la Iglesia, nos muestra bien claramente en cuanto estimación era tenida la ciencia religiosa por el sexo devoto y con cuanto anhelo la cultivaban. Aquellas venerables matronas, aquellas santas viudas, aquellas piadosas doncellas se complacían en la lectura de las Sagradas Escrituras, las aprendían de memoria, se empeñaban en conocer el verdadero sentimiento de todas sus frases y con devota y santa impertinencia rogaban a los doctores de la Iglesia las ayudasen en su empresa. Santa Paula según lo atestigua San Jerónimo, sabía de memoria las Santas Escrituras, y aunque amaba la historia y comprendía que era el fundamento de la verdad, seguía sin embargo con especial predilección el sentido espiritual, y bajo este techo defendía el edificio de su alma. Quiso la santa aprender el hebreo y llegó a poseerlo de tal modo, que cantaba en este idioma los salmos y los hablaba sin ayuda del latín. Lo mismo sucedía con su santa hija Eustaquia. Santa Marcela, con tanta frecuencia trataba con el mismo santo doctor sobre las Escrituras, que llegó a conocerlas tan bien como él mismo; de manera que cuando se suscitaba dudas o controversias sobre algún pasaje de los libros santos, se recurría a su juicio”²⁶.

Pero es indudable que, cuando nuestra autora entra por los caminos de la interpretación, su lectura está empañada por una ideología claramente antifemenina: *“la obra es la constitución del texto en la conciencia del lector, quien de este modo se convierte en coautor, en tanto en cuanto comparte con el autor el juego de la fantasía... Partiendo de los espacios vacíos, se desarrolla un proceso de comunicación entre el lector y la obra, caracterizado por la dialéctica entre lo que el texto dice expresamente y lo que el texto calla.”²⁷*

Así en la conciencia de nuestra lectora/autora las mujeres bíblicas son los modelos que tiene la mujer católica para realizar su obediencia y su docilidad. El punto de partida es la mala conciencia, la culpa de género: *“las Sagradas Escrituras nos dicen que Eva, la primera mujer, induciendo al hombre a la desobediencia y a la rebelión contra Dios, introdujo en el mundo el pecado, que es la causa de la muerte”²⁸.*

Pero en Eva no termina la responsabilidad femenina; las mujeres de Salomón, Jezabel, las mujeres descendientes de Caín, Herodías, Salomé... todas ellas, son el principal vehículo del mal en el mundo. Las mujeres son acusadas, en el discurso de la Bianchetti, de ser inclusive, las portadoras definitivas de todas las grandes herejías.

Sobre el género femenino pesa la maldición de Eva y, entonces, ese mal hay que repararlo. Aparece la lista de mujeres bíblicas, virtuosas, *reparadoras*: desde la prudente Abigail, hasta Tabita, Tecla, Priscila, en cualquier caso se trata de modelos que llevarán a la mujer católica por el camino “recto” de sumisión y acato a las razones masculinas.

²⁶ Livia Bianchetti, op. cit.

²⁷ Luis A. Acosta. *El lector y la obra*, op. cit. Nuestra citación recoge a su vez citas hechas por el autor de: W. Iser. *El acto de leer*.

²⁸ Livia Bianchetti, op. cit.

El texto bíblico, cuya lectura se motiva a las mujeres, funciona como un vehículo de sustentación de argumentos, que han sido contruidos totalmente fuera de él. En el manual que comentamos, aparece la siguiente *nota del traductor*: “*para que la Biblia pueda ser leída por los católicos es necesario que la traducción esté aprobada por la iglesia católica y que tenga notas explicativas. En caso contrario no puede leerse. Las mejores traducciones al castellano son las de Scio y Amat. Se trata entonces de una lectura bíblica realizada por las mujeres, con la dirección absoluta y el control de los hombres.*”²⁹.

Podemos volver a los interrogantes planteados por María Dolores Aleixandre, que recogíamos al principio de nuestro trabajo: ¿Es el texto bíblico el discriminatorio, o son los ojos con los que se ha leído, los que nos hacen ver una “sin salida” para la mujer?

Carmiña Navia Velasco
Apartado Aéreo 2619
Cali
Colombia

²⁹ Livia Bianchetti, op. cit., p. 141.

RECENSIONES

Luis Stadelmann, *Cântico dos Cânticos*, Edições Loyola, São Paulo, 1993, 224 págs.

No nos convenció

A pesar de la demostración de profunda erudición y de los conocimientos lingüísticos y gramaticales, el comentario de Stadelmann al Cantar de los Cantares no nos convenció. El motivo principal es la clave hermenéutica que el autor usa para la lectura del libro: el Cantar, según él, es la celebración de la alianza entre el pueblo agrícola de Judá (la Sulamita) y el rey (el amado) que debe llevar al éxito la reconstrucción de un nuevo Judá después del exilio de Babilonia.

Embutido en esta alianza está el proyecto de autonomía e independencia política de Judá en relación a Samaria. Masfá, memoria permanente de opresión babilónica y de una situación de dependencia, debe abandonarse. Jerusalén volverá a ser la capital del nuevo reino que va a ser reconstruido.

El Cantar es la alegoría literaria de este proyecto político. Una alegoría que se hizo necesaria para engañar a las autoridades persas que, con seguridad, no hubieran admitido este sueño de autonomía nacional.

Usando esta clave, el autor relee el texto con una gran capacidad de hacer que todos los versículos, las perícopas, los Cánticos, se vuelvan elementos orgánicos de esta alegoría. ¡Sin excepción!

Fue esto lo que nos llevó a sospechar. El hecho de que no hubiera dudas, ni excepciones, de no encontrar mayores dificultades literarias, hace a toda la obra aparecer demasiado artificial, preconcebida.

La interpretación no sale del texto, sino que el texto está obligado a permanecer preso en la interpretación, como si ésta fuera una camisa de fuerza.

A partir de ahí, se pasa a ver el amor, tan central en el Cantar, sólo como símbolo de esta alianza política.

No deja de ser una interpretación original y sugestiva. Sin embargo, cerrar el Cantar en esta llave interpretativa es decretar su muerte súbita. En la realidad histórica este proyecto no funcionó. ¡Nunca!

Además, para que esta hipótesis interpretativa pueda funcionar, es necesario admitir muchas otras hipótesis históricas que continúan sin ser probadas.

Veamos:

- a) ¿Fue Babilonia opresora de los que quedaron en Judá? No es tan seguro. La unión entre Jeremías y el pueblo de la tierra con Babilonia es muy fuerte y positiva (Jr 40,9). Babilonia continuó, inclusive, considerando como rey de Judá al prisionero Joaquín. Este, cuando fue liberado, fue tratado con honras y privilegios (2 Rs 25,27-30).
- b) La reconstrucción del proyecto monárquico ¿estuvo en contra de los intereses de los persas? Pero, fueron ellos los que mandaron de regreso a los descendientes de David como jefes de las caravanas y los cargaron de poder y de dinero.
- c) ¿Fueron los persas “enemigos”? Esdras, Nehemías, Tobías consideraban una bendición de Dios gozar del apoyo del emperador.
- d) La estructura de la satrapía sólo se da después de la llegada de Dario al poder, cuando ya no había más descendientes de David en Judá.
- e) ¿Ocuparon las tierras los que volvieron? Parece que este es el conflicto básico. No olvidemos que los “hijos del cautiverio” después de 80 años, todavía estaban en la miseria y en la humillación, según el testimonio de Jananí y Nehemías (Ne 1,3).
- f) ¿Los exiliados veían a Judá como tierra prometida? ¿Por qué, entonces, la mayoría de los exiliados no volvió?
- g) ¿Era tan bueno el pueblo de Judá? Entonces ¿por qué los que volvieron lo llamaban con desprecio “pueblos de la tierra”, equiparándolos a las demás naciones que debían ser expulsadas?
- h) ¿Y la cuestión de los matrimonios mixtos? ¿Cabe este Cántico de amor aún como alegoría, en la boca de quienes desprecian a los remanentes de Judá hasta el punto de exigirles que se aparten de sus mujeres y prohibir casamientos?

Al formular su hipótesis de lectura, el autor delimita el tiempo de la redacción de los textos al año 520 aC. En cualquier otro momento histórico la coincidencia de los intereses del sector judaíta con los del sector davídico de Zorobabel no podría haber sido posible.

¿Tendrá entonces el Cantar de los Cantares un alcance tan corto? ¿O sería el libro de cabecera del mesianismo davídico?

¿Sería la memoria permanente de un proyecto político fracasado y la síntesis de sueños irrealizables? ¿Con este crédito ocuparía el lugar litúrgico de celebración pascual? ¿Por qué los sabios darían tanta importancia a este texto si los sabios se caracterizan por la capacidad de adaptarse a las nuevas situaciones, venciendo nostalgias y utopías? Y, sobre todo, ¿cuál es el lugar del templo y de los sacerdotes? ¿Podrían, en esta interpretación, estar reducidos al papel, no siempre positivo, de los “hermanos”? Pero Jerusalén nunca habría funcionado como capital sin el templo que, en la época de los persas, era el elemento recaudador del tributo. A pesar de ello, entre todas las dificultades permanece aquella necesidad de demostrar que los remanentes en el campo eran de la línea davídica. ¿Lo habrían sido de hecho? ¿Hasta qué punto? ¿En qué sentido?

¿Será que estaban dispuestos a reeditar un proyecto político que anteriormente había sido la causa de su opresión y de su sufrimiento?

Jerusalén fue destruida con sus muros, palacios y templos, treinta días después de haber sido derrotada militarmente con el apoyo de los campesinos más pobres que, a cambio, recibieron de Nabuzaradán tierras y viñas (Jr 39,10).

La profecía campesina ya había decretado el fin de este proyecto.

¿Será posible que los campesinos estuvieran reeditando el proyecto? ¿Por qué? ¿Para quién?

El riesgo de esta interpretación alegórica no consiste, solamente, en meter el texto en una camisa de fuerza, sino en “adaptar” la historia a la interpretación.

Una última observación: Sentimos falta de bibliografía latinoamericana que ya produjo varias reflexiones sobre este libro. Tal vez nos falte la erudición típica de las academias, pero, también aquí, hemos dicho cosas interesantes y, sobre todo, ya hemos superado la interpretación alegórica, sea ella cual fuese.

El Cantar de los Cantares puede enseñarnos el arte de hacer exégesis y teología a partir de dos cuerpos que se buscan, se encuentran y se aman. No es necesario ignorar los cuerpos de la mujer y del hombre ardientes de amor para hablar de Dios.

Todo lo que Dios quiso de nosotros era que el hombre y la mujer se amasen desnudos uno al otro y sin sentir vergüenza: ¡era el paraíso! Querer algo más que eso fue la razón del pecado.

Releer el Cantar de los Cantar en su sentido literal y no alegórico, es buscar las raíces de nuestro por qué, como mujeres y hombres; es abrir el texto para todos los tiempos, para todos los lugares, para todas las personas, sin censuras, sin restricciones, sin nacionalismos. Es continuar creyendo en el paraíso, sin mediaciones de palacios y templos. Basta nuestro amor.

Ana María Rizzante
Sandro Gallazzi
Caixa postal 12
Macapá - AP
68906-970
Brasil

Luise Schottroff. *Mulheres no Novo Testamento - Exegese numa perspectiva feminista*. (trad. Ivoni Richter Reimer) Paulinas, São Paulo 1995

Aquí Ivoni Richter Reimer ha juntado y traducido seis ensayos de la destacada exégeta feminista alemana Luise Schottroff. El resultado es una bonita introducción al tema de la exégesis feminista del Nuevo Testamento. En el primer ensayo, “*Olvidadas e invisibles*”, Schottroff muestra como el lenguaje patriarcal del Nuevo Testamento, universal en todos los escritos del mismo, tiene el efecto de “invisibilizar” a las mujeres. Se habla de “los discípulos” y, como no se especifica la presencia femenina, la tendencia del lector es de pensar en hombres.

Schottroff sugiere que siempre pensemos en el trabajo de las mujeres y no las veamos solamente como ayudantes domésticas de los hombres. Es cierto que a veces las mujeres son identificadas por sus maridos, y esto puede significar que están como compañeras, pero en otras ocasiones es simplemente para distinguir a varias del mismo nombre. Importante es el caso de María de Magdala, quien es identificada por su pueblo de origen y no por su relación con un hombre importante en su vida. Cuando podamos reconocer a las mujeres por su trabajo, esto les dará su propia dignidad. Es el caso de Priscila, de Lidia, de Junia, y de algunas otras.

Pero una parte del problema de la invisibilidad de las mujeres es culpa, no del patriarcalismo de los autores, sino de la visión androcéntrica de los exégetas. ¡Jesús pide a todos sus discípulos/as que sean *diákonoi*, pues el Hijo del Hombre no vino a ser servido sino a servir (Mc 10,45). Pero allí donde se dice que las mujeres servían a Jesús (Lc 8,3), los exégetas piensan en tareas como preparar la comida.

Otra inquietud loable de esta teóloga es su rechazo a definir la apertura de Jesús a las mujeres en contra del supuesto menosprecio de las mujeres en el judaísmo. Schottroff se rehusa a jugar el antiguo juego de exaltar lo nuestro a costa de rebajar lo ajeno, lo judío. “*Al más oscuro capítulo de la teología cristiana de muchos siglos pertenece el hecho de que el Nuevo Testamento fue interpretado de forma antijudía. Esto es, la religión judía fue presentada como siendo de menor valor en relación al cristianismo. Así, fue posible establecer una diferencia entre el Dios de Jesús como si fuera el Dios misericordioso y el Dios del judaísmo como el Dios enérgico, del juicio y de la venganza. La verdad, en realidad, es que el Dios de los judíos y el de los cristianos es el mismo Dios. El juzga y tiene piedad.*”

¡Es un punto muy bien tomado! Ingenuamente, en países donde hay pocos judíos, nosotros muchas veces hemos repetido estas falacias que son falsedades que llevarán un día a consecuencias lamentables.

Los tres ensayos más interesantes en cuanto a la práctica exegética tratan de María Magdalena y las mujeres junto al sepulcro, de la crítica feminista de Pablo, y de la historia de Simón y la gran amante (Lc 7,36-50). Señala nuestra exégeta que Mc 15,40-41 dice que las mujeres que estuvieron al momento de la crucifixión habían seguido a Jesús en Galilea. Esto quiere decir que, cuando se habla de discípulos en las escenas de la barca o de la alimentación de las multitudes, Marcos incluía a estas discípulas en su lenguaje masculino de “discípulos”. ¡No se trata solamente de esposas y madres de discípulos varones, sino de discípulas por derecho propio! Entonces, debemos entender la falta de obediencia al ángel en el mandato de convo-

car a los discípulos en Galilea (Mc 16,7-8) como otro ejemplo de la falta de fe que Marcos había señalado al momento del juicio de Jesús en la famosa “negación” de Pedro (Mc 14,66-68). En ambos casos, Marcos presenta la falta de solidez en el discipulado de las personas que seguían a Jesús, hombres y mujeres.

Todo biblista encontrará cosas que disfrutar en estos ensayos exegéticos y también asuntos que parecen dudosos. En ambos casos irá aprendiendo el arte de nuestro oficio y también mucho sobre el patriarcalismo y las virtudes de nuestros textos sagrados. ¡Tenemos que agradecer a Ivoni Richter Reimer el habernos puesto al alcance estos trabajos desafiantes!

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua

Juan Luis Segundo. *El caso Mateo - Los comienzos de la ética cristiana*. Sal Terrae, Santander 1994, 270p.

Como todos los libros del gran teólogo uruguayo, éste sobre “el caso Mateo” tiene que leerse. Juan Luis, cuya reciente muerte nos ha conmovido, fue un teólogo que no temía meterse en cuestiones disputadas de la ciencia bíblica y que siempre lo hacía con modestia, reconociendo sus límites, pero con la disciplina de leer primero a los biblistas. Sus libros no son de crítica bíblica sino de teología, pero en varios de ellos —incluyendo el que estamos considerando planteó— cuestiones disputadas de teología en función de las realidades que se dejan ver en los textos bíblicos. Su obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, con sus sólidas discusiones de los sinópticos y de la epístola a los Romanos, de Pablo, quedará como un monumento de la teología latinoamericana que quiere encontrarse con la Biblia.

En cierto sentido el libro que nos ocupa es un seguimiento de éste, y en especial de su discusión de la antropología del apóstol Pablo. Porque Mateo es el otro polo de la antropología y de la teología bíblica que, como en un campo magnético, se opone a Pablo, pero no puede existir sin la existencia del polo que Pablo representa. Si Pablo dijo, “habéis roto con Cristo los que os justificáis por la ley; de la gracia habéis caído” (Ga 5,4), Mateo encabezó su resumen de la predicación de Jesús con el dicho de Q “mientras duren el cielo y la tierra ni una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo se cumpla” (Mt 5,17). Y, junto con él un dicho de su propia tradición, “no penséis que vine a destruir la ley y los profetas; no vine a destruir sino a completar” (Mt 5,16). El libro de Segundo plantea que aquí en la oposición de estas posiciones tenemos una cuestión disputada de la teología que atraviesa todos los siglos de la iglesia cristiana. ¿Puede existir una ética cristiana o el cristianismo es una religión del Espíritu, de la libertad? ¿Debe el cristianismo reglamentar la conducta para una sociedad ordenada, o basta con exhortar a los fieles a amar y seguir los rumbos que dicte su amor (en cuyo caso la iglesia sería una minoría heroica dentro y contra la sociedad)?

Nuestro maestro uruguayo se excusa por no construir una teología de Mateo diciendo que eso sería tarea de biblistas y se limita a hacer exégesis de unos pocos pasajes escogidos para ilustrar el problema que le ocupa. El texto fundamental que le ocupa son las seis antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21-34). Como bien sabemos los biblistas, mucho depende de cómo traduzcamos la partícula adversativa o copulativa *de* de la reacción de Jesús ante la ley de los antiguos: las posibilidades, señala Segundo, son tres, “*pero* yo os digo”, francamente adversativa, “yo, *en cambio*, os digo”, un ambiguo término medio, o “y yo os digo”, simplemente copulativo. Mediante análisis de contenido de cada una de las leyes, con las adiciones del maestro Jesús, ligadas con la susodicha *de*, Segundo llega a la conclusión que las primeras cuatro son adiciones y precisiones para que la ley se complete cubriendo casos no contemplados en el original, y se debe traducir, “yo, en cambio, os digo”. Sin embargo, los últimos dos, donde se habla del amor al enemigo, significan una cancelación de la ley y el *de* tendrá que traducirse con un “pero” adversativo.

Interesante, piensa Segundo, que los dos casos adversativos son dichos que Mateo ha tomado de la tradición común a Lucas, de la fuente Q. Pero en Lucas —y seguramente en Q— no son comentarios a la ley, sino observaciones sobre posibilidades insospechadas de trato con adversarios. No son estas dos antítesis normas éticas de conducta social ni pueden concebirse como leyes. Mateo ha seguido un procedimiento respetuoso con su fuente, preservando los dichos mientras se esfuerza por meterlos en su patrón de una nueva interpretación de la ley de Moisés para la iglesia.

Un análisis de la discusión de las leyes de pureza en Marcos 7 y sus paralelos en Mateo 15 lleva a una conclusión similar a las antítesis que fabricó Mateo a base de Q. Mateo se muestra respetuoso de su fuente, aún cuando la fuente rompe la ley al decir que lo único que contamina al humano es lo que sale de su corazón (Mc 7,20-21), y esto no es tolerable para Mateo que ve la incipiente iglesia como un sector del judaísmo que posee una ley mosaica perfeccionada. Sus modificaciones, aunque leves, luchan por meter su fuente dentro del esquema global que manda su teología.

La conclusión del análisis del uso mateano de sus fuentes es que Jesús debió ser la fuente del radicalismo, que confronta con las demandas del amor el esfuerzo de Moisés por crear normas para la conducta de la vida. Es decir, Marcos con su dicho, “el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado” (que Mateo suprime al no poder asimilarlo), y Q con sus bienaventuranzas a los pobres (que Mateo domestica, convirtiendo la promesa a los pobres en una promesa a quienes cultiven la virtud de ser “pobres en espíritu”) representan la preservación de la enseñanza de Jesús. Pablo sería un pensador que sistematiza la antropología de esta vida guiada por el Espíritu, o el amor, cuyo origen es la enseñanza del maestro galileo. Mateo, en cambio, representa el esfuerzo de la iglesia de Santiago y de Jerusalén por renovar la ley, perfeccionándola para servir a la vida en el nuevo Reino de Dios que predicaba Jesús.

La importancia de señalar esta polarización en el seno del incipiente movimiento mesiánico que derivó de Jesús es que es una discusión que se mantiene a lo largo de los siglos en la iglesia cristiana. La iglesia se institucionaliza y enseña códigos de conducta que son universalizables para la sociedad. Deja de plantear, como Jesús y como Pablo, posibilidades de vida que superan lo posible y se restringen a una élite social, para llegar a los adversarios con acciones de amor que abren nuevas posibilidades. Mateo busca más bien dar reglas para la sociedad. No es casualidad que Mateo es el evangelio que domina las lecturas del leccionario y sobre el cual se construyen la mayoría de los sermones y las enseñanzas catequéticas. En un sentido Pablo le ganó la partida a Mateo, pues la iglesia cristiana dejó de ser judía, sujeta a las normas específicas que imponía la ley mosaica, normas que Mateo considera aún vigentes en el reino. Pero, en un sentido más profundo Mateo ganó la partida cuando se creó una institución que respaldó una moral universalizable que permite reglamentar la vida social.

Con la muerte de Juan Luis Segundo hemos perdido un gran compañero teólogo. Con humildad nunca se atrevió a llamarse teólogo de la liberación. Pienso que fue porque sentía dudas si el grupo laico de profesionales que fue su referencia en su accionar teológico debiese considerarse una comunidad eclesial de base por no ser una comunidad de personas pobres. Segundo leía muchísima teología europea

y se identificó tanto con Pierre Teilhard de Chardin como con el Concilio Vaticano II. Con su honestidad y valentía hizo un enorme aporte a la teología latinoamericana. Este libro se leerá con mucho provecho, especialmente por biblistas que quieran con su ciencia decirle algo a los creyentes.

Jorge Pixley
Apartado 2555
Managua
Nicaragua