

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION
BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 15

SAN JOSE, COSTA RICA
1993

Consejo Latinoamericano
de Iglesias
CLAI
CENTRO DE DOCUMENTACION

 **Rebae**



CONTENIDO

TERESA CAVALCANTI. <i>Editorial</i>	5
AGOSTINA VIEIRA DE MELLO. <i>Mi amado</i>	7
ELSA TAMEZ. <i>Pautas hermanéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34</i>	9
ALICIA WINTER. <i>La mujer en el Israel premonárquico</i>	
TANIA MARA VIEIRA SAMPAIO. <i>El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4</i>	19
ANNA MARA VIEIRA SAMPAIO. <i>El cuerpo excluido de su dignidad. Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4</i>	35
ANNA MARÍA RIZZANTE GALLAZI. <i>La joven sitiada. Una lectura de Judit a partir de Dina</i>	47
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>¡Ah!... Amor en delicias</i>	59
IRENE STEPHANUS. <i>Qohelet</i>	75
UTE SEILBERT-CUADRA. <i>La mujer en los evangelios sinópticos</i>	87
IRENE FOULKES. <i>Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva</i>	107
LUCÍA WEILER. <i>Jesús y la samaritana</i>	123

Reseñas

— *Elogio de la diferencia. Lo femenino emergente.*

Rosiska Darcy de Oliveira, Sao Paulo. Brasiliense, 1991.

Por María Clara Lucchetti Bingemer 131

Resúmenes de disertaciones y tesis 135

Editorial

Presentamos aquí el número 15 de Ribla, tejido por manos de mujeres. No es tan perfecto, tan bello e innovador como se podría imaginar, o como osaríamos desear. Pero es real. Refleja el esfuerzo, la lucha, el empeño de un grupo de mujeres comprometidas con la perspectiva de los oprimidos y principalmente de las oprimidas de nuestro continente. Refleja también las considerables diferencias entre ellas.

Para iniciar, Elsa Tamez coloca las “pautas hermenéuticas” para comprender e interpretar la diferencia de perspectiva entre textos tan dispares como los de Gálatas 3,28 y 1 Cor. 14,34. En su abordaje distingue lo universal de lo circunstancial y propone un salto hermenéutico para posibilitar una interpretación adecuada de los textos desfavorables a la mujer.

Recorriendo el itinerario de la historia bíblica, tenemos un abordaje de la posición de la mujer en Israel premonárquico, por Alicia Winters. La autora revela que, por el contrario de lo que el enfoque de la cultura actual lleva a suponer, la actuación y el protagonismo de la mujer en Israel tribal fue notable a través de su presencia en la familia, en la ley y en la religión del pueblo.

Tania Mara Vieira Sampaio, en un artículo sobre el libro de Oseas, nos presenta un bello ejercicio de metodología y hermenéutica bíblica feminista. De hecho, su contribución sobrepasa la tendencia a individualizar y enaltecer las figuras de mujeres en la Biblia, proponiendo un enfoque más atento a las relaciones sociales históricas, de género y de clase, lo que abre nuevas perspectivas de interpretación. En un texto vibrante, teniendo siempre como preocupación subyacente la violencia contra las mujeres y pobres, Ana María Rizzante Gallazzi relea el

libro de Judit a partir de una “genealogía” femenina, o sea, a partir de Dina (Gén. 34) citada en la oración de Judit 9,2.

Nancy Cardoso Pereira en el artículo “Ah! Amor en delicias” transporta al lenguaje de hoy una interpretación viva y poética del Cantar de los Cantares, en un tono joven, erótico y atrevido (¿no nos decía Elsa Tamez que necesitamos de una hermenéutica atrevida?).

Muy distinta es la perspectiva de Irene Stefanus, quien hace un cuidadoso ejercicio de exégesis del Eclesiastés. Basándose en la composición literaria del libro en los padrones numéricos de su estructura, ella intenta rechazar la acusación de misoginia atribuida al Qohelet, y revela su lado de resistencia contra la opresión.

Pasando al Nuevo Testamento, tenemos la contribución de Ute Seilbert-Cuadra, que hace un cuadro panorámico de los textos sinópticos, donde las mujeres aparecen y se relacionan con Jesús. Irene Foulkes trabaja las comunidades paulinas, enfocando especialmente las cuestiones levantadas por el tipo de participación de las mujeres que aflora en la primera carta a los Corintios.

Finalmente, Lucía Weiler, en un artículo corto, denso y provocador, expone lo que ella llama “una intuición hermenéutica”: se trata del aspecto revolucionario de la versión joanina de la evangelización de Samaria por una mujer (Jn. 4,1-42), contrastando con la versión de Hechos 8,4-25, que atribuye ese hecho a Felipe, confirmado después por los apóstoles.

Nos faltó un artículo sobre María, mujer de presencia marcante en el Nuevo Testamento. Ciertamente ese texto nos llegará en uno de los próximos números de Ribla. Este, ya completó su largo tiempo de gravidez y no hay cómo aplazar más el parto...

Tereza Cavalcanti

MI AMADO

*Mi amado tiene ojos tan claros, tan claros
que viniendo del polvo del mundo
se hace haz de luz
y aun de noche es experimentado en transfiguraciones.*

*Mi amado es un amor tan caliente, tan caliente
que derrite hielos:
escoge la menor gota
y de ella hace un poema
y danza en la noche de mi amor.*

*Mi amado es niño y es niña
tan pequeño, tan pequeña
que en el arco de las Alianzas
se casa continuamente con los pobres.*

*Mi amado es zarza ardiente
que oye, ve, toca, siente, baja y sube
con tanta humanidad
que me prende liberando.*

*Mi amado es un tatuaje
tan bien grabado en mis dos brazos
que los deja irremediabilmente abiertos
en cruz ecuménica.*

*Mi amado es tan lleno de amores
que es cazador de dragones castradores de justicia
y artesano de iras
pero no pierde la ternura jamás.
Después de las luchas
conversa bajito con la mujer coronada de doce estrellas.*

*Mi amado, yo lo bautizo con mil nombres
y lo sumerjo en el Jordán y en el basural.
Maná nordestino
Enmanuel,
¡Dios conmigo, contigo, con nosotros!*

PAUTAS HERMENÉUTICAS PARA COMPRENDER GA. 3.28 Y 1 CO. 14.34

Resumen

En este breve artículo ofrecemos algunas pautas hermenéuticas que iluminan una relectura bíblica liberadora para la mujer. Proponemos como no-normativos, sino circunstanciales, aquellos textos que oprimen y marginan a las mujeres, y distinguimos como fundantes los textos que promueven su dignidad y liberación. Con esa finalidad estudiamos las afirmaciones contrarias que aparecen en Gá. 3.28 y en 1Co. 14.34-35.

Abstract

In this brief article we offer some hermeneutical guidelines which are illuminating for a Biblical re-reading which will be liberating for women. We propose that those texts which oppress and marginalize women be seen as circumstance-bound and not normative, and we distinguish as basic those texts that promise women's dignity and liberation. With this purpose we study the contrary affirmations which appear in Gal 3.28 and 1 Cor 14.34-35.

Dificultades en la lectura bíblica feminista

Sabemos que la Biblia, interpretada androcéntrica y patriarcalmente, ha sido fuente de legitimación para marginar a la mujer en la iglesia y la teología. Pero también hemos constatado, en la práctica, como la misma Biblia releída

desde los oprimidos y marginados, ha sido fuente de liberación y de vida para muchos, incluyendo las mujeres.

La relectura desde la mujer o feminista de la Biblia no es fácil. En un artículo anterior¹ hemos manifestado los problemas que las mujeres enfrentan cuando leen la Biblia. La lectura desde el pobre es más fácil que la lectura desde la mujer pobre. En la lectura desde el pobre la Biblia le ofrece referentes explícitos de la solidaridad con Dios en su lucha por la liberación. En la lectura desde la mujer, ésta encuentra textos que explícitamente la discriminan.

Las luchas que las mujeres encuentran en una relectura bíblica liberadora son varias: ellas tienen que bregar contra la lectura, que se ha hecho por siglos, de los textos, la cual, a veces, es más patriarcal que los textos mismos. Pero también tiene que luchar contra aquellos textos que la dañan explícitamente. Además, esta lucha hermenéutica de relectura de textos en favor de la mujer, y contra-lectura de textos que la marginan, desemboca en la necesidad de un replanteamiento del principio de autoridad bíblica y de una reformulación de lo que significa la palabra de Dios revelada en las sagradas escrituras.²

Varias mujeres pensamos que se necesita de verdaderas reconstrucciones no solo de textos, sino de replanteamientos profundos de concepciones de mundo. Es preciso recurrir a la antropología y la filosofía.³ En este artículo no incluimos dicha discusión, que tarde o temprano tendremos que asumir. Estamos ofreciendo solo un pasito dentro del desafío enorme de una real lectura feminista popular de la Biblia. Reducimos nuestro aporte al ámbito urgente de la práctica eclesial de las mujeres, cuando éstas se topan con textos opresores en lo que respecta a la mujer.

En el presente escrito intentamos estudiar las afirmaciones contrarias que aparecen en Ga. 3.28 y en 1 Co. 14.34-35. La que es favorable para la mujer, la otra la discrimina. ¿Cómo interpretar estos textos? ¿qué hacer con ellos? son preguntas que resuenan en las iglesias, y desorientan a sus miembros. Habrá que recurrir a una hermenéutica que privilegie la óptica de la mujer y a una exégesis que clarifique las situaciones del texto y contexto. La intención primera es buscar algunas pautas hermenéuticas que iluminen una relectura bíblica liberadora para la mujer y desde la mujer.

La incompatibilidad entre Gálatas 3.28 y 1 Corintios 14.34-35

Al leer la carta a los Gálatas y la epístola a los Corintios nos encontramos con un problema hermenéutico: Gálatas 3.28 había de igualdad de privilegios

¹ Cp. "Biblia y mujer", en *Vida y pensamiento*. (1986) n.

² *Ibid.*, p.

³ En América Latina Ivone Gevara ha iniciado esa escabrosa tarea. Cp. su aporte al curso de Biblia intensivo en México, 1991. (inedito hasta donde nosotros sepamos).

entre varón y mujer, y 1 Co. 14.34-35, de sumisión de la mujer al varón. Y el autor de las cartas, es el mismo, Pablo de Tarso. La comprensión de esta incompatibilidad exige de una exégesis que tome en cuenta las cartas en su totalidad, el contexto de los textos en cuestión y el contexto socio-económico y cultural de los escritos.

Nótese que se trata de comprender el desacuerdo. Y no de armonizar la posición del autor. Tenemos pues, que comenzar reconociendo que en 1º de Corintios hay ciertas afirmaciones sobre la mujer que la perjudican, sea como efecto directo del texto o de las interpretaciones que se han hecho de él, las cuales, como dijimos arriba, han sido más perjudiciales para las mujeres.

Pero la contradicción no es absoluta sino relativa. Pablo tiene sus razones para afirmar ambas posiciones. Sin embargo, el grado de significación o importancia difiere en mucho. En Gálatas 3.28 Pablo tiene razón absoluta en afirmar la igualdad de condición entre varón y mujer. Esta forma bautismal pre-paulina es una declaración universal para todos los tiempos. Pero en 1 Co. 14.34-35, la posición de Pablo es muy relativa, y sólo, en cierto grado comprensible por su preocupación pastoral frente a la mayoría de la comunidad, sobre todo de los nuevos miembros. Lo que le importa es que en las asambleas cúllicas se haga todo con decoro y de acuerdo a las costumbres culturales para que no se cause escándalo (cp.14.40). Esta segunda posición de Pablo es discutible, y él mismo posiblemente la aceptaría como tal, en el caso del uso del velo, cuando dice en 11.16: “De todos modos, si alguien quiere discutir, no es esa nuestra costumbre ni la de las iglesias de Dios”.

Así, pues, si extraemos los textos de su contexto (como muchas veces se ha hecho), el salto de Gálatas 3.28 a I Corintios 14.34-35 es extremadamente contradictorio. Si, por el contrario, comprendemos cada texto en su contexto particular, descubrimos no sólo que la contradicción es relativa y transitoria, sino que Pablo no busca limitar los derechos de la mujer adquiridos de acuerdo al Evangelio (cp. 11.11,ss) ni lanzar una afirmación con carácter dogmático que sirva para todos los tiempos y lugares. Leer en I Co. 14.34-35 una declaración universal para todas las mujeres y en todas las épocas es ir contra el Evangelio de Jesucristo y contra el mismo espíritu de las cartas del apóstol Pablo. Es este autor, más que ningún otro, quien hace referencia a la participación activa de la mujer en las primeras comunidades cristianas. El capítulo 16 de Romanos es una prueba de ello.

¿A qué se debe esa disparidad en Pablo? ¿Cómo comprender 1 Co. 14.34-35? Trataremos de responder a esas preguntas en los siguientes párrafos.

Gálatas 3.28

Comenzamos con Gálatas, carta escrita posiblemente primero que Corintios o entre las mismas fechas. Gálatas fue escrita entre los años 50-55, y 1 Co. entre los años 53-56. Sin embargo, se cree con certeza que Gá. 3.28 es una fórmula dominical pre-paulina, retomada por Pablo y releída a la luz del propósito de su carta. De manera que esta afirmación antecede a la carta de 1 Corintios.

En la carta a los gálatas se observan fuertes tensiones teológicas entre la manera como Pablo concibe el Evangelio, y otros cristianos judaizantes que promovían la imposición de la circuncisión y el cumplimiento de la ley para todos los cristianos. Se trata de una discusión fundamental sobre la comprensión y vivencia del Evangelio. El eje central que mueve la carta es la libertad de la esclavitud. Y la esclavitud de todo tipo, no sólo de la ley, aunque es la ley -judía en este caso-, el punto de partida de Pablo. Recuérdese que Pablo discurre desde una situación socioeconómica sostenida por el sistema esclavista, y un sistema legal desigual.⁴

El apóstol Pablo ve en las iglesias de Galicia un peligro inminente de vuelta al sometimiento de otras fuerzas que son capaces de obstruir la libertad que los cristianos habían alcanzado por la fe. Si con la llegada de la fe habían sido liberados de poderes cósmicos (4.8s)⁵, ahora corrían el peligro de un legalismo esclavizante. Por eso es que en esta carta se habla vehementemente sobre la libertad alcanzada en Cristo. La ley y la circuncisión eran para Pablo elementos que esclavizaban y discriminaban a otros. La fe, en cambio liberaba de toda esclavitud y marginación. “Para ser libres nos liberó Cristo. Manteneos pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud” (Ga. 5.1), insiste Pablo.

Así, pues, con la “llegada de la fe” (3.23) que había de manifestarse, es decir, Cristo, se da la liberación del sometimiento de la ley; entonces, se pasa de la categoría de esclavos, o de niños con tutores (cp. 4.1), a una condición de hijos, libres y sin distinciones ni marginaciones ni opresiones de ningún tipo (cp.3.28). Por eso, con la fe se entra a una nueva etapa de vida. En primer lugar se supera todo privilegio concedido anteriormente a los que tenían la ley y que excluía a quienes no la poseían.

La circuncisión, marca visible en la carne, excluye a las mujeres, mientras que la fe no hace acepción de personas.

Justificación por la fe y libertad son experiencias semejantes. Al ser justificados por la fe se abre el espacio a la libertad, independientemente de

⁴ Cp. Néstor Míguez. “*El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario*”, en Ribla (1990) n. 5-6.

⁵ Muchos de sus miembros eran posiblemente cristianos convertidos de creencias cósmicas de la religión helenística, cuya visión era esclavizadora. Cp. Daniel Patte, *Paul, sa foi et puissance de l'Évangile* (París: Cerf, 1985) p. 44.

la ley, para que las mujeres y los hombres se realicen como tales. Se trata de un espacio libre en donde se elimina la exclusión, la discriminación y donde reina la justicia, pues aunque Pablo inicia la discusión de la justificación por la fe con el propósito de que los no-judíos también formen parte del plan salvífico de Dios, la lógica de su pensamiento, al hablar de libertad, lo lleva a trascender no solo la barrera de la etnia sino a afirmar la justicia social y sexual que surge de esa nueva creación en Cristo.⁶

Aquí inserta Pablo Gá. 3.28. Se trata de una expresión dominical que el apóstol retoma y reinterpreta en su visión de la nueva creación. “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (3.28). De acuerdo a Denis R. MacDonald el paso de la ley a la fe “derriba los muros que protegen los privilegiados-(sean judíos por la obediencia de la Torah, o los “libres” por su *status* legal, o a los varones por los xx cromosomas-) y excluyen o colocan en desventaja a gentiles, esclavos o mujeres”.⁷ No hay retórica en Ga. 3.28 si se le ubica en la situación socio-económica y cultural del imperio romano. La frase “de esclavos a hijos herederos” (Ga. 4. 7) es profundamente poderosa al escucharla en la época del principado donde solo la aristocracia tenía posibilidades de acceso al poder y prestigio, reservado para los hijos libres herederos de la nobleza.

La exclusión por privilegio llega a su fin con Cristo para el creyente. Es más, Pablo con esta dimensión nueva de fe relativiza, incluso, las instancias directivas eclesiales, pues justamente cuando habla de ellas señala que en Dios no hay acepción de personas (2.6, cp. 1.11).

La inclusión de la mujer en esta reflexión paulina, aunque procedente de una confesión bautismal pre-paulina (judeo-helenista), trae consecuencias vitales para las mujeres. Y más aún para las mujeres esclavas o pobres del primer siglo. El acceso a la fe y al agua del bautismo, no hace acepción de personas, y aún más, coloca en un plano de iguales con los mismos derechos y obligaciones a mujeres y hombres, esclavos y libres, judíos y gentiles. Aquí está la base del movimiento cristiano, en esta nueva relación con Jesús.⁸

De Gálatas a Corintios

La carta a los Corintios refleja una comunidad totalmente diferente a la de Gálatas. Las comunidades son distintas y sus problemas también. Mientras que la situación conflictiva de Gálatas en lo referente a la fe y la ley le permitió

⁶ E. Tamez, *contra toda condena* (San José: SBL/DEL, 1991) pp. 91-93.

⁷ Denis Ronald, MacDonald, *There is no Male and Female* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), p. 126.

⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella* (Descleé de Bronwer, Bilbao 1989, p. 259).

a Pablo desarrollar un discurso teológico algo sistemático, lo cual le dio pie para desarrollar más su pensamiento en la carta a los Romanos, aquí en Corintios no sucede lo mismo. A excepción de algunas partes breves (1 Co. 1.17-31; 7.1-6; 12.4-28; 13; 15, etc.), la mayoría de los problemas son demasiado puntuales como el del incesto (5. 1), adulterio (6.16), los tribunales paganos (6.1-11), el matrimonio y la virginidad (7.1-40), la carne sacrificada a ídolos (8.7-13) y otros. Pablo escribe la carta a los Corintios desde Efeso entre el año 53 y el 56. Es, como ya señalamos, probablemente posterior a Gálatas, la carta en la cual subraya el Evangelio de la libertad. Posiblemente los miembros de la comunidad de Corinto ya habían acogido el mensaje de la libertad en Cristo,⁹ eso se puede observar por la libertad con que se mueven quienes comían carne sacrificada a los ídolos, o la participación activa de las mujeres en la iglesia y su manera de conducirse sin las ataduras culturales, como el uso del velo; o a quienes llenos del espíritu, practicaban la glosolalia para sí, en las asambleas, sin tomar en cuenta a los presentes.

Para Pablo este comportamiento tenía su lado negativo cuando se asumía la libertad del espíritu sin considerar las tradiciones culturales o de costumbre. Se causaba escándalo y las actitudes, fruto de la libertad producida por el Evangelio, se constituían paradójicamente en piedra de tropiezo para otros. La solicitud de Pablo es que se privilegie la edificación de la comunidad, aunque se limite un poco la libertad alcanzada por el Evangelio.

Puede ser que se tenga algo de razón en este punto de la edificación, pero la propuesta de 34-35 (¿interpolación?), que silencia a las mujeres, deja mucho que desear, aun cuando comprendemos las razones de su inclusión. Las consecuencias de esta postura interpretada y ampliada por los seguidores de Pablo (Cp. Ef.5.22-24 y 1 Tim. 2.11-14) y más tarde por la tradición de la iglesia, fue fatídica para las mujeres. La igualdad de privilegios proclamada en Gálatas para todo ser humano, quedó más en la penumbra.

Ya que 1 Co. 14.34-35 ha sido utilizado infinidad de veces para restringir la participación de las mujeres en la iglesia, refirámonos al texto con más detalle.

1 Co. 14.34-35

Se ha trabajado mucho estos pasajes y se ha propuesto varias hipótesis para

⁹ Una interpretación reciente de Antoinette Clark-Wire señala que los oponentes de 1 Co. son justamente las profetizas. Posiblemente había una diferencia de comprensión del significado de la nueva creación en Cristo entre los corintios (especialmente las mujeres profetizas) y Pablo. Mientras que aquellas experimentaban la libertad plena en la nueva creación, bajo la autoridad del Espíritu solo, Pablo reprocha los excesos y lanza constantes advertencias. Antoinette Clark-Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortes Press) 1990.

tratar de comprender las duras palabras de Pablo contra la participación activa de la mujer en la congregación.

Una observación muy extendida y acogida es el hecho; muy probable, de que 1 Co. 14,34-35 sea una interpolación, o sea una inclusión posterior, que bien pudo ser una anotación al margen, hecha por algún lector al final del primer siglo. Esto es porque en 1 Co. 11.5 se da por sentado el hecho de la participación de la mujer en las asambleas, y en 14.34 se pide que se callen. Además, de acuerdo al contexto la relación entre los vv. 35 y 36 es extraña, el v. 33a va más con el v. 36.¹⁰ Esta hipótesis puede ser cierta, sin embargo; el hecho de que las afirmaciones no procedan directamente de Pablo no resuelve el problema, pues de todas maneras aparecen en la relación final de la carta que conservamos en el canon.

Otras soluciones propuestas para comprender la restricción de Pablo a las mujeres son las siguientes:

-Pablo tiene temor de que, por la participación muy entusiasta de las mujeres, la comunidad cristiana se asemeje a ciertas religiones helenas; con tendencias orgiásticas, en donde la mujer figuraba como líder. Las asociaciones consagradas a la Diosa Isis, por ejemplo, también habían igualado el poder del hombre y la mujer. Podían participar esclavos y mujeres en el culto, sin distinciones.¹¹

-Se ha tratado de interpretar el significado de *lalein*, “hablar” como un verbo con connotaciones particulares. Algunos creen que connota “interrumpir” la buena marcha del orden del culto. Son mujeres que desean aprender y molestan con sus preguntas. Por eso se les manda que guarden silencio y que pregunten a sus maridos en sus casas.¹²

-Pablo, al referirse a las “mujeres” (*gunaikes*) no se refiere a todas las mujeres, sino solo a las mujeres casadas.¹³ En la comunidad de corinto *había mujeres solteras* (cp. c.7). *Gunaikes*, en griego, puede traducirse también como “esposas”. Esto se deduce porque en el v. 35 ellas, que deben guardar silencio en el culto, han de preguntarle a sus esposos, en privado, si quieren aprender.

-A la referencia anterior otros añaden que se refiere solo a mujeres cristianas, ya que son ellas las que desean aprender (*manthanein*). También se puede tratar sólo de las esposas cuyos esposos están presentes en el culto

¹⁰ Han Conzelmann, 1 Corintíans (Philadelphia: Portress Press, 1975), p. 246.

¹¹ Schüssler Fiorenza ubica la discusión sobre el velo dentro de la problemática de los cultos orientales, en los cuales las mujeres acostumbraban el pelo suelto y despeinado y los hombres iniciados, la cabeza afeitada. En el contexto judeo-cristiano el pelo suelto connotaba impureza; por el contrario, llevar el pelo recogido, con un peinado muy elaborado, era señal de buena espiritualidad y de control sobre la cabeza. Para Pablo era símbolo de poder profético y carismático. *Op. Cit.*, p. 227ss

¹² Irene de Foulkes, trabajo inédito.

¹³ Cp. Schüssler Fiorenza, p. 285.

y en especial a las mujeres de los profetas, a quienes Pablo hacía referencia en los versos anteriores (14.20-33). La participación de las esposas podía incluir un juicio sobre lo que sus esposos profetas estaban diciendo. Esta actitud de la mujer hacía quedar mal a su esposo en público, hecho muy bochornoso para la época. Earle Ellis, siguiendo esta interpretación, parafrasea el texto como sigue: “Profetas, que sus mujeres con dones se callen en las asambleas, pues no les es permitido hablar en el intercambio entre los profetas”.¹⁴ “hablar” (*lalein*) aquí hace referencia al ejercicio de dones espirituales.

Estas hipótesis son buenas e indican que estos textos no pueden ser utilizados para hacer callar a las mujeres en las iglesias y negarles una participación significativa en todos los ministerios, incluyendo el de la ordenación. También estas propuestas exegéticas ayudan a comprender la postura de Pablo en una determinada comunidad, muy particular.

No obstante, a pesar de lo expuesto hasta ahora sobre 1 Co. 14.34-35, encontramos elementos limitantes para la mujer, lo cual refleja la situación patriarcal no superada, aun después de tratar de vivir una nueva creación según el evangelio. Peor es aún la posición con respecto a la mujer en algunas cartas post-paulinas, como mencionamos arriba. Por eso afirmamos que la exégesis desde la perspectiva de la mujer no es suficiente, se requiere dar un paso más: un salto hermenéutico.

El salto hermenéutico

Una lectura liberadora para las mujeres, necesita de una hermenéutica atrevida, que vaya más allá de la “prudencia academicista”. Son muchos los casos en los cuales la llamada “prudencia científica” se vuelve cómplice de las lecturas masculinizantes. Esto no significa que se haga a un lado la rigurosidad académica. Al contrario, se estudia y se aprovechan aquellos datos exegéticos que dan luz para la relectura feminista. Pero una lectura desde la mujer no concluye allí. Con el producto de su exégesis da un salto hermenéutico, sobrepasa el canon de la letra, y se aferra al Espíritu de discernimiento. Privilegia el Espíritu que, según Pablo, es quien orienta hacia la justicia, la vida, la libertad, la paz y el respeto a la dignidad de las personas. Se sobrepasa el “canon de la letra” pero no para hacerlo a un lado, sino para seguirlo con mayor fidelidad; pues es precisamente ese canon, o mejor dicho, el espíritu del canon en su totalidad, el que le sirve como criterio de discernimiento para identificar con mayor claridad el verdadero espíritu del texto.

¹⁴ E. Earle Ellis, *Pauline Theology. Ministry and Society* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989) p. 71. cp. pp.68-70.

Así, pues, un acercamiento exegético desde la mujer tiene en mente, simultáneamente, varios principios de interpretación, para acoger el mensaje con cierta “madurez hermenéutica”. Esta se alcanza cuando el Espíritu de libertad y discernimiento sobrepasa toda letra que esclaviza.

Entre los principios de interpretación, además de los que hemos estado mencionando indirectamente a lo largo del artículo, proponemos los siguientes, muy sencillos:

1. Creer con certeza que:

a. para el evangelio todo ser humano, sin excepción de raza o género o etnia debe gozar de la misma dignidad y privilegios delante de Dios y de la sociedad.

b. las desigualdades injustas entre varón y mujer, negros, indígenas, mestizos y blancos, pobres y ricos es producto del pecado y por lo tanto deben combatirse.

c. en la historia humana, en la cual se viven las desigualdades injustas y los conflictos deshumanizantes, Dios, por su gracia y misericordia siempre se solidariza con los débiles, los oprimidos, los discriminados y los que sufren. Dios es solidario con la mujer en tanto discriminada por su género.

2. Reconocer y distinguir que la Biblia, que nos revela Palabra de Dios, está constituida por un conjunto de escritos, testimonios de vida de un pueblo y personas, recogidos en distintas épocas y lugares y que por lo tanto reflejan la cultura patriarcal propia de judíos, griegos y romanos.

3. Es importante, por lo tanto, 1) estudiar el texto en sí, para tratar de comprender las intencionalidades del autor, y los mecanismos propios de toda narrativa. 2) Explicar el texto a partir de la situación económica, cultural, ideológica y política del momento en que aparece la carta. Esto ayuda no solo a entender motivaciones de los escritos para un contexto particular, sino también da pie para hacer contra-lecturas.

4. Tomando en cuenta lo anterior, hemos de asumir que todo texto que sugiere o exige la esclavitud, la explotación, la sumisión o la discriminación, va contra la voluntad misma de Dios, y que por lo tanto no es normativo.

En síntesis, Ga. 3.28 es una declaración fundante que da la pauta global del contenido de la nueva creación en Cristo en cuanto a la dignidad de todo ser humano. Esta afirmación contradice la posición de toda institución o persona que margina a la mujer. 1 Co. 14.34-35 nos advierte indirectamente que la nueva creación se vive en la historia humana concreta en donde participan elementos contrarios a la nueva creación y donde se debe tener sabiduría y discernimiento en el ejercicio de la libertad en Cristo. Una equivocada interpretación de este texto puede encubrir discriminaciones. 1 Co 14.23-35, comprendido en su contexto, también nos anima a que busquemos en todo tiempo el espíritu de discernimiento, para poder ejercitar

lo mejor posible la libertad e igualdad que nos concede el evangelio, teniendo siempre presente de manera solidaria, el amor y comprensión a los(as) demás, así como la edificación de la mayoría de la comunidad. Ga. 3.28y 1 Co. 14.34-35 no se encuentran en el mismo nivel. Gá. 3; 28 es normativo, 1 Co; 14.34-35 es circunstancial. Pero los aportes circunstanciales también nos enseñan.

Elsa Tamez
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica

LA MUJER EN EL ISRAEL PREMONÁRQUICO

Resumen

Aunque las tradiciones del antiguo Israel afirman la participación activa de la mujer en la vida y las luchas del pueblo, muchas de las estructuras sociales efectivamente institucionalizaron el dominio del varón. Por otra parte, estas instituciones no deben ser juzgadas según criterios modernos, sino en sus propios términos y en términos de las estrategias y áreas de influencia de la mujer israelita.

Abstract

Although the traditions of ancient Israel affirm the active participation of women in the struggles of their people, many of the social structures had the effect of institutionalizing male domination. On the other hand, these institutions must be judged not according not modern criteria but in their own terms and in terms of the strategies and areas of influence of the Israelite woman.

Uno de los avances más imponentes en el estudio del Antiguo Testamento ha sido la percepción de los primitivos israelitas como un pueblo innovador que optó deliberada y conscientemente por formas de organización comunitarias que aseguraran la igualdad social.¹

Apartándose de las condiciones opresoras de centralización política y estratificación social en las ciudades-estado cananeas, diversos grupos de campesinos y obreros, soldados mercenarios y otras gentes marginadas se

¹ Gottwald, Norman K., Las tribus de Yahveh. Maryknoll 1979 (trad. Esp. 1986).

unieron en las montañas centrales de Palestina a fin de organizar su producción, distribución y consumo según líneas esencialmente igualitarias, sin la imposición de un poder estatal obligatorio. Israel se entiende hoy como una asociación de tribus heterogéneas, descentralizadas y sin clases sociales, una hermandad de iguales que se apoyaban mutuamente en lo social, lo económico y lo político. Su religión yahvista representa la praxis e ideología de una comunidad que efectuó una verdadera revolución social.

Pero ¿en qué medida estaba incluida la mujer en esa igualdad revolucionaria? No es fácil determinar el rol de los sexos en el antiguo Israel, porque nuestra principal fuente de información, la Biblia hebrea, presta poca atención directa a la posición y participación de la mujer en la sociedad. En general, los textos son productos de hombres, dirigidos a lectores/oyentes masculinos, acerca de las actividades del varón, de modo que lo que tenemos sobre la mujer nos llega a través de los hombres y desde su perspectiva y los textos han sido interpretados por biblistas y teólogos varones a través de los siglos. Por tanto, no es sorprendente que haya confusión y ambigüedad respecto a la posición de la mujer dentro de la sociedad igualitaria del antiguo Israel.

La mujer presente

Dado el contexto patriarcal del mundo antiguo en general, resulta sorprendente la atención dedicada a las mujeres en las primitivas tradiciones israelitas, un enfoque muchas veces pasado por alto por los intérpretes modernos. En Génesis, por ejemplo, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es también el Dios de Sara y Agar, de Rebeca, y de Raquel y Lea. Estas son mujeres de voluntad fuerte cuyas iniciativas tienen impacto directo sobre el desarrollo de la historia sagrada. Dios se manifiesta a Sara y a Agar, haciéndoles promesas, así como lo hace en el caso de Abraham. Respondiendo a una plegaria masculina, Dios señala a Rebeca como la mujer indicada para Isaac, y es por intervención de ella que Jacob recibe la bendición final de su padre en vez del hermano mayor. La participación de Raquel y Lea es crítica en la lucha de Jacob por independizarse de su suegro Labán, y el nacimiento de los doce hijos de Jacob se presenta en términos de una lucha por el poder entre esas dos mujeres. Además, está Tamar, reconocida como “más justa” que Judá, su suegro, al valerse de una treta para exigir los derechos que éste le negaba.

El episodio de la infancia de Moisés, colocado como introducción a las narrativas del Éxodo, es un relato de mujeres que se burlan del poder opresor del faraón: las parteras, la madre de Moisés, la hermana de Moisés, la criada del faraón y hasta la propia hija del faraón frustran el proyecto imperial del

genocidio (que había menospreciado a las mujeres) y salvan al niño Moisés, símbolo del nuevo pueblo que ha de nacer. Séfora, esposa de Moisés, también le salva la vida, efectuando el rito de la circuncisión. María, su hermana, es una reconocida líder del pueblo, hasta una rival para la autoridad que ejerce Moisés.

En Canaán, Rahab es la instigadora del derrocamiento de las estructuras administrativas opresoras de la ciudad de Jericó y logra integrar su pueblo en el nuevo sistema social de Israel. Débora administra la justicia como una de los jueces de Israel, y dirige una celebrada victoria sobre los cananeos con la ayuda de Jael, mujer que asesta el golpe de gracia al general enemigo. La esposa de Manoa, aunque anónima en la tradición, es la que recibe dos veces una visitación del ángel de Dios y sabe interpretarla con mayor percepción que su marido.

Sería notable una atención similar a las mujeres en las tradiciones de cualquier sociedad, ya que las predisposiciones patriarcales suelen pasar por alto el aporte de la mujer en las luchas de su pueblo. (La participación femenina en las luchas de los pueblos latinoamericanos es un área de investigación histórica que apenas empieza a despertar interés).

Estas tradiciones que se remontan al antiguo Israel, y a los grupos proto-israelitas que se unieron para formar Israel, se hallan en todos los estratos narrativos del Pentateuco. Dejan claro que la memoria popular atestiguaba la experiencia femenina como una parte viva y real de la historia de su pueblo. La mujer estaba presente con toda su peculiaridad. Luchó como compañera al lado del hombre, como miembro pleno de la comunidad, contribuyendo en todos los niveles, para la realización de un sueño de tierra, justicia, y liberación.

El énfasis en la participación de las mujeres en la formación de Israel, y en la vida de la antigua confederación tribal, no es primordialmente una afirmación histórica. Estas tradiciones representan la definición fundamental de la auto-imagen de Israel, demostrando el modo en que Yahveh había tomado a los que no eran pueblo para hacerles el pueblo de Dios. La visibilidad de la mujer en los orígenes de Israel es una declaración teológica, una afirmación que tanto las mujeres como los hombres de ese pueblo tenían acceso a Yahveh, que se respetaban mutuamente y que sus diversos dones eran reconocidos y puestos al servicio de la comunidad.

Por otra parte, hay que reconocer que el papel de la mujer en estas tradiciones israelitas no siempre se representa de manera positiva. De hecho, se percibe a veces, sobre todo en el caso de las extranjeras, como una franca amenaza: Las mujeres hititas de Esau son amargura de espíritu para Isaac y para Rebeca. La mujer egipcia de Potifar es una seductora tramposa. La mujer

cusita de Moisés provoca la resistencia de Aarón y María (por la cual María es castigada, pero no Aarón). Las moabitas y una madianita que se relacionan con los israelitas en Sitim son culpadas de una plaga que causa estragos en el campamento. Las mujeres filisteas embelesan a Sansón, descubriendo sus secretos, y por ellas el héroe cae en manos de sus enemigos.

Otros relatos dan cuenta de discriminación y subordinación de la mujer dentro de la sociedad israelita. El relato del nacimiento de los doce hijos de Jacob en Génesis 29-30 incluye II varones y una mujer, Dina. Pero Dina es recordada sólo por su violación y la guerra con Siquem provocada como consecuencia; su lugar entre los hijos de Jacob es ocupado por Benjamín, nacido posteriormente y a nadie se le ocurre después que los hijos de Jacob son trece. La hija de Jefté es sacrificada en cumplimiento de un voto de su padre (ninguna intervención divina la salva como en el caso de Isaac). Las cinco hijas de Zelofehad logran establecer su derecho de heredar propiedades de su padre en la ausencia de un hijo varón, pero se encuentran sujetas a restricciones sobre sus opciones matrimoniales.

Estos casos dejan claro que, para entender el estatus de las mujeres en el antiguo Israel, afirmar la presencia de la mujer no es suficiente. Hay que mirar detrás de las tradiciones narrativas para tomar en cuenta los derechos y deberes, los privilegios y las incapacidades, las opciones y restricciones que las mujeres experimentaban inevitablemente al pasar por una progresión de roles sociales durante toda la vida.

¿La mujer excluida?

En cierto sentido, se puede decir que la sociedad del antiguo Israel era caracterizada por un sistema de relaciones que, efectivamente, institucionalizaba el dominio del varón. Pero esta apreciación debe ser matizada de una vez por una consideración del probable curso del desarrollo de las instituciones en la primitiva sociedad israelita, como también por una comparación de la condición de la mujer israelita con la situación de la mujer en la sociedad cananea contemporánea. Consideremos tres aspectos institucionales de la sociedad israelita: la familia como unidad básica de la estructura social, económica y política de Israel; la ley, sobre todo en cuanto a la sexualidad de la mujer; y el culto y la estructura religiosa del yahvismo.

La familia

Se observa con frecuencia que las mujeres de las tradiciones del antiguo Israel actúan mayormente en la esfera doméstica y son identificadas casi

siempre en términos de los hombres que son sus padres, sus maridos, sus hijos, o (de vez en cuando) sus hermanos. Estos hechos no necesariamente significan lo mismo para la sociedad israelita que para la civilización moderna. La esfera doméstica coincidía en gran parte con la esfera pública y la estructura de la familia, como la del pueblo, estaba organizada formalmente en torno a los varones.

La tierra en el antiguo Israel no pertenecía a ningún individuo, hombre o mujer, sino a la familia extendida.² Como la unidad básica de producción y consumo en la sociedad, la familia extendida tomaba decisiones acerca de la producción de acuerdo con sus necesidades domésticas. Se trataba de una comunidad de varias familias nucleares, incluyendo el padre, la madre, los hijos y sus esposas, las hijas no casadas, nietos y a veces bisnietos.

No era tarea fácil para los colonos ganar la vida en las montañas rocosas, y el trabajo pionero que tuvieron que realizar implicaba la urgente necesidad de mano de obra. Algunas familias grandes reunían mano de obra suficiente para cierto nivel de autonomía y auto-abastecimiento, pero por las heridas, enfermedades, guerra y otras causas de muerte prematura, la mayoría de las familias extendidas sufrían de inestabilidad porque sus números no alcanzaban el mínimo necesario. Si una mujer no moría en el parto o de alguna otra causa, podía tener de cinco a ocho hijos, pero de esos sólo una fracción sobrevivía más allá de la niñez. Un estudio demográfico³ calcula un promedio 4.1 nacimientos para cada mujer a principios de la Edad de Hierro, pero tan solo 1.9 sobrevivientes. A veces ninguno sobrevivía.

En efecto, parece que el surgimiento de Israel en la región montañosa coincidió con una notable disminución en la población general de Canaán como resultado cumulativo de varios siglos de constante guerra, hambre y enfermedades.⁴ Esta situación implicaba consecuencias importantes para la familia extendida y para la mujer. Una de esas consecuencias era la asociación de varias familias extendidas individuales en redes mayores para el intercambio recíproco de mano de obra, el uso mancomunado de escasos recursos, y la planeación de grandes proyectos comunitarios.⁵

El colectivo que se formaba en el antiguo Israel para responder a estas necesidades era el clan, una comunidad de varias familias extendidas. Asimismo, un clan acudía a otro en momentos de crisis a través de la tribu. Se puede entender el clan como un colectivo de familias extendidas, y la tribu como un colectivo de colectivos. Israel a nivel de pueblo era, por supuesto,

² Gottwald, *Las tribus de Yahveh*, capítulos 28-29.

³ Hopkins, David C., *The Highlands of Canaan*, p. 254.

⁴ Meyers, Carol, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel", *The Bible and Liberation*, ed. Gottwald (Martknoll; 1983), (trad. Port. *Estudios Bíblicos* 20:9-25 (1988)).

⁵ Hopkins, *The Highlands of Canaan*, pp. 256-261.

un colectivo de tribus.

Tenemos poca información sobre la estructura interna de la familia, el clan o la tribu. Las fiestas celebradas periódicamente por los clanes proporcionaban oportunidades para encuentros de líderes donde se negociaba colaboración recíproca en tareas agrícolas, se arreglaban matrimonios y se planeaba una distribución de recursos u otra estrategia de defensa para una familia en crisis. Tales estrategias tenían el fin de mantener cada familia como entidad viable dentro del clan e impedir la concentración de tierras en pocas manos. El término técnico *beth-’ab*, “Casa del padre”, para la familia extendida como unidad social básica, el uso de nombres masculinos para identificar estas unidades, y la transmisión de propiedad a través del linaje masculino, sugieren que los varones ejercían el liderazgo.

Por otra parte, las tradiciones indican que la mujer no era pasiva en la toma de decisiones respecto a la familia. Ana, madre de Samuel, tomó la decisión de dedicar a su hijo al servicio del Señor; Sara y la madre de Sansón encontraron cierta resistencia de parte de sus maridos al tomar decisiones respecto al futuro de sus hijos, pero prevalecieron cuando los hombres se convencieron de que Yahveh apoyaba la posición de ellas. Cuando Jacob quiso huir de su suegro, consultó con sus dos mujeres y obtuvo su apoyo y colaboración antes de actuar.

También los mencionados prejuicios contra las mujeres extranjeras pueden reflejar la influencia de las mujeres en decisiones tomadas a nivel de la familia. El primitivo Israel reconocía su propio sistema descentralizado y no estratificado como único en el mundo antiguo. La diferencia entre Israel y los pueblos circundantes no estaba basada en identidad étnica, sino en su compromiso con Yahveh y con el sistema social que Yahveh había establecido en su ley. (Rahab y su grupo eran cananeos hasta su incorporación en Israel; a partir de entonces eran israelitas). Por lo tanto, casarse con una mujer “extranjera” -o sea, una mujer no comprometida con la praxis social yahvista- podía poner en peligro el funcionamiento de todo el sistema israelita.

Este peligro se percibía en el caso de matrimonio con mujeres extranjeras y no con los hombres, porque la mujer israelita que se casaba con un hombre “extranjero” se iba a vivir con él, sin la posibilidad de importar sus costumbres y valores en Israel. Más bien la mujer perdía su identidad israelita. Esta pérdida de identidad puede ser lo que está en juego en el relato de la violación de Dina en Génesis 34.

El texto de este pasaje presenta muchas dificultades de interpretación. Aunque la narrativa se presenta como una tradición derivada de un reducido grupo proto-israelita, parece visualizar una acción bélica de parte de las

posteriores tribus de Israel. ¿Dina representa algún pueblo que se liberó de una ciudad-estado cananea para ingresar en la confederación durante las primeras etapas de la formación de Israel, pero que luego fue reconquistado (por Siquem)? ¿Las tribus de Simeón y Levi trataron de defender al grupo de Dina, acarreando peligro para el resto de la confederación? Aunque esta interpretación es un tanto especulativa, ayuda a explicar la desaparición de Dina de la lista de los hijos de Jacob.

En cuanto a la actuación de la mujer más allá de asuntos domésticos, se nota que Raab fue la que negociaba con los espías israelitas en nombre de su beth-'ab, posiblemente en nombre de su mishpajah (los dos términos se confunden en Jos. 6:23 y 25). Débora fue una “juez” de Israel. Aunque hay poco consenso en cuanto a la naturaleza de este oficio en el Israel primitivo, el término parece usarse en el discurso deuteronomístico para hacer referencia a líderes carismáticos de una pinta militar -aunque los jueces “menores” quizá eran líderes tribales que manejaron astutamente los matrimonios de sus hijos u otros recursos a fin de extender la esfera de su influencia personal fuera de su propia mishpajah, quizá fuera de su tribu (cp. Jue. 12:7-13). Se dice que “los hijos de Israel subían a ella a juicio”, pero no se sabe hasta donde se extendió el área de su influencia ni la naturaleza del “juicio” ofrecido y, de todas maneras, esta frase puede formar parte de una expansión editorial.

El único caso que conocemos donde una mujer pudo tal vez ser admitida en el círculo de los ancianos, jefes de familia, es el de las cinco hijas de Zelofehad. En el marco narrativo de la tradición, este hombre murió dejando a su beth-'ab sin heredero varón (Num. 27:1-1 J). Las cinco hijas sobrevivientes tomaron la iniciativa, pidiendo a los jefes de la comunidad el derecho de heredar “para que el nombre de nuestro padre no desaparezca de su mishpajah”. Aquí el “nombre” del padre se refiere a su linaje. Precisamente lo que está en juego es la continuación del beth-'ab como uno de los componentes vivos de la mishpajah. Se acepta la solicitud, decretando que una hija puede heredar si alguien muere sin dejar hijo varón. (Pero si tampoco deja hijas, la tierra pasa a sus tíos, y si no hay tíos, a otro pariente varón sin tomar en cuenta a las tías).

Esta decisión no resolvió el problema, porque la hija siempre podía casarse. En este caso, ¿de quién sería la tierra después de la muerte de ella? Una nota en Números 36: 1-12 resuelve por lo menos un aspecto del posible enredo (quizá como respuesta a un conflicto entre la mishpajah del padre y la mishpajah del marido de una de ellas). La tierra pasaría a la familia del marido, pero para que siguiera en la misma tribu la hija heredera no debía casarse fuera de su propia tribu. (Existe cierta confusión en el hebreo de este pasaje que sugiere que originalmente la restricción pudo ser mayor: que la hija heredera no se casara fuera de su propia mishpajah. Esto concuerda mejor con la

intención original del caso en Números 27: que el nombre y beth-'ab del padre se mantuviera en su propia mishpajah).

Aunque estos dos textos dejan claro que la herencia podía pasar a manos de una hija en un caso excepcional, no es seguro que la mujer ejerciera también las prerrogativas de un jefe de familia. Las mujeres toman la iniciativa en Números 27 y participan activamente, pero se encuentran ausentes y pasivas en el proceso de Números 36. Se da por sentado que la tierra pasará a la familia del marido, y parece probable que éste haya asumido de una vez el lugar de su suegro en las reuniones de los ancianos.

El problema del beth-'ab a punto de extinguirse pudo ser relativamente común, dado el grave problema de la población. Otra estrategia para proteger la viabilidad de un beth-'ab en estos casos era el matrimonio "levirato", donde el cuñado (u otro pariente) se casaba con una viuda a fin de engendrar un hijo varón para el difunto marido. Se puede imaginar que la viuda se sentiría reacia a entrar en una relación así, pero los textos indican que el reacio solía ser más bien el varón, y que le tocaba a la mujer insistir.

Deuteronomio 25:5-10 se dedica principalmente al procedimiento a seguir si el hermano se niega a casarse con su cuñada, pero es significativo que la única sanción planteada es la opinión pública. El gesto de quitar la sandalia se considera una humillación pública, y parece que en un principio esta pena fue suficiente para lograr conformidad con el reglamento. Pero es evidente que todo vestigio de humillación había desaparecido para la época del libro de Rut, cuyo autor explica esta ley como una curiosidad pintoresca de la tradición antigua (4:7).

Así como las hijas de Zelofehad, también Rut (cap.) y Tamar (Gen.38) toman la iniciativa para preservar un beth-'ab que está en peligro de extinguirse, y las dos mujeres reciben palabras de elogio por sus esfuerzos. La respuesta de Booz a la iniciativa de Rut en 3: 10 desmiente interpretaciones románticas de la relación entre ellos: Booz da por sentado que ella habría preferido a otro hombre, y que le buscó a él solo por su determinación de cumplir con el levirato a fin de levantar nuevamente el beth-'ab de su difunto marido.

Estos textos son despreciados a veces como expresiones masculinas de complacencia con mujeres que defienden estructuras patriarcales. Pero en realidad, la conservación del beth-'ab beneficiaba a la viuda y a la estructura igualitaria de la sociedad más que al varón como individuo. Cuando un beth-'ab dejaba de existir, su tierra pasaba a otras manos pero la viuda quedaba social y económicamente desprotegida. Su vulnerabilidad se debía solo indirectamente a la falta de un varón en su vida. En una sociedad donde la distribución de bienes y servicios se efectuaba a través del beth-'ab, una persona que no estaba vinculada a ningún beth-'ab quedaba fuera del sistema.

En el levirato la viuda tenía la oportunidad de volver a levantar el beth-'ab desaparecido y así mantener su propio lugar en la sociedad.

A la vez, la restauración de un beth-'ab evitaba la concentración de tierra en pocas manos y mantenía el esencial igualitarismo de Israel.

Por eso se puede cuestionar la suposición común que el beth-'ab era una institución masculina. Esta unidad social de la familia extendida no siempre se llama “la casa del padre” en la Biblia hebrea. Rut 1:8, Génesis 24:28, y de vez en cuando otros textos, habían de “la casa de la madre”, sugiriendo que la atribución a padre o madre dependía más del contexto que de una relación inherente con uno de los dos sexos.⁶ Y a pesar de la imponencia en la narrativa del hijo varón para preservar el beth-'ab, el libro de Rut afirma que Rut misma “vale más que siete hijos”, no sólo ni principalmente por su fecundidad, sino por su compromiso con la solidaridad que era la esencia del sistema social del antiguo Israel.

La ley

El desarrollo de redes de ayuda mutua fue una de las respuestas del pueblo de Israel a la crisis demográfica de la Edad de Hierro. Otra fue la imponencia que asumió la mujer en la sociedad del primitivo Israel. El nuevo movimiento campesino israelita dio alta prioridad a la mujer por su función materna, ya que la necesidad de hijos era un factor prioritario en la supervivencia, una cuestión de vida o muerte.

La falta de mano de obra y las condiciones pioneras de las montañas requerían la participación de la mujer en la producción de alimentos. En muchas sociedades, la tasa de fertilidad disminuye cuando las mujeres participan en la agricultura de subsistencia, pero Israel no podía darse ese lujo. Las mujeres que podían tener hijos eran escasas y muy solicitadas. Cada mujer de la edad de tener hijos se casaba u estaba encinta o recién parida.

Llama la atención el énfasis en los procesos reproductivos en las antiguas tradiciones: el anhelo de hijos, los mandatos religiosos en favor de la fertilidad, la preocupación por la esterilidad (quizás una complicación de enfermedad o de deficiencia en la dieta), y estipulaciones legales sobre la sexualidad. No es posible hacer aquí un estudio detenido de la ley en todo lo que se refiere a la mujer, pero podemos notar algunas características y tendencias generales, sobre todo con respecto a la sexualidad de la mujer y las funciones naturales del cuerpo humano.

De acuerdo con el concepto israelita del matrimonio, el padre de una joven

⁶ Neyers Carol, “To her mother’s house”: considering a counterpart to the israelite bethk-'ab, *The Bible and the politics of exegesis*, eds. Jobling et, al., (Cleveland: 1991).

recibía una dote u obsequio de parte del prospectivo novio, en tanto que la mujer aportaba su sexualidad a la unión. El adulterio no representaba tanto una depravación moral, sino una violación del derecho del hombre de posesión sexual exclusiva de su mujer y de la seguridad que sus hijos eran de él mismo. El décimo mandamiento incluye a la mujer como una de las posesiones del hombre que no deben ser codiciadas. Si un hombre violaba a la mujer de otro, había de ser apedreado, junto con ella (Lev. 20:10; Deut. 22:22-24). Pero un hombre que violaba a una joven no comprometida en matrimonio, solo tenía que pagar la dote nupcial acostumbrada y casarse con ella, aunque no se le permitía el divorcio (Ex. 22: 16-17; Deut. 22:28-29). Para la mujer el divorcio nunca era una opción.

La ley declaraba que un padre no debía convertir a su hija en prostituta, pero esta prohibición no acarrea sanciones (Lev. 19:29) y el padre podía vender a la hija en esclavitud sabiendo que el amo tendría relaciones sexuales con ella (Ex. 21:7-11). No había prohibición ni castigo para el que vendía ni para el que compraba. Sin embargo, el pasaje en Éxodo 21 es importante, no porque establezca el derecho de llevar a cabo semejante transacción sino precisamente porque pretende reglamentarla proporcionando ciertos derechos fundamentales a la mujer.

Partiendo de criterios modernos el pasaje parece execrable, pero pudo haber funcionado en su época más bien como un intento de reforma. Esta ley es una de las pocas que establecen límites para el poder del padre de familia. En su propio ambiente, el padre de familia o jefe del *beth-'ab* tenía una autoridad de vida o muerte sobre los miembros de su familia extendida. (Cuando Tamar fue acusada de prostitución, su suegro Judá ordenó que fuera quemada de una vez (Gen. 38:24)). En general, la ley del antiguo Israel tendía a fortalecer la autoridad del *beth-'ab* para llevar adelante sus propios asuntos internos sin intervención de una autoridad mayor. Israel nació en una lucha contra la intervención de la administración centralizada de las ciudades Estado de Canaán y ya no toleraba manifestaciones de poder centralizado. Por eso Éxodo 21:7-11 es notable como intento de controlar la forma en que el amo trataba a una mujer esclava en su casa.

Quizá este factor es también una clave para leer el problemático pasaje en Números 5: 11-31, una instrucción para el marido que recela de la fidelidad de su mujer sin prueba alguna. El hombre ha de llevarla ante los sacerdotes, quienes someten a la mujer a una ordalía para determinar su culpa. Ella beberá el “agua amarga que trae maldición”. Si es culpable, se supone que el brebaje hará que su vientre se le hinche y no podrá tener hijos; si se “comprueba” su inocencia no le pasara nada. El marido no tiene que pagar las consecuencias de una falsa acusación y tampoco su infidelidad es un crimen.

A primera vista, esta ley parece injusta y cruel. Pero en el contexto del poder casi absoluto del jefe del beth-'ab, algunos elementos llaman la atención. En primer lugar, la ley parte de la posibilidad que la mujer sea inocente de las acusaciones del marido celoso, y el efecto neto de las provisiones es restringir el poder del hombre para actuar en ira contra la mujer, frenando así un posible abuso de poder. Esta ley quita de las manos del marido, del jefe del beth-'ab, o de cualquier otro miembro de la familia o clan, el poder sobre la mujer en el caso de celos infundados. Más bien, el marido celoso se ve obligado a disciplinarse y llevar sus sospechas a los sacerdotes. Al hacerlo sus pasiones podían calmarse o al menos podía escuchar consejos de parte de ellos.

¿En qué consistían las “aguas amargas que acarrear maldición” (v. 18)? Se trataba de agua sagrada, mezclada con un poco de polvo del suelo del santuario. Ya que el líquido en sí no era tóxico, las amenazas se cumplirían sólo si había una milagrosa intervención de parte de Yahveh contra la mujer, lo cual era, efectivamente, una presunción de inocencia bajo la ley. Finalmente, si resulta por alguna razón que la mujer tiene una reacción negativa al brebaje, es interesante que esta ley no exija pena de muerte para ella. En su conjunto, las leyes sobre la sexualidad manifiestan un fuerte concepto que las relaciones sexuales debían limitarse al matrimonio. Servían para canalizar las actividades sexuales de la mujer hacia el beth-'ab donde el aporte materno ella hacia falta para promover la vida, asegurando la supervivencia, el crecimiento y la continuidad del pueblo.

El culto

La comunidad religiosa del antiguo Israel se componía de todos los varones adultos, la señal de pertenencia al pueblo era la circuncisión, y el sacerdocio estaba limitado a los levitas de sexo masculino. En este sentido, la mujer estaba excluida totalmente de la religión organizada de Israel, pero hay que analizar estas tradiciones. Varias estipulaciones de la tradición sacerdotal funcionaban para excluir a la mujer de actividades cúlteras al caracterizar varias funciones biológicas del cuerpo humano como inmundas. También los hombres que participaban en un acto sagrado tenían que abstenerse de contacto con mujeres (Ex. 19: 15). El efecto de esta impureza ritual era la exclusión de la mujer de muchos aspectos de la vida ritual del pueblo. A la postre estas provisiones, junto con las leyes que controlaban la reproducción, llegaron a ser instrumentos que reforzaban la dominación masculina, pero pudieron haber tenido otro propósito en su origen.

Las religiones del antiguo Próximo Oriente hacían uso de actos y mitos sexuales en el culto, contemplando la divinidad y la humanidad como unidas en una sexualidad que se extendía a través de los mundos natural y social, desde las cosechas y el ganado a través de los seres humanos hasta las parejas de dioses y diosas. La incorporación de la sexualidad en el culto glorificaba el sexo en forma mística pero lo deshumanizaba con degradantes prácticas sexuales. Los sacerdotes tenían el control sobre las funciones más íntimas del cuerpo humano. A la vez el culto justificaba un sistema social de opresión e injusticia, condenando a las mujeres de las clases bajas a entregarse a la prostitución común por motivos económicos. El moralismo de la ley y la separación de las funciones corporales del culto reflejan el rechazo del fetichismo del sexo y el rechazo del monopolio socio-político de las ciudades-estado cananeas. La reproducción humana ahora era una actividad cultural y económica, básicamente humana, en vez de un misterio religioso bajo el control de los sacerdotes y aprovechada para los fines de ellos.⁷

Es importante reconocer que la exclusión del culto no significaba exclusión de la esfera de la influencia de Yahveh en el que otorgaba fecundidad o esterilidad. Los primeros yahvistas no tenían una religión preestablecida. Su culto, sus creencias y prácticas se desarrollaron lentamente mientras buscaban una praxis adecuada para su nueva situación. Experimentaban con formas e ideologías radicalmente nuevas que les ayudaban a dominar sus circunstancias. Es probable que la participación de la mujer fuera amplia y activa en un principio y que los procesos posteriores de institucionalización de “lo sagrado” la subordinación nuevamente.⁸

Además hay numerosos indicios de la participación de las mujeres en las fiestas solemnes del pueblo. Éxodo 12:3 establece la celebración de la pascua como una fiesta familiar para celebrar en cada beth-’ab, y la expresión “toda la congregación de Israel” parece incluir a las mujeres en este contexto. Aunque Deuteronomio 16: 16 especifica que los varones deben aparecer delante de Yahveh en la fiesta solemne de los tabernáculos, el v. 14 especifica que las hijas, las siervas, y las viudas deben participar en la fiesta. En la fiesta de Yahveh en Silo, las mujeres salieron a bailar en corros (Jue. 21: 19-21). Esta ceremonia pudo ser tradición local de la celebración, aunque la narrativa trata de explicarlo como una actividad excepcional debido a la ausencia de los hombres en guerra. Ana y Penina, junto con sus hijos e hijas, acompañaban a Elcana todos los años a la fiesta de Silo, comieron de la comida sacrificial.

Textos antiguos, tales como Ex.15:19-21, destacan la participación de

⁷ Gottwald, Las tribus de Yahveh, p. 695.

⁸ Cp. Gallazzi Ana María Rizzante y Gallazzi, Sandro, “Templo x mulher”, Estudios Bíblicos 29:64-78 (1991), planteando la hipótesis que Jueces 17-21 y 1 Samuel 1-4 originalmente constituyeran un solo documento que protestaba la progresiva institucionalización de lo Sagrado, marcada por creciente violencia contra la mujer.

mujeres en las celebraciones de victoria después de una guerra, ejerciendo funciones litúrgicas de música y danza. Jueces 11:34 y I Samuel 18:6-7 indican que esta tradición continuó a través de todo el período premonárquico. Tanto María como Débora son caracterizadas como “profetisas”, aparentemente un reconocido oficio en la sociedad promonárquica. Además, Éxodo 35:20-29 enfatiza varias veces la participación de “Las mujeres que servían a la entrada de la Tienda del Encuentro”. Una referencia similar en I Samuel 2:22 podría dar la impresión de que se trataba de prostitutas sagradas, pero el hecho que los hijos de Elí se acostaran con ellas se menciona como un abuso y una anomalía, no como una función normal de esas mujeres. El texto de Éxodo 38:8 parece ser más bien una alusión breve y fascinante a alguna antigua función para las mujeres en el culto. Infelizmente, debido a la propensión patriarcal de los autores, parece poco probable que llegemos a saber más al respecto. Por lo general, las actividades religiosas de las mujeres, fuera de las instituciones controladas por los varones, eran consideradas inconsecuentes o heréticas.

Por otra parte, la narrativa del sacrificio de la hija de Jefté (Jue. 1 1:30-40) parece ser la etiología de una fiesta celebrada exclusivamente por mujeres en el antiguo Israel. No tenemos más información sobre esta actividad litúrgica, pero abre la posibilidad de otras actividades religiosas de las mujeres al margen del culto oficial del mundo masculino. Ana, por ejemplo, hizo un voto al visitar el santuario, y al parecer tales votos formaban una parte importante de la espiritualidad de la mujer, hasta el punto que los hombres tomaban medidas para controlarlas (Num. 30:1-16). Raquel, por su propia iniciativa, se llevó los “dioses” caseros cuando se fugó de la casa de Labán con Jacob. Estos eran según parece, figurinas utilizadas en algún tipo de ceremonia religiosa doméstica. Estatuillas de barro en formas femeninas, y amuletos aparentemente usados para inducir el embarazo, han sido encontradas en las excavaciones de sitios israelitas de la Edad de Hierro.⁹

Las actividades que parecen importantes desde la perspectiva masculina pueden valorarse de un modo diferente desde el punto de vista de una mujer. Si una institución es inaccesible, restrictiva, irrelevante u opresora, pierde su centralidad para ella. Las tradiciones narrativas revelan que las mujeres experimentaban una relación directa e íntima con Yahveh al igual que los hombres. Santuarios locales, ritos en el hogar y en compañía de otras mujeres, votos hechos y pagados, ritos del cielo de la vida quizá respondían a las necesidades emocionales y espirituales de la mujer mejor que los grandes peregrinajes y asambleas formales del calendario litúrgico.¹⁰

⁹ Gottwal, *Las tribus de Yahveh*, p. 684.

¹⁰ Bird, Phyllis A., “Israelite religion and the fath of Israel’s daughters”, *The Bible and politics of exegesis*, eds. Jobling, et. al., Cleveland: 1991.

Ser mujer en el antiguo Israel

La mujer israelita mejoró su situación inmensurablemente después de la ruptura con la sociedad cananea. No se puede afirmar un movimiento feminista en el sentido moderno, pero se nota que las mujeres no estaban sin poder en la primitiva sociedad israelita. Con pocas excepciones, el poder de la mujer no significaba la capacidad de mandar y dominar, defendida por la violencia, sino que era propiedad del grupo. La conexión y relación radical del sistema social del antiguo Israel presenta imágenes para entender la mutualidad y solidaridad de la experiencia femenina como seres en relación uno con el otro. Las experiencias de los hombres llegaron a institucionalizarse como universales en el Israel posterior, conduciendo a una dicotomía entre lo sagrado y lo profano, y al sometimiento del pueblo cada vez más por la amenaza de la violencia. El poder masculino institucional implicaba fuerza, ascendencia, dominación y subordinación y, específicamente, supresión de lo femenino. Las experiencias de las mujeres dieron testimonio a una verdad arraigada en el tiempo y el espacio, en el cuerpo humano, dentro de comunidades humanas específicas, como partes de un todo. El poder femenino se mantuvo vivo en la experiencia y estrategia vivencial de los pueblos excluidos, hombres y mujeres, a través de sociabilidad, cooperación, mutualidad, igualdad y acción comunal, construyendo puentes para reunir esperanzas del pueblo en torno a la visión de justicia y paz.

Sin duda una lectura del Antiguo Testamento desde la mujer descubre el carácter patriarcal y endocéntrico de la cultura antigua. Por un lado, los escritores bíblicos no compartían las perspectivas feministas modernas. Las antiguas tradiciones dan cuenta de la prioridad y superioridad del género masculino en el antiguo Israel, el grado en que las mujeres estaban sujetas al poder de los hombres. Pasar por alto esta dimensión de la sociedad israelita sería romantizar las tradiciones y menospreciar las luchas y los logros de las mujeres.

Por otra parte, estas tradiciones sufren de interpretaciones andocéntricas que siguen perpetuando la subordinación de las mujeres hasta el día de hoy. Afirmaciones que la mujer era “poca cosa” en el antiguo Israel, que “no valía nada”, son repetidas con cierta frecuencia, inclusive en círculos progresistas y en la reflexión teológica feminista.¹¹ Estas afirmaciones, destacando a veces la actitud liberadora de Jesús como factor de cambio, tienen la aparente

¹¹ Cp. Ishewood y MacEwan, *Introducing Feminist Theology* (Sheffield Academic Press, 1993): “Se veía a la mujer (en el antiguo Israel) como una posesión del hombre, un ser no completamente humano, un objeto sin derechos, un concepto corriente en casi todas las sociedades de la antigüedad” (p. 42). Esta afirmación desconoce los factores que hacían el primitivo Israel único en el mundo antiguo.

intención de celebrar avances hacia la liberación de la mujer, pero más bien revelan la presunción patriarcal de los intérpretes, hombres o mujeres, que el valor y la dignidad humana de la mujer son concesiones otorgadas por los varones, con la sutil implicación que no existen cuando no son reconocidos. Tales aserciones dejan alado el claro testimonio del texto bíblico y vuelven invisible el aporte femenino al primitivo Israel. En muchos casos, estas tradiciones no examinadas de interpretación bíblica oscurecen el sentido original de textos que, como hemos visto, afirman directa o indirectamente la participación de las mujeres en la sociedad y en las luchas de su pueblo.

Para la mujer israelita, la realidad era la acción dinámica de un Dios que estaba rehaciendo el mundo a nuevo. Yahveh mantenía una relación especial con todos los grupos vulnerables del pueblo -los enfermos, los hambrientos, las mujeres estériles, las viudas, los huérfanos, los extranjeros, etc. Su ayuda llegaba, no a través de la caridad individual, sino por medio de un sistema social estructurado para proporcionar pronto alivio en los casos de sufrimiento y falta de poder. Las mujeres del primitivo Israel se beneficiaron de ese sistema y lucharon junto con sus compañeros por el desarrollo y eficacia de sus estructuras, por su propia supervivencia y la de sus familias, por los derechos de la familia frente a las fuerzas de la centralización que desangraban el fruto del trabajo colectivo. Lucharon con esperanza y fe, indómitas y audaces, por una vida mejor, creando y expandiendo comunidades liberadoras y a la vez sustentadoras para ellas, sus compañeros, sus hijos e hijas.

Alicia Winters
Apartado Aéreo 6078
Barranquilla, Colombia.

EL CUERPO EXCLUIDO DE SU DIGNIDAD

Una propuesta de lectura feminista de Oseas 4

Resumen

El trabajo procura articular elementos teóricos feministas con la hermenéutica bíblica latinoamericana. A partir de la profecía oseánica se organiza una lectura que prioriza la resistencia del cuerpo de las mujeres ante el proyecto militarista y sacrificial del Estado de Israel. Investigar las complejas relaciones sociales de género y clase social posibilita superar lecturas que individualizan a las mujeres y las remiten fuera de la historia, cuando la historia es construida en la dinámica de dominación y resistencia y se expresa en las relaciones de poder de diferentes grupos sociales.

Abstract

The article tries to articulate feminist theoretical, elements with Latin American biblical hermeneutics. Out of the prophecy of Hosea a reading is made that prioritizes the resistance of women to the militarist and sacrificial project of the state of Israel. The investigation of the complex social relations between; sexes and social classes permits to overcome other readings that look at women as individuals only and expel them from history. when history is expressed in the dynamics of domination, and resistance expressed in the power relations of the different social groups.

*En casa no hay más alimento,
empleo, cosa tan incierta,
las hermanos menores se hacen cargo de las tareas de la casa y de los niños.*

*Falta espacio, falta comida,
hay mucha gente, hay muchos estómagos hambrientos.*

Hay que buscar nuevas maneras de sobrevivencia.

Violación, incesto son maneras de forzar a las niñas a ganar otros espacios para matar su hambre, para buscar posibilidades de vida.

¡Es muerte sobre muerte!

Tantas formas de expulsión de la casa para la calle.

¡No hay lugar para la ingenuidad!

No hay que condenar la casa-familia como productora de expulsión.

El agotamiento de la casa está dado por las estructuras de la totalidad y del mercado que excluyen a la gran mayoría de las posibilidades de la vida.

Las preguntas se imponen:

¿Quiénes son los que se alimentan del cuerpo de esa gente? ¡Gente sufrida, explotada, que a la miseria económica se le añade la miseria psicológica, la miseria física, la miseria de su integridad humano!

¿Quiénes son los devoradores?

... una niña es violentamente hecha mujer porque este sistema se mantiene de sacrificios humanos.

... y las conciencias permanecen tranquilas, ingenuas, cínicas.

... otras despiertan afligidas, indignadas, luchadoras.

¿Qué duelo de fuerzas antagónicas?

Entre los límites de la vida y la muerte se traban verdaderas batallas, unos para mantener este sistema, otros para derribarlo.

Cuántas, que desearían tener una bonita muñeca para embalar y vivir sus ocho años, son agredidas en su deseo y tienen que intermediarlo con el uso traicionero de su cuerpo para tener dinero y, así, acceso a este mundo excluyente del mercado.

Es el cuerpo prostituido de Ana, de Clara, de Josefina, de Adriana, de tantas, de millares que gritan desde esta tierra que creemos y profesamos creada por Dios para que todas tengan vida...

Pero, ¿qué vida es esta?

¿Se puede considerar vida el hecho de que el índice de exterminio de niñas sea inferior al de niños? ¿O tal vez podemos hablar de vida cuando

pagan, con su cuerpo, los innumerables abusos sexuales o el derecho a seguir vivas?

Aunque la imagen sea muy dura, la realidad, con certeza, no es de menor intensidad. La reflexión bíblica se interroga: ¿Cómo podemos estar con nuestras hijas en casa mientras permitimos que prostituyan a las hijas de quienes expropiamos no solo el acceso al trabajo, a la comida, a la casa, a la salud, sino también el acceso a la dignidad?

Orientando el dialogo entre la vida y la Biblia a partir del eje de la dignidad de la vida

Leer la Biblia con estas escenas en los ojos, en el cuerpo, en las manos es preguntar por la puerta de entrada y por dónde caminar en los textos bíblicos. La manera de esta lectura es identificar los cuerpos que experimentan los límites de la vida y de la muerte. Las relaciones sociales de lo cotidiano van delineando la manera de acercarnos a la Biblia y dan las preguntas que se imponen porque proceden de los cuerpos sufridos de la humanidad. La autoridad de tal hermenéutica bíblica está en la relevancia frente a las preguntas que surgen de las cuestiones estructurales que sustentan el rito antropofágico de nuestros días. El estudio que sigue es una meditación sobre los textos de la profecía oseánica que presenta pistas experimentadas y construidas en el hacer teológico feminista. Presentarnos una propuesta hermenéutica para leer Oseas.

Rescatando textos olvidados o aspectos marginados

La aproximación a los textos de la profecía de Oseas comienza con la pregunta sobre lo que enseñó la tradición teológica y eclesiológica. Y no es sorpresa si decimos que nos hablaron poco de esta profecía; o que el profeta tomó una prostituta y se casó con ella; o aun que Dios nos ama así como somos porque amó a Israel como si fuera una prostituta; o también que enfatizaron que a pesar de la prostitución Dios nos tiene mucho amor.

Oseas fue mucho más usado para hablar de conversión, de volver a Dios y rechazar a otros dioses. No faltaron usos moralistas que impregnaron nuestro imaginario cristiano contra las prostitutas a las cuales se condenó. Lo que se decía es que desde la profecía de Oseas hay un hablar de Dios para convertir a la mujer de su camino de prostitución y al pueblo de su idolatría. Hoy, queremos dialogar con esta enseñanza de la Iglesia mirando otra vez la profecía, con nuevas preguntas en los ojos. Podemos comenzar intrigadas por el hecho de que esta profecía expresa tanta realidad de mujer y, sin embargo,

no haber sido notada por la mayoría de los comentaristas o haber sido trabajada de forma discriminatoria. Entraremos por el capítulo cuarto, especialmente a partir de los versículos 11 a 14. La invitación es a impregnarnos del aroma del campo. Es tiempo de cosechas, el trabajo está manifestando su fruto. Las personas asumen su tarea para que nada se pierda. En ese momento, hombres, mujeres, niños, ancianos están llamados a trabajar juntos para que la plantación sea recogida en las eras en las pequeñas colinas donde el viento ayuda al proceso de beldar el cereal.

Es momento de pisar la uva recogida y saborear sus primeros frutos. Es tiempo de mucho trabajo, de mucho cansancio, son algunos días para recoger lo que fue plantado. Es necesario que las sombras de los árboles acojan a los cuerpos cansados y les dé el merecido placer del descanso.

La belleza del trabajo humano, de la fiesta de la abundancia, de la convocación a toda la comunidad para juntarse festejando y trabajando, es también un espacio de religión popular. La gratuidad de la tierra que responde al trabajo es reconocida en los ritos religiosos de la gratitud por la fertilidad. Sin embargo, la profecía de Oseas apunta para una realidad distinta de esta belleza idílica. Veamos:

“El vino y el mosto ahogan a la razón.

Mi pueblo consulta a su pedazo de madera,

y su bastón les hace revelaciones;

porque un espíritu de prostitución los sedujo,

ellos se prostituyeron apartándose de su Dios”.

En la cima de las montañas ofrecen sacrificios

y sobre las colinas queman incienso

y debajo de los robles, de los álamos y las encinas pues su sombra es buena (Os. 4,11-13).

El ambiente de trabajo de cosecha donde hay momentos de descanso, disfrutando de las sombras de los árboles, está permeado de prácticas religiosas en las cuales hay indicios de problemas. El capítulo cuatro en su totalidad enfrenta la temática. Las duras críticas a los sacerdotes, responsabilizándolos de la falta de conocimiento del pueblo abren el capítulo (cf. 4-11). Sigue la narrativa de diversas prácticas religiosas en las eras a la sombra de los árboles (v. 12-14) y luego retoma la crítica a los santuarios y a los jefes del pueblo (v. 15-19).

En medio de toda esa gente, de toda esa religión, de los signos de problema, cabe preguntarse: ¿dónde están las mujeres? ¿Cómo aparecen? ¿Quiénes aparecen? Y para sorpresa, ellas están allí, de una manera que la tradición no nos hizo verlas.

Construir sentidos marcados por las condiciones de contexto, de sexo y de raza

No es tarea de la hermenéutica bíblica feminista aislar a la mujer como una entidad todavía mal comprendida y destituida absolutamente de poder y, consecuentemente, víctimas de una discriminación incomparable que ahora necesita ser reparada. La tarea se inscribe en la investigación de los procesos de dominación y explotación en los cuales las mujeres acuñaron su parcela de poder a través de larga resistencia. Porque esto es lo que ocurre con todos los grupos sociales.

Cuando interrogamos sobre la condición de la mujer en la Biblia llama la atención que su protagonismo cuando existe, es limitado, ya que se inserta en relaciones sociales de dominación. Relaciones éstas que a su vez no son, absolutamente paralizadoras de las mujeres, pero tampoco son totalmente revertidas por el hecho, por ejemplo, de que la profecía afirma que el castigo destinado a ellas (cf 4,14 “No castigaré a vuestras hijas porque se prostituyen ni a vuestras nueras porque adulteran”).

Es equivocado individualizar a las mujeres en el estudio de la Biblia. La construcción humana de las sociedades se da en la medida que las relaciones de fuerza y de poder se organizan para establecer lo deseado. Esto nos remite a las relaciones sociales como clave de lectura para comprender los acontecimientos. No hay nada en la sociedad que escape a un análisis de las relaciones sociales de sexo, de raza, de clase (por lo menos de estas tres). Hay una multiplicidad de relaciones que se entrecruzan, que se determinan y en su análisis podemos encontrar mayor claridad en el diálogo Vida y Biblia.

Siguiendo la huella del capítulo cuarto de la profecía oseánica, el interés es el de saber o por lo menos preguntar más sobre estas mujeres que están allá, en las eras, en tiempo de la cosecha. Refiere el texto que a la sombra agradable de los grandes árboles de los robles, de los álamos, de las encinas, las hijas se prostituyen y las nueras cometen adulterio (v. 13) y eso hace aparecer dos categorías de mujeres que están en el ámbito de la casa. Las hijas, las jóvenes que todavía están en la casa del padre y las nueras, las recién casadas. La articulación profética indica que en este momento de colecta y religión una probable desorganización de las estructuras de la casa está en cuestión.

El texto continúa con una fuerza y novedad no notada por muchos estudiosos de esta profecía. La palabra profética es muy fuerte y clara: “No castigaré a vuestras hijas porque se prostituyen ni a vuestras nueras porque cometen adulterio” (v. 14). El castigo no es para las mujeres, a ellas no está destinada la acusación.

El texto añade: “Ellos mismos se apartan con las prostitutas y sacrifican

con las consagradas a la prostitución (v. 14). Otras categorías de mujeres aparecen aquí: las prostitutas, como algunas de las que se tiene conocimiento por el texto bíblico -Rahab, por ejemplo- y las prostitutas sagradas, que se dirigían a la practicas cúltricas conocidas en la región por los ritos de fertilidad del Mundo cananeo. A estas mujeres tampoco está destinada la crítica.

El diálogo con la tradición de la enseñanza de la Iglesia parece inevitable porque la expresión usada en el cap. 4 para hablar de una de las categorías de mujeres, las hijas, es la misma expresión que el cap. 1 utiliza para hablar de Gomer. Ella es mencionada no como “la prostituta” sino con una expresión en plural “mujer de prostituciones” (cf. 1-2) que puede indicar la existencia de otras hijas en igual situación.

Es importante notar que Gomer es referida por el nombre de su padre. Es la hija de Deblaim (1-3). ¡Solamente las vírgenes listas para el casamiento están en la casa del padre, las prostitutas no! El texto de la profecía oseánica en su totalidad y en sus detalles dice mucho más de lo que la tradición y el uso pastoral del texto nos presentaron. La situación de prostitución que reinaba en todo el país, según el texto: “porque la tierra se prostituyó constantemente, apartándose de Yavé” (1-2) no es caracterizada exclusivamente por la figura de Gomer como “la prostituta”. El prejuicio generado en torno a ella y el contexto negativo sobre la mujer a lo largo del proceso de construcción teológica de la Iglesia sobrepasó el mismo texto bíblico, prostitución en Oseas es una categoría que abarca varias áreas de las relaciones en Israel, y supera, con creces, las lecturas moralistas que individualan en la mujer a la prostitución y la condenan por eso.

Las relaciones de prostitución marcan toda la vida de Israel y no es solo un “privilegio” metafórico del casamiento de Oseas y Gomer para enseñar al pueblo sobre su situación. Prostitución es categoría política, económica y religiosa.

Buscando la dimensión relacional e histórica de la condición de la mujer

Gomer es una de aquellas tantas otras hijas que son prostituidas en las eras, en tiempo de cosecha. En el momento grande de la reunión popular para el trabajo, para la celebración, para la religión, hay prostitutas y hieródulas envueltas en la prostitución. Hay nueras que adulteran y hay hijas, entre ellas Gomer, siendo prostituidas. Pero, ¿por qué? ¿A quién interesa? ¿Qué relaciones están trazadas aquí? No está demás retomar que no cabe aislar a la mujer para estudiar su condición, sino cabe preguntar por las relaciones en las cuales esta envuelta. En esto está la clave que abre el texto. Observar en la trama

social que se desenvuelve los diversos usos de poder entre los grupos sociales.

Cuando la reflexión teológica omitió el acento en la afirmación profética “*no castigaré a vuestras hijas ni... a vuestras nueras*” los responsabilizados parecen haber sido absueltos. Y la culpa se movió en dirección a la mujer que se volvió símbolo de una unión infiel, débil, culpada y que semejante a Israel carecía del amor gratuito del compañero masculino para redimirse.

Analizar la condición de la mujer a la luz de la profecía de Oseas nos remite a mirar el conjunto de las relaciones no sólo entre hombres y mujeres, sino mirar el conjunto social con sus diversos grupos en sus organizaciones y los diferentes usos del poder.

En la escena destacada que explicita la funcionalización del cuerpo de las mujeres en un momento de colecta y religión popular, ¿cómo entender lo que está sucediendo? ¡No hay cómo no ver que hay una estructura que se fortalece en el debilitamiento del cuerpo de estas mujeres o más exactamente de estas pequeñas hechas adultas demasiado temprano por causa de una lógica asesina!

Los responsables de esta situación, según la contundente crítica de la profecía no pueden ser otros sino aquellos que dan la moldura al cap. 4: son los agentes del Estado. De ellos se habla en la primera parte (4.4- 11) y vuelven a aparecer con los jefes del pueblo al final (4,15-19). El v. 4 afirma que será abierto un proceso contra los sacerdotes porque ellos son responsables de hacer tropezar al pueblo.

Sigue el texto: “Mi pueblo no tiene conocimiento porque el sacerdote lo descuidó y también su tarea de enseñarlo y preservarlo (v. 6). Las enseñanzas de Dios, sus leyes, su alianza fueron olvidadas. Los sacerdotes crecieron en gran número y en la misma medida su pecado (v. 7) que consistía en hacer del pecado del pueblo su alimento (v. 8). Eran responsables de las faltas del pueblo para sacar provecho de ellas.

La discusión con estos agentes del Estado continúa (cf. 15-19). Los santuarios importantes en el reino del Norte, Guilgal y Bet-Aben (Betel) son referidos después de un imperativo de no ser considerados como camino religioso a seguir. En la secuencia está la orden de no pronunciar el nombre de Yavé (v. 15). No se trata de negar a Baal o de no pronunciarlo, sino que la prohibición es de cultivar a Yavé en los lugares tradicionales (v. 15). Por fin, el anuncio de que la alianza con los ídolos y altares será ruina para Israel (v. 17, 19).

Pero, ¿estarían en discusión únicamente cuestiones de orden religioso? Y aun esta cuestión ¿qué novedad presenta en vista de las lecturas convencionales se hacen? ¿La perspectiva profética no es mucho más aguda que simplemente trabajar la oposición Yave-Baal como se hace normalmente?

Asumiendo la existencia de poder en los grupos sociales

La crítica pesada que recae sobre el sacerdote nos inclina a preguntar quién es él en la estructura del Reino de Israel. Y mirando la monarquía no hay manera de separar la organización política y económica de la religiosa. Sacerdote es agente directo de tal sistema. Oseas habla con mucha claridad, *hacer reyes y príncipes sin el consentimiento de Yavé es lo mismo que hacer dioses con las propias manos* (cf. Os. 8,4).

El Reino del Norte donde ocurre la profecía de Oseas está marcado por un modo de organización tributarista, lo que significa que el Estado depende de los trabajos de los campesinos en la forma de trabajos forzados para el Estado durante un período de un año sin remuneraciones; también de sus tributos en la forma de productos recogidos en cada plantación; y también del contingente de hombres para formar el ejército. Esta última, era una fuerza indispensable para garantizar la soberanía de este tipo de organización socio-económica y política. Un sistema tributario se organiza para recoger lo que le es debido de alguna manera, una de ellas es por la fuerza de las armas cuando es necesario, otra es a través de las prácticas religiosas para suavizarlo cuando hay necesidad de tributos que superan mucho la contrapartida de los servicios prestados por el Estado al pueblo. Por este camino es posible comprender la crítica de la profecía a los sacerdotes como agentes de esta estructura que aparta al pueblo del conocimiento de Yavé.

Yavé para la profecía oseánica es siempre referido al Éxodo, a un proyecto liberador que incluye al pueblo en una organización socio-igualitaria en que la figura del rey es superada en cuanto señal de una estructura explotadora del pueblo.

Pero siguen nuestras preguntas. ¿Por qué explícitamente las mujeres son mencionadas en sus diversas categorías en este momento de crítica a los sacerdotes? ¿Sería para reforzar nuestro imaginario de que prostitución es algo que envuelve en primera instancia a la mujer?

¡Seguramente no! La pregunta por las relaciones sociales de poder aquí descritas nos lleva a interrogar sobre ¿qué poder tienen las mujeres en este elemento que el Estado tanto necesita para su sustentación? ¿En qué dependía la estructura tributarla de las mujeres? La respuesta a cuestiones como éstas puede ser ensayada a la luz de la comprensión de que en la relación de dominación y de explotación hombre y mujer actúan cada uno con sus poderes. Este dato es de fundamental importancia cuando deseamos superar el debate con la sociedad patriarcal como si sus estructuras retiraran totalmente o absolutamente el poder de las mujeres. Con certeza el acceso al poder es desigual y marca las relaciones sociales, en cuanto relaciones de sexo, de

clase, raza, y otras.

En el conjunto de las fuerzas sociales, el embate de la mujer con el Estado se da en torno al tributo y al ejército que sustentan el sistema tributarista. ¿De dónde provienen estos elementos de los cuales depende el Estado? De la casa que estructura la producción y procreación con sus divisiones del trabajo. El pueblo de un modo general, tiene el fruto de su trabajo expropiado por medio del tributo. Sin embargo, la mujer con la función de generar hijos y garantizarles la subsistencia cotidiana administra más directamente el producto esencial que debe quedar en la casa para que todos tengan lo necesario entre los períodos de cosechas.

En este sentido, el cap. 2 de Oseas es bastante esclarecedor. La mujer es cuestionada por “correr detrás de amantes, en busca de lana, de lino, de aceite. de vino, de pan, de agua” (v. 7). Sin duda, estos son los elementos básicos para la subsistencia. A la mujer se dirige la palabra de alerta acerca de la ilusión que las estructuras promueven como si ellas fueran las que posibilitaran la sobrevivencia que es nada menos que el fruto del propio trabajo del pueblo (cf. 2,10).

Hay grandes fuerzas en la convocación a la mujer para salir de este proceso alienante que reduce a fetiche el producto y para estar atenta a la situación de los hijos, que de ella dependen, si no serán abandonados (cf. 2,6: “*no amaré más a vuestros hijos*”).

Hijos y productos son grandes cuestiones del cap. 2. En torno a estas cuestiones el debate es con la mujer. La situación de prostitución toca su casa y la vuelve presa del Estado que le expropia el producto como impuesto, los hijos para el ejército y la conciencia a través de la funcionalización de la religión popular en los tiempos de colecta. La era está al servicio del Estado. ¿De qué manera? Haciendo del placer del descanso a la sombra de los árboles el medio para que la procreación se dé en mayor escala. El ritmo de la casa con embarazos de tres en tres años para dar tiempo de amamantar a los hijos como Gomer hizo entre el nacimiento de su hija y de su último hijo (cf. 1,8) no sirve a la urgencia de este Estado. Así como hombres que se liberan durante un año de los servicios de guerra y de las obligaciones militares cuando se casan (cf. Dt. 24,5) tampoco ayudan con este proyecto militarista del Estado. La única manera es interferir alterando el orden de la casa.

No se puede olvidar que en esta época, segunda mitad del siglo VIII, antes de Cristo, el imperio asirio es una fuerza devastadora y cualquier nación pequeña sólo sobrevive si le paga tributos y si tiene una fuerza militar mínima que garantice la soberanía. Israel lucha por mantenerse en cuanto nación. Basta ver cómo se describen las alianzas internas y las alianzas externas en el libro de 2 Reyes 15-17.

La estructura monárquica está siendo duramente cuestionada (cf. 1.3-5; 8,4; 13,9-11) y romper con las marcas de la religión que encubren las cadenas de explotación y dominación es fundamental. Sólo así el pueblo puede reconstruir una organización social que le devuelva el vigor de la juventud (2,17) como en los tiempos del desierto cuando se comenzaba a organizar la nación en molde distinto de las ciudades-estados.

Romper con la condición de víctimas de la mujer afirmando su resistencia

La propuesta hermenéutica para la lectura de Oseas asume el desafío de dejar de buscar lo específico de la mujer, la contribución de la mujer o de lo femenino. La búsqueda es por el grupo social “mujer” en sus diferentes expresiones de relaciones sociales. No se pretende subrayar a Gomer o a las mujeres envueltas en los ritos de fertilidad para garantizar la legitimidad de la voz de las mujeres para hablar de Dios. Constatar su presencia y afirmarla, ésto si es un rescate necesario. Visibilizar a las mujeres y sus actuaciones significa preguntar por la realidad estructural y por las relaciones de poder de la sociedad que se componen de actitudes distintas en cuanto a grupos sociales, hombres y mujeres.

En este sentido, la descripción del proceso de cosecha en Oseas indica que entre el placer y el dolor hay una estructura que se sustenta con el sacrificio humano. Sacrificio que precisa ser frenado antes que ciegue más vidas. Con todo, si hay en la profecía señales de expropiación del cuerpo de la mujer, hay también señales de resistencia. No hay por qué enfatizar demasiado la explotación y la condición de víctima en esta estructura. La profecía trae importantes trazos de resistencia:

“No hay más nacimiento, no hay más embarazos,
no hay más concepción.

Aunque ellos críen a sus hijos

yo los privaré de ellos antes de que sean hombres...

Dales Yavé... ¿Qué darás?

Dales entrañas estériles y senos secos,

aunque ellos generen hijos,

haré morir el fruto querido de su seno”. (9,11.14.16).

“Los dolores de parto le sobrevienen,

pero es un hijo necio;

porque llegado el momento, él no sale del seno materno” (13, 13).

El cuerpo de las mujeres no responderá a las exigencias del Estado. Sus hijos no van a ser generados, sus vientres quedarán estériles, sus senos secos,

sus hijos no llegarán a adultos. Son palabras esparcidas a lo largo del texto oseánico (4,10; 9,13-17; 13,13; 14,1).

La denuncia de violencia al cuerpo de las mujeres y niños necesita ser hecha, pero esto no significa recaer en un discurso de victimización que encubra las parcelas de poder apropiadas por las mujeres en lo cotidiano. No se trata ni de exaltar el protagonismo social y real de las mujeres, ni de afirmar su absoluta falta de poder. Se trata, pues, de tomar las relaciones sociales como estructurantes de la realidad que es siempre un proceso histórico construido y permeado de contradicciones.

El cuerpo de la mujer, tanto en la profecía, cuanto en nuestros días, trae la marca de un sistema que se alimenta del sacrificio humano, pero en ambas realidades, el uso del poder aunque limitado, se hace presente marcando la resistencia de quien lucha por la dignidad de la vida.

Tania Mara Vieira Sampaio
Rua Prudente de Moraes, 1341, ap. 101
13416-720 Piracicaba, SP
Brasil

Bibliografía

- Alonso-Schoekel, Luis & Sicre Díaz, José Luis. *Profetas I: Isaías, Geremías*. SP, Ed. Paulinas, 1988.
- Mejía, Jorge. *Amor, pecado, alianza: una lectura del profeta Oseas*. Buenos Aires, Patria Grande, 1975.
- Pereira, Nancy Cardoso. *Profecía e cotidiano*. Instituto Metodista de Ensino Superior, Sao Bernardo do Campo; 1992.
- Pinsky, Jaime (org.). *Modos de produção na antiguidade*. Sao Paulo, Global, 1984.
- Pixley, Jorge. “Oséias: nova proposta de leitura a partir da América Latina”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-America (RIBLA)*. N° 1, Río de JanElro, Vozes, 1988.
- Sampaio, Tania Mara Vieira. *Mulher una prioridade profética em Oséias*. Instituto Metodista de Ensino Superior, Sao Bernardo do Campo, 1990.
- Saffioti, Heleieth I.B. “*Rearticulando género e classe social*”, in: Costa, Albertina de Oliveira e Bruschini, Cristina, *Una questao de género*, RJ, Ed. Rosa dos Tempos, 1992.
- Schwantes, Milton. “Profecia e Estado”. In: *Estudios teológicos*. N° 2, RS, IECLB, 1982.
- Sicre Díaz, J.L. *Con los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1984.
- Wolff, Hans Walter. *Oseas hoy: las bodas de la ramera*. Salamanca, Sígueme, 1984.
- . *Hosea: a commentary on the book of the prophet Hosea*. Philadelphia, Fortress Press. 1974.

LA JOVEN SITIADA

UNA LECTURA DE JUDIT A PARTIR DE DINA

Resumen

La oración de Judit y su cántico de victoria nos ayudan a ver las razones profundas de la lucha contra todo lo que violenta, margina y profana a las mujeres y a los pobres. La memoria de Dina lleva a Judit a asumir la causa de todos los “violentados”, y a luchar no solo contra el imperialismo de Holofernes, sino contra la teocracia sacerdotal que tenía, transformado al templo en mecanismo de opresión. En este texto también podemos encontrar la mística de los combatientes que condujeron a la guerra macabea.

Abstract

Judith's prayer and her hymn of victory help us to see the deep reasons of the struggle against everything violating, outcasting and debasing the woman and the poor. Dina's memory is impelling Judith to take on the cause of all those “who suffer violence” and to fight not only against the imperialism of Holofernes, but also against the sacerdotal theocracy that changed the temple into an oppression mechanism. In this text we can also find the mystic of the warriors who fought in the Maccabees war.

El libro de Judit es un texto deuterocanónico, escrito probablemente durante la guerra de los macabeos, cerca del año 170 antes de Cristo. En forma de novela, este texto nos presenta la trágica situación del pueblo, amenazado de destrucción por los ejércitos invasores guiados por Holofernes.

La desesperación que invadía al pueblo, contagia hasta los jefes y los sacerdotes. Solamente Judit, con su coraje, pone su mano al servicio del Señor y no duda en enfrentar al enemigo. Su acción desencadena la acción del pueblo que alcanza así la liberación.

En ese trabajo procuraremos mostrar cómo a través de la oración de Judit y de su cántico nos es posible percibir los motivos profundos y los verdaderos objetivos de su decisión de ir a la lucha contra el opresor.

Su sustentación está en su fe en Yavé y en la claridad que tiene de su proyecto.

La fe y la decisión de Judit contrastan con la fe y los planes de los jefes, de los ancianos y de los sacerdotes. La fe y la acción de Judit tienen un alcance mucho mayor que un simple derrotar a Holofernes y liberar a Betulia del cerco. En el contexto del post-exilio, donde se sitúa este libro, la figura y la acción de Judit alcanzan una grandeza todavía mayor y simbólica. Representan todas las resistencias a las opresiones venidas de reyes, palacios, ejércitos, templos y sacerdotes.

Situando nuestras reflexiones

La época del post-exilio es el período de reconstrucción del templo, de la codificación de las leyes y estatutos, de la institucionalización cada vez más jerarquizada de lo sagrado y del sacerdocio.

En especial, toma forma y es implantado en esta época, el “sacrificio por el pecado”, que divide a las personas, a la naturaleza, a toda vida, en puros e impuros.

Lo que antes existía como forma de proteger y defender la vida del pueblo en situaciones difíciles, lo que más tarde se hizo necesario para intentar cuidar una identidad, en medio de tantos pueblos diferentes, en el momento de la vuelta a Judá, es nuevamente implantado y usado como arma ideológica para “deshacerse” del pueblo de la tierra, expropiarlos de sus posesiones y entregarlas a los “hijos del cautiverio”, que se consideraban y denominaban el verdadero Israel, los únicos herederos de las promesas.

La expoliación del pueblo de la tierra es múltiple:

Obligados a escoger entre sus familias y sus propiedades (Esdras 10,8) y sofocados por tributos e impuestos (Nehemías 5,1-5), muchos de ellos deben haber sido reducidos a la semi esclavitud u obligados a salir en busca de otros lugares. Además de perder las tierras, su único medio de subsistencia en aquella realidad, ellos se vieron reducidos a la raza impura y pecadora, por no respetar y hasta desconocer las innumerables leyes impuestas por el templo.

La expoliación material se suma la opresión ideológica, que los define como pecadores, culpables por su situación de pobreza, porque son incapaces siquiera de conocer la ley (cuanto más incapaces de practicarla), único medio para garantizar las bendiciones de Dios, identificadas con el bienestar y la riqueza...

La opresión de afuera, se suma así a la opresión ideológica, que identifica lo impuro con el pecador, con el pobre (impuro=pecador=pobre).

¡El pobre es el único culpable por esta situación, pues es incapaz de atraer las bendiciones de Dios sobre su vida!

Sólo hay una manera de escapar a esta situación: pagando al templo, por toda falta o trasgresión, a través del sacrificio por el pecado.

Con eso, el templo garantizó su abastecimiento, que no ocurría más por las ofertas y riesgos que el pueblo, muchas veces, dejaba de pagar.

Las más oprimidas por esta nueva situación económica e ideológica, fueron las mujeres, definidas impuras a partir de sus cuerpos y de su fisiología. ¡Son ellas las mayores pagadoras al templo! Además de las secreciones y las enfermedades, también la menstruación y el parto, así como el acto sexual, son ahora causas de impureza, ¡qué obliga a las mujeres a los complicados rituales de la purificación y al pago para purificarse! En sus cuerpos y a partir de ellos, las mujeres son así marginadas de toda vida social y política, consideradas intrínsecamente pecadoras, causadoras de pecado y de muerte para toda la humanidad (Eclesiástico 25,24 y 42, 12-14).

Cuando la filosofía helenista, que quiere a la mujer en un papel de inferioridad y sometida al hombre, se suma a la ideología del templo, llegaremos al fondo de la opresión y marginación. Ya no habrá cómo bajar más. Los males del mundo obtienen la siguiente explicación: su origen está en la mujer y en su naturaleza pecadora, incapaz de cumplir los preceptos de la ley, incapaz siquiera de conocerla.

Es importante conocer e intentar “sentir” todo el peso de tamaña opresión, pues, solo así podremos percibir y sentir toda la novedad y fuerza de la propuesta de Judit, que quedará en la memoria de los hijos de Israel de generación en generación.

Era la hora en que se ofrecía el sacrificio de la tarde (9,1b)

El capítulo ocho nos presenta a Judith discutiendo con los jefes de la ciudad.

Ella discute sus teorías y sus propuestas. Los llama de incapaces de conocer el corazón humano y mucho menos a Dios y sus designios. En contraposición, Judit es llamada por ellos como sabia, prudente y bondadosa,

y es invitada a orar, para que Dios mande la lluvia que permitirá a Betulia sobrevivir.

¡Cuántos elogios, ya aquí, recibe esta mujer! Los papeles son invertidos: la viuda recibe los elogios que en general se daban a los hombres, sobre todo a los sabios y a las autoridades.

¡Por el contrario, éstos son llamados de incapaces de conocer a los hombres y a Dios!

¿Se podía decir cosa peor? ¡Y quién lo dice es una mujer, una viuda!

Judit invierte la perspectiva y lo hace a partir de su fe en Yavé. Fe que no se satisface en pedir para que se llenen unas cisternas, como querían los jefes (7,30-31). ¡Para Judit, Yavé nunca será un Baal milagrero!

Fe que no ve en el cerco de Holofernes un castigo, como afirmaba el pueblo (7,28).

Fe que no negocia con Dios: cinco días con las cisternas llenas, casi queriendo comprar el agua de Dios, por los méritos y oraciones (8,31), como quería la doctrina retribucionista del templo.

Fe, la de Judit, que sabe reconocer en el momento de la prueba, la hora en que Yavé visita a su pueblo (8,33).

Fe que sabe pedir a Yavé, no una simple agua, que luego terminará, sino al cumplimiento de su proyecto de liberación y vida.

Fe, sobre todo, que se coloca a disposición, hasta con riesgo de su propia vida, para que este proyecto se realice.

“Yo voy a hacer algo... Yavé visitará Israel por mi mano” (8,32-33).

La teología del templo, que es la misma de los jefes y ancianos, redujo a Yavé a un Dios para las cisternas, a un Dios cuyo favor ellos piensan que pueden comprar y negociar, cerrándolo en sus plazos humanos.

Esta fe y esta teología, las únicas que el templo supo producir, no sirven más. Judit ya mostró cuan frágiles e inútiles son. Ridiculizó a sus expositores y representantes y los despidió.

Quedan Judit y su Dios, ella y su fe. Ella y la memoria de una historia guardada en su corazón de mujer oprimida y marginada por la ley, por el templo y por el ejército de Holofernes.

El capítulo ocho presentó a una Judit altiva y valiente frente a los ancianos.

El capítulo nueve nos la presenta postrada con el rostro en tierra, cubierta de cenizas, despojada de sus vestimentas (9, 1).

Y la actitud de profunda humildad de Judit delante de su Dios. La actitud de hombres y mujeres que tienen fe y se reconocen necesitados de la ayuda de Dios, pequeños y humildes delante de él. Como Ester, como Susana, como los pobres y las pobres de la historia, ella sabe que todo le viene de Dios, que la salvación pertenece a él y se coloca como instrumento en sus manos.

Y el texto nos recuerda: “Era la hora en que en el templo de Dios, en Jerusalén, se ofrecía el sacrificio de la tarde” (9,1 b).

¡Precisión de hora, lugar, oferta!

La precisión de la hora, nos hace mirar para los cambios de lugar y de oferta.

Otro lugar: la tienda de Judit.

Otra oferta: ¡su vida, para liberar al pueblo!

Como Ester, como Susana, como Ana, su grito, su clamor en voz alta, dirigido al Señor.

La fe de Judit sabe que Dios es Yavé que escucha el grito de los oprimidos. Lo que determina la acción de Yavé no es la gracia de los holocaustos, ni el humo de los sacrificios, sino la situación de opresión que hace gritar al pobre. Y ella clama en voz alta. Eso es suficiente para atraer el mirar y la acción de Yavé (Ex 2,22-23).

La memoria de Judit

Siempre me causó impacto y maravilla leer el comienzo de la oración de Judit, Allí ella hace memoria de la historia y la acción de Yavé con su pueblo. ¿De dónde comienza ella? ¿Cuál es la referencia que ella va a buscar? ¿Qué persona recuerda ella para hacer la motivación de su actuar? Es tan nuevo y diferente de aquello que nos acostumbramos a ver, que no deja de llamar nuestra atención.

Ella no recuerda los grandes personajes de la historia, ni los patriarcas o las matriarcas, ni a Moisés ni a los profetas... Ella va a buscar, en el reverso la historia, la violencia física contra Dina, una joven violada por un siquemita y vengada por los hermanos (Ge 34).

¿Quién se iba a acordar de eso, de este hecho y de esta víctima, inspiración para su acción?

Hay más: Judit se olvida de Jacob, padre de Dina, que se calló delante de la violencia (Ge 34,S) y censuró a los hijos que se vengaron (Ge 34,30). En la memoria de Judit, Jacob es sustituido por Simón, el hermano que organizó y lideró la venganza de Dina. A él, Judit llama el padre.

¡Cuánta libertad y cuánta osadía en la fe-memoria de esta mujer! En el momento en que templo y sinagoga estaban recontando la historia (Ecl 44-50) y reescribiendo las genealogías (Cronista), a partir de sus intereses, Judit también osa contar la historia a partir de una joven violentada.

Recuerda a Dina, lo que hicieron con ella, cuando “le desnudaron el vientre, le quitaron la ropa a las piernas y profanaron el vientre para deshonrarla” (9,2).

Judit recuerda también, con fuerza, que Yavé había dicho: “¡No se hará tal cosa!”, ¡pero ellos lo hicieron (9,2b)!

El cuerpo violentado y profanado de esta niña grita alto y traspasa los siglos, llegando hasta Judit, mujer también, también oprimida y marginada, de manera menos cruenta, pero no menos violenta, por la legislación del templo.

En el cuerpo de Dina, Judit ve los cuerpos de todas las mujeres: ve los vientres, las piernas, las barrigas violentadas, ahora no sólo por las violaciones, comunes en época de guerra, sino por algo más refinado y menos evidente, pero no menos violento: la legislación que transformaba vientres, piernas, barrigas, en impureza, pecado y muerte.

¡Y, cuando embarazadas, sus hijos eran tornados por el mercado, reducidos a mano de obra barata para abastecer un comercio cada vez más voraz o transformados en carne de cañón para los ejércitos de los imperios conquistadores!

Son estas las violencias que Judit siente y carga en sí y nos hacen descubrir la fuerza revolucionaria de su memoria.

Es el grito silenciado de tantas mujeres que ella hace resonar en la hora de la oración, en la hora del sacrificio de la tarde.

En cuanto el templo ofrece sus sacrificios, que no alimentan ya ninguna fe, ni formulan respuestas para los problemas del pueblo, Judit presenta las verdaderas víctimas, sacrificadas a los intereses del templo y del mercado, hace eco a sus voces, las saca de las sombras para que se tomen en las motivaciones de su fe y el objeto de su acción liberadora.

Judit, en su oración, está produciendo teología, está relejendo la historia, está respondiendo violentamente al palacio y al imperio, que están sitiando Betulia y que quieren:

“profanar tu santuario, contaminar la tienda donde reposa tu nombre glorioso y derrumbar violentamente tu altar” (9,7-8).

Al mismo tiempo, Judit cuestiona todo un sistema teocrático que colocó en las manos de un grupo sacralizado “la casa que pertenece a tus hijos” recuperando a través de su memoria, “todo el pueblo y todas las tribus” como el verdadero sujeto de alabanza a Yavé (9,13 b-14).

Es interesante notar cómo un texto usa, referido al santuario, el mismo verbo “*bebeloum*” usado para referirse a la violencia contra Dina. Sospecho que Judit, aquí, está identificando a Dina y, en ella, a las mujeres violentadas y oprimidas en la historia, como los santuarios profanados por la violencia del imperio y por un sacerdocio y una legislación al servicio de pocos grupos privilegiados, a costa de todo el pueblo y sobre todo a las mujeres.

¿Cómo no recordar aquí de otra mujer también terriblemente abusada y violentada, sin voz y sin nombre: una concubina del levita, entregada a la violencia y a la muerte y descuartizada injustamente por un levita (Jue 19)?!

Las guerras de conquista y las luchas por el poder, dentro de los imperios, fueron causa de cuántas muertes de jóvenes, de cuántas familias destruidas, de cuántas mujeres violentadas, de cuántos niños muertos... ¡Y el templo, cómplice, siempre silenció su voz!

Recordamos aquí, que en el libro de Judith, contemporáneo de la guerrilla macabea, inspirada en la mística de los grupos que lucharon contra Antiocho Epifanes y contra la aristocracia sacerdotal cómplice con él.

La fe de Judit

Judith habla con Dios y habla de Dios, recordando lo que él hizo: Su Dios está y siempre estará al lado de las “Dinas” de la historia, con su poder salvador y vengador, contra todo tipo de jefe, de príncipe, o de trono opresor (9,3).

A pesar de la aparente victoria de los violentos, Dios nunca pierde el control de la historia. El es el Señor de la historia, “el presente y el futuro, tú los concebiste y lo que concebiste, aconteció” (9-5).

Es a lo largo de esta historia como conocemos el rostro de Dios:

El “rostro “guerrero” contra todo tipo de “asirio”.

El es el Señor que despedaza las guerras (9,7). Señor es su nombre (9,8). Él quiebra la fuerza con su poder y debilita el ímpetu con su cólera (9,8), derramándola sobre sus cabezas (9,9).

¡Un Dios capaz de enfrentar y destruir los ejércitos, los caballos, las lanzas y las flechas de los imperios, que orgullosa y arrogantemente quieren sustituir a Dios y tomar su lugar sin “reconocer que el es Señor” (9,7)!

El rostro “amigo y solidario” con todo tipo de “viuda”.

A este Dios “guerrero” y todopoderoso, Judit pide: “Óyeme también, que soy viuda” (9,4). Un Dios creador y fuerte, sí... pero también un Dios que sabe oír el clamor, las plegarias, el grito de los oprimidos y oprimidas de la historia. De los labios de Judit sale una de las más bellas profesiones de fe:

“Eres el Dios de los humillados,

El socorro de los oprimidos,

amparo de los débiles,

el protector de los abandonados,

el salvador de los desesperados.

Dios de mi padre, Dios de la herencia de Israel,

soberano de los cielos y de la tierra, creador de las aguas,

rey de todo lo que creaste” (9,11-12).

-El rostro “poderoso” de quien nos da fuerza para actuar. Lejos de suplicar por milagros, Judit se coloca como “sierva” a disposición de Dios.

Sus manos irán a servir para salvar.

“Deposita en mi mano de viuda la fuerza que planeé” (9,9b).

“Por la astucia de mis labios hiere al esclavo y al señor... abate su arrogancia por las manos de una mujer” (9,10)

“Oye tú mi súplica.

Dame palabras seductoras para herir y matar... (9,12-13).

¿Qué memoria de Dios ella supo guardar? Judit sabe que puede dirigirse a este Dios, pues su pedido es para liberar al pueblo. En las palabras de Judit toma forma nuevamente, el rostro de Yavé, así como él se reveló en la montaña, a Moisés.

El lugar ahora es otro, el personaje es otro, pero la misma fe y la pesada opresión hacen emerger al mismo Dios.

El Dios del Éxodo, Yavé:

Dios de los padres, que oye la suplica de la viuda.

Dios que baja con su fuerza liberadora.

Dios que da fuerza para que ella sea instrumento de liberación.

El templo, lejos de guardar la memoria de Yavé, se había vuelto lugar de opresión y tenía prohibido el uso de este nombre.

Dios supo encontrar otro espacio y otros mediadores para llevar adelante su plan.

El espacio es ahora la tienda de Judit, la mediadora es ella propia y unos pocos valientes.

En la fe de Judit se transparenta la mística que animó a los guerrilleros en la lucha contra Antioco Epifanes. La fe de Judit es la misma fe de Matatías, de Judas Macabeo y de aquel puñado de héroes que osaron desafiar el imperio griego y el templo, su aliado.

El ejército de Judit

No basta derrotar a Holofernes, no basta saquear el campamento imperial.

Es necesario mucho más.

Es necesario reorganizar al pueblo, dar lugar de prioridad a las mujeres antes excluidas. Es necesario hacer fiesta, caminar, celebrar (15,12-13). Con Judit están ahora todas las mujeres de Israel, está “todo Israel” caminando con ella.

Es ella ahora la que lidera la celebración.

La primera gran conquista, para todos los que caminan con Judit, es volver a tener el derecho de alabar a Dios con el nombre de Yavé (16,1).

Judit y el pueblo celebran la presencia liberadora de Dios “pues el Señor es un Dios que destruye las guerras, que mantiene su campamento en medio pueblo” (16,2).

Por un lado, todas las fuerzas del ejército asirio, numeroso, fuertemente armado y a caballo (16,3) con un proyecto de destrucción:

“Pretendía lanzar fuego a mí tierra,
matar con crueldad a mis jóvenes a espada,
derribar por tierra a mis recién nacidos,
entregar a mis niños al rapto
y raptar a mis niñas como presa” (16,4).

El contraste es evidente: por un lado una multitud armada, por el otro lado jóvenes recién nacidos, niños, niñas.

Por un lado miles de soldados y, por el otro, la mano de una mujer para confundirlos (16,5b).

“Fue Judit, hija de Merari,
Que los confundió con la belleza de su rostro” (16,6b).

“Sus sandalias robaron su mirar,
Su belleza sedujo su corazón
Y su espada le cortó el pescuezo” (16,9).

El motivo de la lucha de Judit, que es la lucha de Yavé, es éste: defender la tierra y con ella, los jóvenes, los recién nacidos, los niños y las niñas. ¡Judit lucha por ellas! No para salvar la ciudad ni el templo, o los intereses de los ancianos o de los sacerdotes.

Para ella, los que cuentan son justamente los grupos más despreciados y marginados: niños, jóvenes, mujeres. Judit los llama “míos”.

En la línea de las tradiciones más antiguas, Judit se coloca aquí como la madre, la matriarca del pueblo, pues sabe asumir y rescatar el destino de los “humillados y oprimidos. Aun no teniendo hijos propios, ella es madre, ella da la vida.

La vida que ella da, opera transformación: oprimidos y olvidados se levantan, luchan y derrotan a los enemigos que amenazan sus vidas:

“Mis humillados entonces, dieron gritos de guerra
y mis débiles gritaron,
ellos, quedaron aterrados;
y los míos levantaron sus voces
y ellos comenzaron a huir,
hijos de madres jóvenes los traspasaron

y los hirieron como a hijos de desertores” (16,11-12).

Este es el ejército de Judit.

Estas son “las filas de Yavé” (16,12).

¡Ciertamente un ejército que ningún estratega escogería! Los más frágiles, los más débiles, estos son capaces de gritar y de poner en fuga al enemigo.

Los jefes pensaban que el pueblo quería la rendición... He aquí que humillados, débiles y niños, combaten con Judit.

Este es ahora el cántico, la alabanza, el culto-servicio agradable a Yavé. ¡Sacrificios, grasas, holocaustos, no son nada (16,13-16)!

¡Durante tres meses el pueblo festejó!

¿Qué viene a ser entonces, el santuario, la tienda y el altar de 9,8? ¿Qué debemos entender por la santa morada y la montaña de Sión de 9,13?

Identificándolos automáticamente con el templo y con Jerusalén, y afirmar que Judit luchó para defenderlos, me parece demasiado apurado y no toma en cuenta la globalidad del texto.

En el corazón de Judith, con certeza, hay lugar para el santuario, pero no para una aristocracia sacerdotal opresora. Hay lugar para cánticos, súplicas y ofrendas, pero no hay lugar para los sacrificios que humillan y segregan al pueblo y a las mujeres.

Judit luchó por “la casa que pertenece a tus hijos” (9,13). Judit luchó para devolver al pueblo el lugar de la presencia de Yavé en medio de ellos, el lugar donde el pueblo puede celebrar las maravillas de Yavé que liberó. El lugar donde todos encuentran lugar y pueden participar.

Podemos percibir todo el alcance de la acción de Judit en la conclusión de su obra. Vale la pena ver lo que ocurre, pues eso es todavía más grandioso que haber cortado la cabeza de Holofernes y haber colocado su ejército en huida.

Después de la derrota del enemigo, acontecen dos cosas espantosas:

Primero: aparece el sumo sacerdote.

Él y el consejo de los Ancianos tiene que salir del templo y de Jerusalén “para ver el bien que Yavé hizo a Israel y para ver a Judit y felicitarla” (15,8).

Allá, en la casa de Judit, el sumo sacerdote exalta a una mujer, a una viuda, y todavía más ¡habitante de Samaria!

“¡Gloria de Jerusalén,
orgullo de Israel,

honra de nuestra gente!” (15,9)

Él invoca sobre ella la bendición:

“¡Bendita seas tú eternamente,
junto al Señor todopoderoso!” (15,10b).

No era costumbre que el sacerdote bendijera a las mujeres... Lo que aquí es dicho de Judit era dicho del templo y del sacerdote. Ahora los papeles se invirtieron.

Con su acción Judit consiguió devolver a la mujer el lugar que le había sido quitado y colocar al sacerdote en su papel: reconocer, allá donde esté, a aquella que trajo liberación a su pueblo, aunque eso sea lejos del templo y de Jerusalén, aunque eso acontezca en medio de la batalla, aunque todos estén impuros”.

Templo, Jerusalén, leyes, pureza... Todas estas cosas no tienen más relevancia, frente a la grandeza de los gestos de Judit.

Lo que ella hizo, es el Bien para Israel, ¡eso el sacerdote lo reconoce!

Segundo: Después comienza la celebración y la fiesta

La fiesta va a tener que ser en Jerusalén, va a tener que ser delante del Santuario. Allá todos, sin distinción adoran a Dios, y una vez purificados ofrecen sus oblações espontáneas y sus dones.

Judit ofrece los bienes de Holofernes. Como en el templo de los antiguos jueces, Judit es, al mismo tiempo, comandante de la batalla y líder religioso. Como en los tiempos de Josué el fruto del saqueo no permanece en la mano de ella sino que es consagrado en anatema a Yavé.

Y la fiesta continúa por tres meses. La riqueza del botín permite eso.

Cuando el pueblo es dueño de los frutos de su trabajo y de su lucha, cuando nadie acumula o se apodera, cuando no hay exclusión y marginación, ¡sobra tiempo y comida en abundancia para hacer fiesta!

Una fiesta de la cual nadie es excluido, ni se pide que pague para poder participar.

¡Hay lugar para todos y todas y es la fiesta de alegría!

Judit, que poco salía de su tienda en lo alto de la casa, está junto con su pueblo festejando,

¡Era eso lo que quería Judit!

La ciudad está libre, no porque Holofernes fue muerto, sino porque el pueblo y las mujeres pueden quedarse durante tres meses festejando, Esta es la señal de la victoria. No es suficiente derrotar el enemigo, es necesario devolver al pueblo la posibilidad de ser dueño del fruto de su trabajo. Es necesario quitar la carga de humillación y marginación. Es necesario que el pueblo entero, mujeres adelante, pueda alabar y celebrar a Yavé sin la opresión de la ley. Ahora el templo es la casa de los hijos de Dios, la alianza

está restablecida y celebrada. ¡Judit, y no el templo, trajo el bien para Israel!
 ¡Claro, ella no podía revelar a los jefes lo que iba a hacer!
 ¡Claro, esta acción sería recordada para siempre!

La paz para Israel

Cuando no hay más ni palacios, ni rey, ni templo, ni sacerdote, para oprimir y explotar, allí el pueblo puede experimentar la paz; una paz construida en la justicia y en la igualdad.

Quien enseña el camino y da el ejemplo es Judit:

“Cada uno volvió para su herencia
 y Judit recibió en su propiedad...

Dio la libertad a su sierva...

A pesar de querida por muchos no aceptó marido...

Distribuyó sus bienes entre sus parientes y de su marido...

No hubo nadie para amedrentar los israelitas durante el tiempo de ella y por muchos años después” (16.21-25).

Posesión de la tierra, partición de bienes, libertad a los esclavos, vida larga, paz y seguridad son los grandes signos del año de la gracia del Señor.

¡Es eso lo que Judit conquistó!

Y eso basta. No necesita tener hijos, no necesita tener marido, no necesita reivindicar su derecho. junto a la familia de Manasés.

La vida es plena. La de Judit y la de su pueblo.

¡Y los jefes solo querían llenar las cisternas y fueron a pedir que ella los ayudará a orar!...

¡Judit rescató a Dina, rescató a la concubina, rescató a todas las víctimas de templos y altares que en nombre de leyes por ellos creadas marginan, oprimen, explotan y violan!

¡Bendita sea ella, para siempre, junto al Señor todopoderoso!

Anna María Rizzante Gallazzi

Caixa Postal 12

68906-970 Macapá/ AP

Brasil

¡AH!... AMOR EN DELICIAS

Resumen

La propuesta de este texto es leer el Cantar de los Cantares con los sentidos: ver, oler, pasar la lengua, oír, tocar. Dialogar con la historia del texto y la posible historia de los cuerpos privilegiando el hablar amoroso como constructor de sentido para la vida y las relaciones... ¿o nuestros métodos de trabajo con la Biblia serán incapaces de un orgasmo?

Abstract

The proposal of this text is to read the Song of Songs with the senses: sight, smell, and taste, hear and touch. It is a dialogue between the history of the text and the possible story of the bodies involved affirming the erotic discourse as a constructor of meaning for life and relations... or would our biblical methods be unable to feel an orgasm?

Yo y la sulanita conversando sobre amor descubrimos que amamos hombres bien parecidos. Fui entonces comentando, diciendo como ella dice del hombre que yo amo.

*Mi amado es blanco y rosado
(es así... claridad inmensa, luz escurriendo)
Entre mis dedos, bocas
y labios)
Su cabeza es oro puro*

*(debe ser una estrella perdida
 pedazos de un sol todo nuevo
 subiendo a la gente y siempre día).
 sus ojos... son palomas
 (azules y la orilla de sus ojos
 se cierra en línea
 clavada de palabras dulces azules)
 Sus piernas
 (¡ah! sus piernas
 delicia de mi amor
 firmamento de pelos del pene)
 Su boca es muy dulce
 Él entero
 -mi amigo, mi amor-
 ¡es una delicia!
 (Cantar de Los Cantares 5,10-16).*

Seducir y dejarse seducir

Un cuerpo se acerca a otro en la transfiguración de los sentidos. El ojo toca, las manos lamben, la lengua huele, la nariz apurada oye. Los oídos tocan, la imagen de otro cuerpo ausente se concretiza en la capacidad de memoria que los sentidos tienen. El ojo retiene, el oído graba. La nariz presente. La mano contorna el espacio y se dibuja el otro cuerpo de memoria. En la lengua el gusto de la otra lengua da nostalgia. Contemplación, el amor exige capacidad contemplativa. Exige lentitud y descuido para que el deseo recorra los límites internos del alma y de la medula, de la tripa y del corazón. El amor exige ejercicio y atención, desparramados en las horas del día.

El amor es también relación, los sentidos son relación. Mi mano en la otra mano, mi boca en la otra boca, mi nariz en otro pescuezo. Mi mano en las entradas y dobleces. Mi oído en sus cuerdas vocales. En el amor un cuerpo conoce al otro en una relación entre iguales totalmente diferentes y mi diferencia se abre en la otra diferencia. En la relación con el otro totalmente diferente yo aprendo que el mundo no comienza en mí, y hay tanto por conocer. El amor es la aceptación de la provisoriedad. Encarnación.

El amor: contemplación y relación. Modo de conocer y decir el mundo. Maldición. Será siempre maldito cuando se atreve a ser vivido abiertamente... sin vergüenza. Será maldito si pretende la palabra y el conocimiento.

Es que las estructuras políticas y económicas, religiosas y culturales saben del amor y le designa espacios permitidos, controlados de expresiones y

sorpresas. Legislan. Producen la fórmula de la seducción en la forma de cuerpo, en la moda, en la música y en la novela y dicen cómo el amor debe ser vivido. Niegan la capacidad de producción de conocimientos, reduciendo las relaciones amorosas en curiosidades de la vida particular. La Iglesia, la familia, la empresa y la ley saben de la capacidad subversiva de los amores que despiertan los sentidos y la conciencia y, más que todo, inspiran imágenes, palabras y mundos.

Es que el amor despierta la palabra. Decir la experiencia, prolongarla en las cartas, en los poemas, las canciones, los susurros, y de la palabra a la acción. La seducción y el deseo expresados en los pequeños planos que se irán del presente y se atreven a querer un futuro gozoso, pleno y feliz. Más que proyecto personal, el amor es tomar posición... verticalidad y horizontalidad. Circularidad hermenéutica. Interpretación de nosotros mismos. Comprensión del otro. Compromiso con la vida.

Porque es generador de toma de posición, de construcción de sentido, los deseos del amor y sus palabras deben ser malditos. Las instituciones deben decirnos lo que debemos hacer de nuestro tiempo y voluntad, de nuestro deseo. Los poderes instituidos están allí para organizar los impulsos, restringir la palabra, sacar la palabra de nuestra boca y cuerpo y cerrarla en el libro y en la cátedra.

La tradición cristiana, como vivimos en América Latina, ha sido instrumento eficiente de represión de la sexualidad y de las expresiones del amor. Este no es un privilegio de los sectores más tradicionalistas de nuestras iglesias sino un pudor moralista que es compartido también por los sectores más progresistas. Las reuniones de comunidad, los análisis de coyuntura, las conversaciones sobre las luchas del día a día, las reflexiones pastorales y teológicas, la vida litúrgica desconocen y evitan las palabras, las motivaciones de amor y de sexualidad, tratándolas como asunto particular y privado que debe ser vivido en el ámbito cerrado de la familia, sea ella como sea.

Como si en el amor y en el beso, en el sexo y en la nostalgia, en el celo y en el andar con las manos tomadas no hubiera inspiración y motivos para las oraciones y agradecimientos, a la confesión de los pecados y al arrepentimiento, al ayuno y a la vigilia, a la reflexión y a la bendición.

También en el trabajo con la Biblia los amores y la sexualidad desaparecen... ¡como si los textos no estuvieran impregnados de los sudores de muchos amantes! Justamente por ser memoria liberadora de los pobres, memoria curtida en el cuerpo esperanzado y luchador de hombres y mujeres concretos, y en relaciones es que los textos sagrados se alimentan también de las vivencias y conversaciones amorosas.

Pero la interpretación y la reflexión bíblica han estado hace mucho tiempo

bajo el control de hombres poderosos en la Iglesia y en el mundo del saber. Por eso, la Biblia terminó volviéndose instrumento dócil de represión y moralismos, un canon de virtudes y virtuosos se impuso exigiendo silencio e indiferencia para con la memoria y textos subversivamente liberadores en todos los aspectos de la vida. también en los amores.

Es en este proceso que perdimos el Cantar de los Cantares.

Es casi como si no existiera en la Biblia: no es usado... o es mal-usado, no es dicho o es mal-dicho. Pero para quien lee la Biblia con todo el cuerpo queda casi imposible pasar de los Salmos para la profecía sin escuchar los gemidos placenteros y sentir los olores y los sudores que se desparraman por las pocas páginas del Cantar de los Cantares.

Es ésta la motivación de esta reflexión: leer el texto preguntando por sus cuerpos. Habría otras posibilidades y la exégesis ha presentado resultados diferentes en el abordaje de los textos del Cantar.

Aquí aprovecho algunos de estos resultados y me pregunto por otras posibilidades sin agotar las alterativas que se presentan. Pero sé una cosa: cualquier abordaje exegético, sospecha hermenéutica o lectura pastoral que quisiera reducir el texto del Cantar a cuerpos inertes de estudio y especulación teológica restringida a las preguntas convencionales sobre canon, escuela redaccional, estilo literario o estructura sociológica va a estar esterilizando el texto y castrando sus posibilidades. Puede ser el más correcto procedimiento exegético, pero si ya no se puede escuchar las voces de los amantes en el capítulo al lado... el esfuerzo interpretativo no pasa de refuerzo de los mecanismos represores, violentadores y embrutecedores que todavía caracterizan el trabajo con la Biblia, cautivo de los intereses de los señores clérigos y seudo dueños de la verdad.

¿Será que los métodos de exégesis y hermenéutica son capaces de un orgasmo o tendremos que contentarnos con la frigidez científica que se conforma con la sola investigación?

El cuerpo del texto

El Cantar de los Cantares es un libro de poemas eróticos.

¿Cómo ese libro vino a ser texto sagrado? Esta pregunta ya fue respondida de varias y diversas maneras.

Lo que se sabe y se acepta casi como consenso es que el libro surge como tal alrededor del año 400 a.C., haciendo parte así de los textos más recientes. Es posible que sea una colección de poemas con historias más antiguas, tal vez con su origen en cánticos de amor autónomos que fueron coleccionados y organizados en un libreto.

El lenguaje y las relaciones son explícitamente eróticos. Los cuerpos de mujer y hombre están expuestos y desnudos de una manera tan irreverente que el Cantar tuvo que ser vestido de interpretaciones que le domaran el ímpetu. Las alternativas oscilan entre la alegoría y lo pintoresco. Para algunos estudiosos el objetivo del texto es presentar el amor de Dios (el hombre) por el pueblo de Israel (la mujer). Otros actualizan esta perspectiva sugiriendo que el texto se refiere al amor y relación de Cristo por la Iglesia... Y hay, aquellos que consideran el texto como secundario, reservándole solamente el atributo de literatura menor sin expresión teológica significativa.¹

Exageraciones y mal gusto

Cualquier cosa que explique tamaña sensualidad y el explícito sexo implícito de los poemas monopolizado entre la sabiduría de los proverbios y la profecía. Es que no siempre se sabe qué hacer con el Cantar.

Algunas lecturas más modernistas se entregaron a los movimientos gozosos del texto aceptándolo como poema de amor entre hombre y mujer... Pero trataron luego de explicar que se trataba de poemas para el casamiento y para la familia y procurando contener el texto en los límites de alguna institución. Pero el texto es desobediente y continúa resistiendo a las pesadas ropas con que intentan cubrirlo: no hay referencias claras al casamiento y especialmente el texto no articula la cuestión de los hijos, tema que es casi obligatorio en la concepción del casamiento.

Pero entonces, ¿cómo entender este texto en la Biblia?

Tal vez el mejor camino sea el de preguntar por los cuerpos concretos que vivieron estas memorias, preguntar por los cuerpos que coleccionaron, repitieron y editaron estos poemas y a partir de sus cuerpos percibir las motivaciones que sustentan el Cantar.

¿Cuál sería el origen, el grupo social que está atrás del texto?

También aquí la investigación bíblica no encuentra consenso. Para algunos los autores pertenecían a la élite, lo que explicaría la riqueza de imágenes y de lenguaje. Otros afirman que el preciosismo del lenguaje es característico de los poemas de amor quedando garantizada la posibilidad de que el texto del Cantar habría tenido su origen entre los campesinos, ya que las imágenes del campo y del trabajo tienen papeles importantes en el libro.

El título del libro afirma la autoría de Salomón para los poemas, lo que difícilmente podría ser aceptado históricamente. La relación con Salomón

¹ Estas opciones todavía pueden ser encontradas en las introducciones de alguna Biblia, como por ejemplo: Biblia Ave María, de Editora Claretiana, 1976, que afirma que al Cantar como expresión de la nueva alianza, del tiempo mesiánico que apunta para paz entre los individuos y los pueblos sin pretender celebrar el ejercicio de la sexualidad; cf. también comentario de la introducción de la Biblia Sagrada Vozes (1982); para una síntesis de las diversas opciones de la interpelación a lo largo de la historia: Murphy, Roland, *The Song of Songs*, Fortress Press, Mineopolis, 1990.

sería necesaria para dar al texto importancia y aceptación, garantizando el lugar del librito entre otros textos de sabiduría que tradicionalmente reivindicaban autoría salomónica como marca de escuela redaccional.

El cuerpo social

Si consideramos la coyuntura del período en que surge el librito, más osado será el Cantar de los Cantares. 400a.C., estamos en el período postexílico bajo dominación de grandes imperios (persa, griego). En este período los sacerdotes se van a afirmar como líderes nacionales con la consecuente valorización de mediaciones políticas y teológicas de orientación sacerdotal, como el templo, la ley y la pureza ritual.

Es en este contexto que se va a afirmar de modo sistemático la separación y discriminación de los extranjeros, en especial de las mujeres, en una tentativa de rescate y control de una identidad judaica. Las leyes y los códigos de pureza van a funcionar como parámetros de aprobación que da o no acceso a la participación en la vida cúllica, política, y económica del país.

Si es posible comprender en el esfuerzo legalista de este liderazgo una preocupación con el rescate de la identidad judaica, no hay como negar la política y el proyecto sacerdotal del período postexílico como traducción de los intereses de una casta social interesada en mantener su hegemonía en el control económico y político en la región, dentro del cuadro de la dominación persa y posteriormente griega.

El proyecto de construcción nacional va a ser organizado a partir de una élite venida y formada en el exilio (Esdras y Nehemías) totalmente de acuerdo con la política de los imperios dominadores para la región. En retribución de un total servilismo económico fundamental para el funcionamiento de los intercambios mercantiles dentro de los márgenes del esclavismo, los imperios toleraban cierta autonomía cultural y religiosa de expresión política que en el caso judío va a ser liderado por el personal del templo.

En la afirmación de un sector social sobre otro se puede identificar también, en el proyecto sacerdotal, un movimiento sexista que solidifica y fortalece mecanismos de exclusión de la mujer de los espacios decisivos de la vida del pueblo. Los sacerdotes van a localizar en el cuerpo el espacio privilegiado para las expresiones del pecado y de la maldición, en especial en el cuerpo de la mujer que desempeñaba papeles importantes en la reproducción de la mano de obra esclava tan necesaria a la política económica de los imperios en este período.

Es necesario legislar sobre los cuerpos y delimitar a través de un intrincado

juego de perezas e impurezas aquellos que tienen acceso a la tierra o no, aquellos que son ciudadanos y aquellos que pueden ser reducidos a la esclavitud respondiendo a la demanda productiva exigida por el nuevo modo de producción. Los sacerdotes del segundo templo van a cumplir esta tarea, elaborando materiales y relaciones ya existentes de la cultura y tradición. Un análisis de la literatura sacerdotal, principalmente los códigos legales, presentan un profundo interés y preocupación con el cuerpo. Es en el cuerpo que se manifiesta la maldición del pecado (Gen. 3) que se expresa en las relaciones de producción de conocimiento, sexo, trabajo y maternidad en la forma de dolor y de cansancio. El cuerpo necesita ser controlado en la ley. El cuerpo y sus líquidos y sudores, sus heridas y enfermedades, sus impulsos y deseos... en especial el cuerpo de la mujer y el lenguaje del cuerpo de mujer.

El sistema de perezas e impurezas del segundo templo articulaba sus intereses económicos a través de mecanismos que prescribían a los impuros rituales de purificación (Levítico), acompañado de pagos regulares al templo. La forma de pago se daba a través de las ofertas y sacrificios que, concretamente, significaba pagar sistemáticamente al templo que conformaba así su vocación económica.

Si para los más pobres, que no pertenecían a las familias ligadas a la élite sacerdotal, el sistema significaba un proceso de deudas que amarraban toda la producción al templo, para las mujeres significaba un estado permanente de endeudamiento. Impura mensualmente la menstruación, la mujer estaba presa al sistema de deuda del templo hasta la menopausia (Levítico 15). Impura también en la gravidez (Lev. 12) que, de acuerdo con la demanda creciente de mano de obra esclava, se volvía función constante y sufrida para las mujeres que ya no contaban con los mecanismos tribales de protección y control del ritmo productivo.

Si el sistema de lo puro y lo impuro toca a los pobres en general y a la mujer pobre en particular, hombres y mujeres se vuelven impuros en el acto sexual (Lev. 15,18). Lo que debe ser experimentado luego después del sexo es el sentimiento de impureza... por todo un día. Un sentimiento de contaminación y suciedad que exige agua... limpieza. Purificación.

Y la mujer dice: “Ven, mi amado, salgamos al campo, pasemos las noches en las aldeas. Levantémonos temprano, de mañana, para ir a las viñas... te daré allí mi amor (Cant. 7,12; citas conforme a la traducción de Almeida).

Extraña esta conversación amorosa de mujer que no conoce otro sentimiento sino el deseo que se desparrama por las horas de la noche e invade el día. Sin vergüenza.

Es en esta extrañeza que recibe la importancia del texto de los Cantares que se reviste de mayor fuerza literaria y política. Poemas de amor y seducción que

afirman el cuerpo como fuente de placer y espacio de creatividad; son también volantes contra la política estrecha y opresora de los líderes sacerdotales. Si para los sacerdotes, el problema está en el cuerpo, yendo contracorriente el Cantar presenta la palabra del cuerpo entero y feliz que se yergue afirmando espacios de confrontación con los límites de la ley y el freno de la pureza. El grupo que se expresa en el Cantar de los Cantares responde políticamente y teológicamente a las cuestiones de su tiempo, negando el sistema hegemónico sacerdotal y abriendo alternativas en la afirmación del cuerpo como bendición.

La alternativa del Cantar está no solamente en el contenido sino en la forma. Huyendo del esquema legalista-legislativo, el texto reúne poemas de amor, poemas eróticos que no necesitan de explicación o explicitación de sentido. Siendo así, niega el discurso legalista sin yuxtaponer otro discurso. Propone otro lenguaje, el hablar del cuerpo. La ruptura con el parámetro teológico y literario aproxima el Cantar de otros textos del período postexílico que procuran en la liberación de las formas del discurso teológico la liberación de la teología. La valorización del drama, de la novela, del poema, de las anécdotas y de lo fantástico que se alimentan en las múltiples formas de la cultura y memoria popular, se combinan, en esta literatura, con una mayor apertura y diálogo con otras culturas del escenario tan internacionalizado de este período.

Controversia en torno del Cantar siempre hubo y ya en el año 90 d.C. los rabinos discutían si debería permanecer o no en el Canon.

La presencia del libro en la Biblia parece haber sido garantizada por la gran aceptación popular de los poemas y que se confirma por la lectura obligatoria del librito en la celebración de la Pascua.

El texto está en el lugar preciso -entre las oraciones y las profecías (en el canon de los LXX)- y está en el libro correcto, la Biblia. Lo que todavía no está en su lugar, lo que todavía necesita ser hecho es el redescubrimiento del Cantar en la militancia y en la espiritualidad como dinámica liberadora y crítica.

Redescubrir las zonas erógenas del texto y de la memoria viene siendo una de las exigencias de los movimientos de liberación que no se contentan con los cambios superficiales y parciales sino que quieren más, la liberación también en lo cotidiano y sus relaciones. De modo especial han sido los movimientos de mujeres y las lecturas feministas que vienen descubriendo estas articulaciones y construyendo una metodología de trabajo con texto bíblico y la vida que considere los amores y la sexualidad como motivación de acción y de conversación política, teológica, poética...

Al aproximarnos a este texto/memoria maldito es necesario estar cons-

cientes de todos los prejuicios y dificultades que lo envuelven. Es preciso que la aproximación sea hecha con el cuidado y el deseo de los amantes delante del cuerpo amado... con la metodología de los amantes en el juego de la seducción.

Desenfrenada atracción. Abstinencia ninguna.

La respiración jadeante del texto en el oído transfigurado y atento a los susurros plenos de la pasión. La lengua curiosa que se aprovecha de los sabores del texto sagrado preñado de amor. Los ojos apasionados y ágiles para leer por detrás y por dentro y por fuera y debajo y encima de las palabras. ¡Tantas posiciones! El olor de la memoria exhalando olores, sudores... olor de gente: texto y contexto. Es el texto que acaricia la vida de quien lee cómo las manos del pueblo: ásperas y calientes de trabajo, cansancio y placer. Liberación.

Cuerpo de hombre - cuerpo de mujer

El Cantar de los Cantares no hace un discurso asexuado sobre sexo. Al contrario, la palabra es sexuada en la afirmación del cuerpo de mujer y del cuerpo de hombre. Los personajes son sus cuerpos. En la relación de amor y en la relación contraria, los cuerpos se posicionan. ¿Qué es la mujer y las mujeres? ¿Qué es el hombre y los hombres?

El hombre - los hombres

Uno, es el amante, es trabajador, pastor de ovejas como también sus amigos (1,7). El no vive en la ciudad, es hombre de campo.

Otros, son los hermanos que en el texto tratan de cumplir el papel represor. Los hermanos aparecen controlando, vigilando o tratando de disminuir a la mujer, que dice: “Los hijos de mi madre se indignaron contra mí, y me pusieron por guardián de viñas...” (1,6).

Los hermanos intentan cercar el cuerpo de la hermana y de tener control sobre su sexualidad: “Tenemos una hermanita que todavía no tiene senos; ¿qué haremos a esta hermana el día en que fuera pedida? Si ella fuera un muro edificaremos sobre ella una torre de plata; si fuera una puerta, la adornaremos con tablas de cedro” (8,8-9).

Otros hombres son los guardias de la ciudad. Ellos aparecen en el texto como la censura en el nivel de la sociedad como un todo, ellos cuidan del orden y censuran a la mujer que va a la calle diciendo su amor “Lo busque (al amado) y no lo encontré; lo llamé y no me respondió.

Me encuentran los guardias que rondaban por la ciudad; me golpearon, me

hirieron, me sacaron el manto los guardias de los muros” (5,6-7).

Algunas investigaciones ven esta relación violenta de los guardias de la ciudad con la mujer como defensa de la propiedad, esto es, la mujer estaría huyendo del harén, de la lógica que la ciudad impone a las mujeres. Sacarle el manto puede indicar también violación sexual. En este análisis la contradicción ciudad-campo juega un papel importante situando los poemas en la línea profética de denuncia de la ciudad y refuerzo del modelo de vida campesino.

Otro hombre que es más una citación que un personaje es el Rey Salomón. Aparece en algunas citas como un posible pretendiente amoroso que caracterizaría a la ciudad y sus riquezas (3,6-11). El texto coloca en boca de mujer el rechazo de los deseos que son comprados o tratados como propiedad:

“Tuvo Salomón una viña en Baal-Hamon; la entregó a unos guardias y cada uno le traía mil piezas de plata”.

La mujer responde:

“Mi viña es solo mía. Para Salomón las mil monedas, y doscientas a los que guardan los frutos de ella” (8,11-12).

El hombre ausente... es el padre. El texto no se refiere en ningún momento al padre, sugiriendo tal vez con esta ausencia la posibilidad de determinación y libertad de la mujer en relación al sexo y su cuerpo.

La mujer - las mujeres:

¿Quién es la mujer en el Cantar? La amante es mujer trabajadora (1,8), negra (1,6), que asume su pasión y su cuerpo enfrentando la censura en el nivel familiar y la represión y violencia social (8, 1).

Otras son las “hijas de Jerusalén” que funcionan en el texto como el coro que va acompañando el cantar de amor de los dos amantes. Algunas veces se muestran solidarias (6,1), otras veces curiosas (5,9). No aparecen como represión o peligro para los amantes, sino son exhortadas a dejar que el amor siga su ritmo, su sueño y hora.

La madre está presente en el texto y es de ella la casa a la que pertenece la mujer. Es para la casa de la madre que la amante toma la iniciativa de llevar al hombre amado. En este sentido, la madre no sugiere censura o represión, sino aceptación y solidaridad con las acciones de la mujer/hija.

Texto explícito

El texto es explícito. El sexo, también.

El lenguaje es implícito como conviene al hablar del amor y de la pasión. No es posible decir el placer, explicar el gozo. Susurros se muestran más eficaces. Gritos murmurados. Silencio gemido. Exhuberancia de palabras

que necesitan de mediaciones que mojen la lengua de imágenes. El cuerpo crecido, erguido e inflado de deseo en la búsqueda del espacio donde meter su discurso. La cavidad de los labios abierta de palabras nuevas y antiguas. ¡Mucho placer!

El Cantar dice del sexo así: en el hablar de las imágenes. Justamente por ser imágenes son palabras abiertas que no se agotan en una otra posibilidad. Aquí ejercito algunas. Descubra las suyas.

La viña, el jardín, la vegetación aparecen como imágenes privilegiadas del sexo de la mujer: “La viña, sin embargo, que me pertenece no la guardaré...” (1,6). “jardín cerrado eres tú, mi hermana, mi novia, manantial recluso, fuente sellada...” (4,12). “Levántate viento norte y ven tu viento sur. Sopla en mi jardín para que se derramen sus aromas. ¡Ah! venga mi amado para su jardín y coma sus frutos excelentes” (4,16).

El sexo del hombre recibe imágenes de movimiento y erección como viento (4,16), animales (zorra, oveja) y estandarte: “Me lleva a la sala del banquete y su bandera sobre mí es el amor...” (2,4).

El acto sexual va a recibir imágenes también relacionadas a la vida en el campo, sus movimientos y cantos: los animales subiendo y bajando los montes sugieren los ritmos del sexo (2,8; 8,14); las frutas y sus sabores sugieren un sexo que se alimenta del otro (4,16); pastorear entre los lirios, bajar hasta el jardín, y otras imágenes de un sexo en el otro.

El sexo es explícito... el amor también.

El texto del Cantar no sugiere el matrimonio. En varias situaciones los amantes se tratan como “novios”, del mismo modo como se llaman “hermanos” y otros nombres. Los amantes no viven en la misma casa y no tienen ningún tipo de compromiso que “oficialice” la relación y no sienten falta de eso, también el texto no habla ni articula la cuestión de los hijos que sería tema obligatorio en las bendiciones y poemas de matrimonio.

Este amor no institucionalizado deja marcas y compromisos en el cuerpo: “Ponme como sello sobre tu corazón, como sello sobre tu abrazo porque el amor es fuerte como la muerte y persistente como la sepultura es el amor” (8,6).

El hablar amoroso es consciente de sus límites y provisoriedad. Si así no fuera el hablar amoroso se transformaría en slogan o discurso autoritario.

Ninguna palabra o juego de palabras dice de la persona amada lo que ella es de modo definitivo. El hablar amoroso es siempre aproximativo... Es siempre ejercicio. De hecho, las palabras de un cuerpo en el Otro son inexactas e imprecisas, repetitivas y limitadas. Entonces, los amantes van a buscar mediaciones, van a buscar otras palabras, de otras relaciones y mundos para describir, aproximarse, expresar y traducir el amor intraducible.

En esta necesidad urgente de mediaciones, los amantes terminan transfigurando todo lo que está a su alrededor. Las palabras de lo cotidiano. del trabajo, de la naturaleza... los colores, olores, sonidos, textura y sabores: todo se presenta como mediación para el hablar amoroso. El discurso amoroso es producción de conocimientos a partir de los sentidos.²

Oler

La nariz... quién diría, es instrumento de delicia que percibe en los olores que tiene el cuerpo, el olor de la vida. Las palabras tienen olor y viven en el cuerpo amado.

La mujer dice al hombre:

“Suave es el aroma de tus perfumes... tu nombre es perfume derramado” (1,3).

...y dice de sí misma:

“Mi nardo exhala su fragancia, mi amado es para mí un saquito de mirra colocado entre mis senos, como un racimo de flores de ena es para mí, mi amado” (1,12-14).

El hombre describe la hora del amor con la nariz:

“... y la vid en flores exhala su aroma: levántate querida mía, y ven” (2,13).

... y de la mujer dice:

“... la fragancia de tus vestidos es como el del Líbano” (4,11).

Ver

El ojo aproxima y destaca, refleja y registra, envuelve y descubre:

“... mi amado... es ahí que está detrás de nuestra pared, mirando por la ventanas oteando por las rejas” (2,9).

El ojo toca, acaricia, saca pedazos: “Me arrebataste el corazón, mi hermana, novia mía; me arrebataste el corazón con una sola de tus miradas...” (4,9).

Son los ojos que invaden y calientan a los otros ojos:

“Desvía de mi tus ojos porque ellos me quitan la calma” (6,5).

El ojo habla, pregunta y responde, desnuda sin ser visto, come, saca la

² Como grupo de mujeres y hombres que participan de cursos de formación bíblica ya trabajamos con el Cantar a partir de los sentidos: cinco grupos, cada uno experimentó el texto a partir de uno de los sentidos tratando de ir actualizando las expresiones y sensaciones, y anotando los límites y tabúes que todavía marginan el hablar amoroso. Sobre esta posibilidad cf. Falk, Marcia, *Love Lyries from the Bible –a traslation and literary study of the Song of Songs*, The Almond Press, Sheffield, 1982; otra cartilla de trabajo con el texto base es el texto colectivo. “Rescatando la belleza del cuerpo contando nuestra historia” V, Instituto de Pastoral de la Facultad de Teología de la Iglesia Metodista. San Bernardo de Campo, 1991.

calma, y calma. Más que su función de ver, en el amor los ojos devuelven a la persona amada reflejada en un espejo mínima de belleza:

“Qué bella eres amada mía, qué bella eres...” (1, 15).

“Cómo eres hermoso; amado mía, cómo eres amable...” (1,16).

Tocar

Todo el texto se mueve entre encuentros y despedidas. Cuerpos que se esperan, se encuentran, se agarran y se dejan:

“encontré luego al amado de mi alma; me agarré a él y no lo dejaré irse” (3,4).

La mano que se mete por el cuerpo, afuera, en el pelo, piel, escalofrío. Carne, unión, dulce dedo:

“... subiré a la palmera, tomaré en tus ramos...” (7,8).

“... mi amado metió la mano por una rendija...” (5,4).

Y el abrazo, uno que tiene las proporciones exactas del otro cuerpo donde se puede descansar y decir bajito que se es feliz:

“Su mano izquierda esté debajo de mi cabeza y la derecha me abrace” (2,6).

Oír

De todas las voces que el mundo tiene, distinguir una, aquella que ya me habita:

“Oigo la voz de mi amado.” (2,8).

“Yo dormía, pero mi corazón velaba; oigo la voz de mi amado que está golpeando” (5,2).

En la transfiguración de los sentidos, oír puede ser una forma de lamer:

“... hazme oír tu voz, porque tu voz es dulce.” (2,14).

No es lo que la persona dice, no son las palabras, sino es el ejercicio de hablar, el tono de la voz que encanta al oído. Voz, soplando, viento de la garganta plasmado en sílabas que seducen el oído de quien ama.

Lamer

“Como el manzano entre los árboles del bosque, así es mi amado entre los jóvenes; deseo mucho su sombra y debajo de ella me siento y sus frutos dulces a mi paladar. Me lleva a la sala del banquete, y su estandarte sobre mí es amor. Susténtame con pasas, confórtame con manzanas, pues desfallezco de amor” (2,3-5).

La boca y la lengua: besar, lamer, succionar, chupar, morder, comer y comer. Plato y cuerpo. Hambre y hambre. Sed.

“Que bello es tu amor... cuánto mejor es tu amor que el vino... tus labios destilan miel. Miel y leche se encuentran debajo de tu lengua...” (4,10-11).

Es la mujer que convida a la lengua del hombre para que se desparrame por su cuerpo:

“¡Ah! ven mi amado para tu jardín y come sus frutos excelentes” (4,16).

Y el hombre responde saciado:

“Ya entré en mi jardín... con mi panal con miel y bebí mi vino con leche” (5,1).

Todo el cuerpo es comible, bebible:

“Tu ombligo es copa redonda, a lo que no le falta bebida...” (5,1).

“Sean tus senos como los racimos de la vid y el aroma de tu respiración como el de las manzanas. Tus besos son como el buen vino” (7,8-9).

La mujer responde diciendo:

“... vino que se escurre suavemente para mi amado deslizando entre sus labios y dientes” (7,9).

La lengua de la lengua del amor. El gusto que tiene el cuerpo. Aliño y la capacidad de descubrir sabores nunca lamidos/sabidos.

El cuerpo y sus conversaciones

“Dulce” no es una cualidad que se ajuste al oír. Las personas no tienen “ramos” para que otros se agarren en ellas. Los ojos no tienen garras, luego no pueden “sacar” o “agarrar” nada.

Los labios no son lirios, el sexo del hombre no es una bandera; el sexo de la mujer no es una vid y un ombligo no puede ser una copa.

Racionalmente no hay lógica en las afirmaciones como esas. Esta manera de decir el cuerpo no se orienta por el conocimiento de su funcionalidad ni pretende describir el cuerpo de modo objetivo.

El hablar del cuerpo, contemplación y relación- evoca la lógica de los sentidos. En esta lógica, las piedras pueden ser plumas y yo puedo alimentarme de sol.

El rescate poético del cuerpo en el Cantar enfrenta la funcionalidad del discurso que el templo y la ley imponían sobre los cuerpos como forma de control social y religioso. La afirmación del cuerpo placentero en el Cantar no necesita explicarse y poder ser visto en el mismo, sin forzar metáforas para el amor divino o para el amor humano en general. El sexo es el cuerpo en el ejercicio de él mismo. Sentidos absolutos. Finalidad ninguna... a no ser construir el placer de dos.

Por mucho tiempo el lenguaje científico fue afirmado como discurso coherente sobre el mundo y las relaciones, porque en esa conversación hay cómo verificar y comprobar, distinguiendo lo falso de lo verdadero.

El lenguaje científico del cuerpo se reduce en la conversación de la biología, de la medicina y de una cierta psicología reduccionista.

El lenguaje religioso sobre el cuerpo trabaja siempre con generalidades, más preocupado en regular y conformar. El cuerpo está presente en los rituales cíclicos -bautismo, casamiento, funeral. Presente en la eucaristía, el cuerpo de Cristo es mistificado, desencarnado y asume solo su funcionalidad: sacrificio, solidaridad, expiación, etc.

Pero no hay lugar para el cuerpo gozoso en la liturgia y en la teología. Porque el discurso del cuerpo no posee precisión (en el sentido de exactitud) sino precisión (como deseo), no merece crédito o debe ser relegado al mundo de las relaciones particulares. Se considera -los señores de la ciencia y de la religión- la palabra del cuerpo deshabitada de dignidad política y social porque se alimenta de deseos, de cuerpo en su día a día: hambre, sed, frío, excitación, nostalgia (¡ah! qué nostalgia...), dolor y fiebre.

Por eso el lugar de las conversaciones del mundo doméstico y de las relaciones “particulares” no participa de las conversaciones serías de definición de políticas y economías. Entonces... las mujeres, los niños, los enfermos, los locos y los enamorados con su cuerpo deben permanecer “en casa”, en el espacio reservado para las casas del cuerpo. El sexo debe ser prisionero de la cama, del cuarto y de las revistas especializadas en entender y manipular el tanto de pulsaciones y motivaciones que atraviesan a los hombres y mujeres. Pero no debe ser dicho. Mal dicho.

Pero quien está vivo sabe que una mirada puede “sacar pedazo”. No es verdad ni mentira. Es una mirada, una palabra llena de amor y de creatividad. Este “pedazo” puede ser anuncio de experiencias gozosas y libertadoras o puede estar pesado de dolor y opresión. No dejar hablar, no oír el cuerpo significa continuar marginando parte importante de la vida de las personas que invierten tiempo y cuidado en aprender a ser feliz con quien se ama.

De allí la necesidad de descubrir el hablar amoroso, juntamente con tantas otras palabras de lo cotidiano como expresión de resistencia, conciencia y placer, contemplación y relación.

El Cantar de los Cantares junto con otros textos de memoria de las relaciones cotidianas, reivindica para sí legitimidad y dignidad para que junto con discursos históricos, proféticos, leyes y oraciones sean llamadas “sagradas”.

Rescatar la experiencia de vida que sustenta el texto del Cantar, significa evidenciar la pertenencia que los textos sagrados tienen con la sacralidad

derramada en la vida y en el cuerpo. La Biblia, así, es memoria de los pobres, hombres y mujeres que experimentan a Dios mezclado en lo cotidiano.

Escribí este texto entre enero de 1991 y enero de 1993. Tiempo de amor y confusión.

Este texto es de Dirk. Todavía es una forma de siempre.

Nancy Cardoso Pereira
Rua do Sacramento 230
09735-970 Sao Bernardo do Campo/SP
Brasil

Bibliografía

- Cárdenas Pallares, José. *El cantar de los cantares y el amor humano*. Edicay. Quito, 1989.
- Eaton, M.A. & Carr, G.L. *Eclesiastés y Cantares - introdução e comentario*, Ed. Mundo Cristao, 1981.
- Gallazzi, Sandro & Gallazzi, Anna María Rizzante. Mulher: fé na vida. In: A palavra na Vida, n. 35/36. Centro de Estudos Bíblicos, Belo Horizonte, 1990.
- Ravasi, Gianfranco. *Cântico dos Cânticos*. Edições Paulinas. Sao Paulo, 1988.
- Tamez, Elsa. Un nuevo acercamiento al Cantar de los Cantares - Los juegos del erotismo del texto. Tesis presentada en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1985.

QOHELET

Resumen

Basándose en dos artículos de A. Wright la autora propone una nueva estructura numérica del Qohelet. A partir de la propuesta de Wright de dividir el texto en hebel (=37vv) se establecen como patrones numéricos el 7 y el 8 como unidades menores de cada hebel. En esta nueva subdivisión se logran determinar dos centros textuales (4,1-16 y 8,17-9,15). Esta nueva estructura y fundamentalmente los centros permiten hacer una relectura del Qohelet como un texto de resistencia donde se prioriza el compartir y se denuncia la opresión.

Abstract

Based in two A. Wright's articles, the autor proposes a new numerical structure of Qohelet's book. According her proposition in dividing the text in hebel (=37vv), she establishes the "seven", and the "eight" as little units of each hebel. This new subdivision determines two central texts (4, 1- 16 and 8, 17- 9, 15). According this new structure pointing the centres permits doing a new reading of the Qohelet's book as a text of resistance by which the share is in the first place and oppression is denounced.

Pocos libros han sido tan injustamente calificados de reaccionarios y machistas como el Qohelet. Frecuentemente tildado de escéptico o fatalista, muchos exegetas han cuestionado su unidad. Y no es casual que estas interpretaciones vayan de la mano: interpretar un libro en forma fragmentaria

tiene por resultado una visión parcial del texto. La crítica literaria que surgió a fines del siglo XIX pretendió explicar la falta de homogeneidad del Qohelet estableciendo que había sido escrito por varios redactores. Muchos autores afirmaron taxativamente que era imposible encontrar una coherencia textual. Es más, que postular una organización textual era forzar el texto. De ahí que muchos sugirieron que el Qohelet era una colección de sentencias, proverbios o aforismos.

Basándome en los aspectos exegéticos de mi tesis de licenciatura¹ formularé aquí mi propuesta de una organización textual coherente que me permitirá mostrar que el Qohelet es un texto de resistencia que denuncia la opresión y que, muy a pesar del oscuro pasaje de 7,24-8,1, de ningún modo puede ser calificado de misógino.

Dos artículos de Addison Wright² han sido mi punto de partida. En el primer artículo Wright propone una estructura del Qohelet basada en las fórmulas finales, en el segundo, analiza los patrones numéricos del libro. En este artículo Wright parte del hecho de que el texto está compuesto por 222vv que en 6,9 quedan divididos en dos partes iguales. A partir de esto Wright se plantea la posibilidad de que el libro siga un patrón numérico y busca en el texto una llave para este patrón y la encuentra en la palabra *hebel*, cuyo valor numérico es 37. En 1,2 *hebel* aparece tres veces en su forma singular y $3 \times 37 = 111$, es decir, la mitad del texto. En sus diversas formas la palabra *hebel* aparece 38 veces en el texto, pero teniendo en cuenta las dudas textuales que ofrecen los vv 5,6 y 9,9, (probablemente haya que excluir el segundo *hebel* de 9,9) las apariciones de la palabra se reducen a 37 que curiosamente concuerda con el valor numérico de la palabra. Wright interpreta esto como un indicio más de la preocupación del Qohelet por este concepto para construir, en base a él, un patrón que recorra todo el libro.

El siguiente problema que se plantea Wright es el de la adición del epílogo (12,9-14). Si restamos estos seis versículos tenemos que la primera parte está compuesta por 111vv y la segunda por 105, cuya suma es 216. En una concordancia absolutamente asombrosa el valor numérico de *dibrê* que aparece como la primera palabra del texto (1.1) es de 216. Además de esto, *dibrê* solo va a volver a aparecer tres veces en el epílogo del editor y siempre refiriéndose a la totalidad del libro es decir a los 216vv. Por otra parte, si tenemos en cuenta que en 12,9 y en 12,12 aparece la palabra *we yoler* y que el valor numérico de la *waw* es de 6, esto puede ser interpretado como un

¹ *Eclesiastés o Qohelet y una propuesta de hermenéutica para la ciudad a partir del rock nacional*. ISEDET. Buenos Aires, 1991. 200 pp.

² Wright, Addison G. "The Riddle of the Sphinx: The Structure of the Book of Qohelet". CBQ 30: 3 (1968) 313-334; "The Riddle of the Sphinx Revisited: Numerical Patterns in the Book of Qohelet", CBQ 42 (1980) 38-51.

anuncio de la adición de los seis últimos versículos del libro por parte del editor. Por otra parte, la raíz *ylr*, de la cual deriva *we yoter* significa “resto”, lo cual también podría estar indicando la adición del editor.

Wright continúa señalando que si uno descuenta el primer capítulo (1,1-18) y el poema final (11,7-12,8) quedan 186vv que vendrían a ser el cuerpo del libro. Si volvemos a tomar como la mitad del libro 6,9 tenemos que en la primera parte quedan 93vv y en la segunda 93vv (primera parte: 2,1-6,9; segunda parte: 6,10-11,6).

En 1,2 aparece cinco veces la palabra *hebel*, en singular y en plural, cuya sumatoria de valores numéricos es de 185 ($37 \times 5 = 185$). Esto sería la base para el número 186, la diferencia de un versículo sería en principio irrelevante, ya que el autor lo sacrifica en función de obtener dos partes iguales. Si se hace el cálculo en *hebel* tendríamos que el cuerpo del libro tiene 5 *hebel* y cada una de sus partes 2 y $1/2$ *hebel*. Como $37 \div 2 = 18,5$, $1/2$ *hebel* sería 19vv. El cálculo de cada medio *hebel* como 19 sería el cambio de 185 por 186.

La estructura planteada por Qohelet sería la siguiente: para el total del libro $216vv = \textit{dibrê}$; para el cuerpo del libro $186vv = 5 \textit{ hebel}$ ($93 + 93 = 2 \times 1/2 + 2 \times 1/2 \textit{ hebel}$).

Los 111vv de la primera parte (1,1-6,9) estarían compuestos por 3 *hebel* del siguiente modo: [$2 \times 1/2 \textit{ hebel} = 93vv$ (cuerpo del libro)] + [$1/2 \textit{ hebel} = 18vv$ (1,1-18)].

En principio, sin la adición de los últimos 6vv la estructura sería asimétrica, ya que la primera parte consta de 111vv y la segunda de 105. El editor habría reconocido el patrón numérico y habría optado por la simetría del libro: $111 + 111 = 222vv = 6 \textit{ hebel}$.

Vale la pena destacar que Wright, esgrimiendo dos tipos de argumentos diversos en sus dos artículos, obtiene la misma estructura.

Reparte con siete y con ocho.

El segundo artículo de Wright demuestra que el libro tiene sobreimpreso por los menos tres juegos numéricos del Qohelet y tal vez un cuarto del editor. ¿Es posible suponer que el texto albergue más juegos numéricos? La evidente pasión del Qohelet por la belleza formal deja abierta esta posibilidad.

Por un lado supuse que el cuerpo del libro podría llegar a reflejar algún tipo de estructura vinculada a los cinco *hebel*, por otro lado no encontraba una explicación ante la pregunta de por qué la poesía de 3,1-8 -que es claramente una unidad independiente de lo que le precede y de lo que le sigue- tiene exactamente una extensión de ocho versículos cuando por su estructura y su tema podría tener cualquier otra extensión: más breve o más larga.

Tomando como punto de partida estos dos planteos descubrí que el texto era susceptible de ser dividido en unidades de siete y ocho versículos y que

cada una de estas unidades era una unidad de sentido. La cual no significaba -como veremos más adelante- que cada una de estas secciones no tenga relación con las que le siguen, por el contrario, hacen más evidente el enlazamiento temático del libro.

La llave del problema que me había planteado la descubrí en el curioso consejo que imparte Q en 11,2: “Reparte con siete, y también con ocho, que no sabes que mal puede venir sobre la tierra”. Se trata de un proverbio numérico que responde claramente al esquema $n+1$. En nuestro caso particular se trataría de $7 + 1$ (7 y 8). Esta combinación de siete y ocho solamente aparece en la Biblia dos veces: aquí y en Mi 5,4 (en un contexto positivo de promesa mesiánica). El valor simbólico del siete en relación a la semana sería una posible explicación de su uso en el Qohelet.

A continuación ofrezco mi propuesta de estructura numérica que debe ser entendida como un nuevo aporte basado en los lineamientos fundamentales planteados por Wright en sus artículos sobre la estructura numérica del Qohelet.

	1,1-18	
a	2,1-3	(3)
b	2,4-11	(8)
c	2,12-19	(8)
1A	2,20-26	(7)
2A	3,1-8	(8)
3A	3,9-15	(7)
4A	3,16-22	(7)
5A	4,1-8	(8)
5A'	4,9-16	(8)
4A'	4,17-5,6	(7)
3A'	5,7-13	(7)
2A'	5,14-6,2	(8)
1A'	6,3-9	(7)

a'	6,10-12	(3)	}
b'	7,1-8	(8)	
c'	7,9-16	(8)	
1B	7,17-23	(7)	}
2B	7,24-8,1	(7)	
3B	8,2-9	(8)	
4B	8,10-16	(7)	
5B	8,17-9,7	(8)	
5B'	9,8-15	(8)	
4B'	9,16-10,4	(7)	
3B'	10,5-12	(8)	
2B'	10,13-19	(7)	
1B'	10,20-11,6	(7)	
	11,7-12,8		

De este modo se explican recíprocamente el versículo 11,2 y la estructura. Es decir, lo que considero que es una clave de lectura para la globalidad del texto (11,2) halla su explicación en el texto mismo. Si se quiere, es un modo muy hermoso de expresar la parte por el todo y viceversa: expresar el todo por la parte.

En primer lugar se puede establecer que probablemente al Qohelet le interesaba obtener una estructura simétrica. En segundo lugar que las secuencias de sietes y de ochos se encuentran determinadas por algunas secciones que impiden realizar los cortes de otro modo. Así en el grupo “A” el poema sobre el tiempo (3, 1-8) determina no solo la extensión de su sección “prima” correspondiente, sino que también impide que la sección que le antecede tenga ocho versículos. Del mismo modo, en el grupo “B” 8,2-9 determina la sección que le antecede y esta perícopa no admite otro tipo de corte por una cuestión de coherencia textual. Asimismo, se puede afirmar que el Qohelet tuvo un interés particular en agrupar al final y al comienzo de los subgrupos A y A’ y B y B’ respectivamente perícopas compuestas por ocho versículos. De esta manera quedan determinados dos centros con un total de 16 versículos cada uno (5A, 5A’; 5B, 5B’). Si tomamos este total (16) y sumamos los factores que componen ellos obtenemos nuevamente el número siete (1 + 6 = 7). Estos son los argumentos básicos que determinan la estructura.

La estructura simétrica del cuerpo del texto produce dos centros que muestran la intención del Qohelet por resaltar determinadas ideas y determinados conceptos. En primer lugar salta a la vista que los dos únicos pasajes en todo el libro que habrían del compartir quedan incluidos en estos centros. Aun sin analizar más de cerca la forma como han quedado organizadas estas ideas, el solo hecho de encontrarse en los centros del texto es bastante notable. Ambos centros incluyen también los dos únicos relatos que podrían ser una alusión directa a sucesos históricos de la época de redacción del texto, aunque lamentablemente no disponemos de elementos como para demostrar esto. Pero de todos modos se trata de los únicos relatos con estas características, por lo menos en la medida en que están escritos en tercera persona del singular y en los que se narra algo como un acontecimiento histórico, ya sean estos ficticios o reales. Pero veamos más de cerca estos centros.

1	<p>4,1... vi el llanto de los oprimidos sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los vengue.</p> <p>4,2 [por esta razón] Felicité a los muertos... más que a los vivos que aún viven.</p> <p>4,3 Más feliz aún que entrambos es aquel que aún no ha existido, que no ha visto la iniquidad que se comete bajo el sol.</p> <p>4,4... todo afán y todo éxito en una obra excitan la envidia del uno contra el otro...</p>
opresión	

2	<p>4,5 El necio se cruza de manos, y devora su carne.</p> <p>4,6 M´ss vale llenar un puñado con reposo que dos puñados con fatiga...</p> <p>4,7 Volví a considerar otra vanidad bajo el sol;</p>
egoísmo	
centro-eje de oposición	<p>4,8...un hombre solo, sin sucesor... sin límite a su fatiga.... ¿para quién me fatigo...? ...(amal).</p> <p>4,9 Más valen dos que uno solo, pues obtienen mayor ganancia... (amal).</p>
compartir	<p>4,10 Pues si cayeren, el uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo que cae!...</p> <p>4,11 Si dos se acuestan, tienen calor; pero él solo ¿cómo se calentará?</p> <p>4,12 Si atacan a uno, los dos harán frente. La cuerda de tres hijos no es fácil de romper.</p>

3	<p>4,13 Más vale mozo pobre y sabio que rey viejo y necio, que no sabe ya consultar.</p> <p>4,14 Pues de prisión salió quien llegó a reinar, aunque pobre en sus dominios naciera.</p> <p>4,15 Veo a todos los vivientes que caminan bajo el sol, ponerse junto al mozo...</p> <p>4,16 Era sin fin la multitud a cuyo frente estaba; tampoco la posteridad se contentara de él...</p>
(relato)	
opresión	

1

Ausencia
de justicia

8,17 ...el ser humano no puede descubrir (limso) todas las obras de Dios, ...el hombre... Nada descubre (yimsa), y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrirlo (limso).
 9,1 ...los justos y los sabios... están en manos de Dios...
 9,2 ...que haya un destino común para todos, para el justo y para el malvado...

2

centro

9,3 Eso es lo peor de todo... que haya un destino común para todos... y así el corazón de los humanos está lleno de maldad (ra - ra).
 9,4 Pues mientras uno sigue unido a todos los vivientes hay algo seguro, pues vale más perro vivo que león muerto.
 9,5 Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada... (mot).
 9,6 [los muertos]... no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol. (heleq).
 9,7 Anda, come con alegría tu pan y bebe... que Dios está ya contento con tus obras.
 9,8 En toda sazón sean tus ropas blancas y no falte unguento sobre tu cabeza.
 9,9 Vive la vida con la mujer que amas... ya que tal es tu parte en la vida... (heleq).
 9,10 Cualquiera cosa que esté a tu alcance el hacerla, hazla según tus fuerzas porque no existirá obra ni... en el seol a donde te encaminas. (seol).
 9,11 ...no siempre es de los ligeros el correr... pues a todos les llega algún mal momento.
 9,12 ...el hombre ignora su momento: como peces apresados en la red... así son tratados los humanos por el infortunio (ra - ra).

3

(relato)
ausencia de
justicia

9,13 También he visto...

9,14 Una ciudad chiquita... Llega un gran rey y le pone un cerco...

9,15 Encontrábase (umasa) allí un hombre pobre y sabio. El pudo haber librado la ciudad gracias a su sabiduría, ¡pero nadie paró mientes en aquel pobre!

Un análisis pormenorizado de los centros -tal como lo hecho en mi tesis de licenciatura- excede las posibilidades de este trabajo. Asimismo, no es posible detallar aquí la organización global del libro. Sin embargo, quisiera remitir a/a lector/a a las introducciones a, b, c y a', b' y c' del libro, donde se vio confirmada la estructura al descubrir el paralelismo entre las introducciones. Véase la simetría en la disposición de las preguntas en los segmentos de tres versículos (a-a') Y los segundos segmentos de ocho versículos (c-c') y las relaciones temáticas entre los dos grupos centrales de ocho versículos (b-b'). Como se puede ver en los análisis estructurales de los centros, las dos casos responden a una organización muy similar en la medida en que el texto aparece dividido en tres partes. No es que respondan a la, para nosotros típica forma de introducción-desarrollo-desenlace, sino que por el contrario, se hace muy evidente el modo de pensamiento semítico, ya que -como lo hemos marcado en los esquemas- hay una correlación de sentido entre los versículos iniciales y los relatos, lo que genera la impresión de un pensamiento circular. Por más que las estructuras de ambos centros no sean exactamente paralelas es evidente que responden a una misma intención. Si en el primer caso tenemos un "centro-eje de oposición" y en el segundo una clara estructura concéntrica con un centro formado por los versículos 9,7 y 9,8 esto no significa que el autor no haya perseguido la misma intención en los dos casos, ya que es visible que tanto en 4,1-16 como en 8,17-9,15 el centro de la perícopa nos transmite en el primer caso que el mejor de afrontar la vida es el compartir, en oposición a la avaricia y al egoísmo, y en el segundo caso que el mejor modo de afrontar la vida en vista al destino común del hombre, la muerte, es el compartir la vida con la mujer que se ama y gozar de la vida. Es decir, en ambos casos la idea que se desea resaltar es el compartir. En el primer caso la motivación para proponer esta "solución" es una situación -probablemente histórica- de injusticia y opresión. En el segundo caso la motivación que aparece en primera plana es la incapacidad del hombre para descubrir "las

obras de Dios”. Sin embargo, en este sentido es fundamental el cierre de 9,2 porque allí el Qohelet hace evidente su verdadera preocupación: que el destino de los hombres sea el mismo para todos. Qohelet no ve la posibilidad de que se haga justicia. Nótese además que se establece una vinculación entre 8,17-9,2 y 9,13-15, el verba *ms'* aparece tres veces en 8,17 y una vez en 9,15, es decir, al principio y al final de la perícopa. De ahí que hemos calificado a estos primeros versículos como ” Ausencia de justicia”. En otros términos: lo que queremos destacar aquí es que la preocupación de fondo del Qohelet es la misma en los dos casos, ya que al descartar en 8,17-9,2 la posibilidad de que haya un estado de justicia trascendente y que de hecho da por sentado que no hay una justicia terrena se evidencia que la preocupación principal del Qohelet es que en su contexto hay una situación concreta de injusticia y opresión.

Una lectura detallada de todo el libro permite descubrir numerosas críticas al sistema y una denuncia de la opresión (por ejemplo: 5,7-8; 7,15; 8,9; 10,20; etc.). El libro en sí es una continua crítica a la riqueza y al enriquecimiento, de ahí la sensación negativa que da el libro. Precisamente por esta razón abundan las interpretaciones del Qohelet como un libro pesimista.

La identificación de los centros necesariamente aporta una perspectiva distinta del pensamiento del Qohelet, donde, a mi modo de ver, el Qohelet pone en evidencia su propia opción de vida y su modo de resistencia al sistema imperante.

Qohelet no rescata nada positivo del momento histórico que le toca vivir. Y sin embargo aquellos aspectos positivos que expresa (en los centros) son aspectos de lo cotidiano: el compañerismo, alegrarse o compartir la vida con la pareja. El hecho de que el autor del Eclesiastés formule claramente que lo positivo de la vida se encuentra en lo cotidiano (el compartir, el disfrutar del alimento, vivir la vida con la mujer que se ama) me parece doblemente valioso en un contexto patriarcal. Pensemos cuantos hombres dirían hay en nuestras sociedades “igualitarias” que su máxima aspiración es compartir con alguien su vida y comer y beber con alegría. Antes bien, se mencionan como metas el triunfo profesional y el ganar la mayor cantidad de dinero posible. En todo caso y en un segundo término se menciona al paso la importancia de tener una pareja.

Históricamente se consideró que el hogar era el espacio de su misión y de reclusión de la mujer con un rol limitado a las tareas del hogar, sin mayor trascendencia social. Vimos en los análisis de los centros como el Qohelet juega con la oposición de valores. Me parece que en el caso de la mujer sucede lo mismo. Al decir el Qohelet que lo más valioso es comer y beber y vivir la vida con la mujer que se ama, está invirtiendo esa apreciación negativa de la

mujer como un ser cuyas funciones se restringen a servir al hombre y a hacerse cargo de la educación de los niños: Lamentablemente no sabemos si el pasaje de 4,9-12 que habla del compañerismo se refiere a la amistad (como opina la mayoría de los exegetas) o si alude a la pareja. Pero considerando la perícopa 8,17-9,15 esta segunda posibilidad sería factible. La apreciación negativa de la riqueza y del enriquecimiento está en oposición a los centros. A lo largo de todo el libro Qohelet critica el egoísmo, el individualismo y la riqueza desmedida. Si partimos del hecho de que el Qohelet fue escrito durante el período de dominación griega (en mi tesis me inclino por una datación en el período Ptolomeo), podemos hablar de una época de florecimiento económico, pero desde ya, con el consecuente costo social (p. ej. 4,1; 5,7-8; 5,9). Aquellos israelitas que colaboraban con el sistema impuesto por los griegos, p. ej. siendo recaudadores de impuestos (Véase Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, XII, cap. 4) obviamente se enriquecían haciéndose cómplices del sistema opresor griego. El Qohelet se opone, como ya lo expuse más arriba, al enriquecimiento y también se opone a la dominación griega. El Qohelet es un texto de resistencia.

Al subrayar el Qohelet el compañerismo, el comer y el beber y vivir la vida con la mujer que se ama, ubicando estos contenidos en los centros del libro, implícitamente está diciendo que estas instancias de la vida cotidiana son los verdaderos enclaves de resistencia frente al sistema.

Irene Stephanus
Caracas 1080,8° C
1406 Buenos Aires
Argentina

LA MUJER EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

“Así como la historia de la conquista de América lo hemos tenido que conocer a través de la pluma de los conquistadores, toda la historia referida a las mujeres lo hemos tenido que conocer por la pluma y por la vara de los varones”.

Julieta Kirkwood

“Develemos nuestra historia”

Resumen

El artículo analiza algunos textos narrativos claves de los evangelios -con un especial énfasis en Marcos- que hablan acerca de la presencia e importancia de las mujeres en el movimiento de Jesús y aportan a la revisión y reconstrucción de nuestra historia como “discipulado de iguales”. Además, se incluye el análisis de algunos textos discursivos acerca del matrimonio, la familia y el poder que trascienden las estructuras patriarcales.

Abstract

The article analyzes narrative texts that show the presence and the importance of women in the Jesus movement and contribute in this way to a reconstruction of our history as a “discipleship of equals”. The enfases is put in the Gospel of Mark. The article analyzes also some discursive texts that reject the patriarchal structures of family, marriage and power as opposed to the life in the Kingdom of God.

I. Introducción: Lectura feminista de la Biblia

La experiencia de numerosas mujeres de este continente es la de luchar diariamente por la sobrevivencia de sus familias, de organizarse, de construir relaciones solidarias y de defender la vida; somos la mayoría activa en las iglesias y las organizaciones sociales, pero no participamos de la misma

manera del poder o de las decisiones. El despertar y tomar conciencia de esta realidad de opresión -no sólo por ser pobres, sino por ser mujeres pobres incide no solamente en nuestras prácticas actuales, sino nos hace también preguntar por nuestra historia, por las mujeres silenciadas al igual que nosotras, también en las tradiciones que proclaman la liberación, la justicia y la igualdad.

Iniciamos esta búsqueda a partir de la necesidad de tener historia, de recuperar nuestra memoria perdida, para poder hacer justicia y construir nuestra identidad:

“...recuperar la historia del Cristianismo primitivo como pasado propio de la mujer e insistir en que la historia de la mujer es parte integrante de la historiografía del Cristianismo primitivo implica ir a la búsqueda de las raíces, de los puntos comunes con nuestras antepasadas e ir buscando también de los recuerdos de sus sufrimientos, de sus luchas y de sus influencias en tanto que mujeres.”¹

Pero también hay una perspectiva hacia adelante: necesitamos integral la visión y la historia de la mitad de la humanidad en la construcción de un mundo y de una iglesia de relaciones de amor, respeto y justicia.

Este artículo se inscribe dentro de la búsqueda de la “reconstrucción de los orígenes cristianos como discipulado de iguales” (E. Schüssler Fiorenza). Quiere entonces, en base a los pocos trabajos realizados por los exegetas, examinar que nos revelan los evangelios sinópticos sobre el rol de las mujeres en el movimiento de Jesús y en las primeras comunidades cristianas.

Escribir sobre las mujeres en los evangelios sinópticos hace necesario algunas consideraciones preliminares:

1. En la búsqueda de las mujeres por sus huellas en la historia de la fe, los evangelios han sido los textos a los cuales se ha recurrido con mayor frecuencia. “Jesús y las mujeres” es el título de más de un tratado pastoral sobre el tema y el contenido enfatiza muchas veces el hecho que “Jesús dignificó a la mujer”, él liberó a la mujer y la sacó de la discriminación a la cual estaba sujeta en el mundo judío. Se contrasta “La mujer palestina en el tiempo de Jesús” con “La ruptura de Jesús”, comparación que hace relucir una actitud (¿cristiana?) favorable a las mujeres sobre un fondo negro y misógino del rabinismo judío, sin tener en cuenta la tradición patriarcalizante en cuanto a la mujer que ya se inicia en los mismos escritos del Nuevo Testamento (I Tim 2,9-15 y otros). Para evitar el antisemitismo en nuestra lectura es preciso entender a Jesús y su movimiento como un movimiento de reforma dentro del judaísmo:

¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza: En Memoria de Ella, Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes cristianos, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1989, p.23.

“...Jesús pertenece antes que todo a la historia judía. De manera semejante, los primeros seguidores del movimiento de Jesús y del movimiento misionero cristiano fueron mujeres judías y también hombres judíos. La teología feminista cristiana, sólo puede recuperar los orígenes cristianos del discípulo de iguales, si se comprende que las raíces cristianas son judías.”²

En este sentido va a ser necesario analizar el movimiento de Jesús en continuidad y ruptura con las tradiciones judías de su tiempo, tratar de describir cuál era el ambiente que existía en relación a la mujer y su participación.

2. Los exegetas llaman la atención sobre algunos cuidados básicos para analizar los textos intra o extrabíblicos sobre la mujer: la Biblia es un libro proveniente de una cultura patriarcal, escrita, traducida e interpretada durante siglos por hombres.

Por eso, los textos dicen muchas veces más sobre lo que sus autores piensan acerca de lo que deben hacer o cómo deben ser las mujeres, que sobre cómo fue la realidad cotidiana de las mujeres en este tiempo. Esto vale tanto para las epístolas del Nuevo Testamento donde la orden de Pablo que las mujeres callen en la iglesia (I Cor 14, 33s) parecería reflejar más un deseo que una realidad en una comunidad donde las mujeres no solamente oraban públicamente (I Cor 11,5), sino que también ejercían un liderazgo importante (Rom 16 y otros); como para los textos de los rabinos que se citan normalmente para ilustrar la situación de la mujer judía en el tiempo de Jesús³ o para los textos de escritores romanos acerca de las mujeres⁴. De allí la importancia de no confundir la literatura prescriptiva con la literatura descriptiva, el mandamiento con la descripción de la vida cotidiana.

En sus estudios hermenéuticos, Elisabeth Schüssler Fiorenza afirma que leer la Biblia desde nuestras experiencias de mujeres nos lleva a buscar un marco de interpretación diferente a la interpretación androcéntrica, Esta interpretación feminista quiere hacer aparecer toda la experiencia humana (de hombres y mujeres), por eso cuestiona y destapa el patriarcado y busca la transformación de la iglesia y de la sociedad.

“Una teología crítica feminista de la liberación quiere capacitar a las mujeres, para que puedan entender teológicamente el pecado estructural del sexismo patriarcal y rechazar -en un acto de conversión feminista- la incor-

² Schüssler Fiorenza: En Memoria de Ella, p. 147; ver también las consideraciones de Bernadette Brooten: Frühchristliche Frauen und ihn kultureller Kontext, Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, en Einwürfe 2, München, Kaiser 1985, pp. 62 a 93.

³ Brooten señala “que las autoridades rabínicas, es decir, los maestros cuyas palabras se reproducen en la Mishna, al principio fueron solamente un grupo pequeño de varones. Cuya manera de entender el judaísmo fue aceptada solamente poco a poco en los siglos siguientes. ... Sus palabras reflejan entonces no una realidad, sino su visión de la realidad y deben ser investigadas en el contexto de esta visión de realidad”. Ibid. p. 75.

⁴ Luise Schottroff: Frauen in der Nachtoge Jesu in nou testamentlicher Zeit, en: Traditionen der Befreiung 2, Frauen in der Bibel, München, Kaiserverlag 1980, pp. 91-133, esp. p. 92s.

poración espiritual de este sexismo, con el fin de llegar a “ser Iglesia de mujeres”⁵.

En este sentido la interpretación crítica feminista de la Biblia parte de las experiencias de las mujeres en las luchas por la liberación del sexismo, del racismo y de la pobreza y hace la pregunta a todos los textos de la Biblia: ¿en qué medida aportan a la opresión o a la liberación de la mujer?

Al mirar la Biblia de esta manera somos más libres y críticas frente a las Escrituras; éstas ya no son algo normativo sin posibilidad de criticar, sino sobre todo una fuente inspiradora, formadora y motivadora de nuestra vida y nuestra fe. Y la revelación sigue, no terminó con los textos bíblicos.

De allí se propone un modelo feminista de interpretación bíblica que se cristaliza en cuatro elementos: la sospecha que nos hace buscar por detrás de las palabras y el lenguaje androcéntrico la realidad y la presencia de las mujeres; por ejemplo, está claro que la Biblia cuando habla de “los hermanos” incluye a “las hermanas”, cuando habla de “los discípulos” incluye a “las discípulas”, cuando dice “el hombre” en términos genéricos incluye a la mujer, etc.; nosotras debemos en nuestra lectura nombrar y hacer visibles a las mujeres; el anuncio que nos ayuda a descubrir el significado teológico y la fuerza del evangelio para la comunidad de los/as creyentes hoy; la memoria que busca reconstruir desde una perspectiva crítica y feminista la historia bíblica; hay entonces un doble movimiento: por un lado la recuperación de la memoria del sufrimiento y de la exclusión de las mujeres; ella posibilita la solidaridad universal entre las mujeres del pasado, del presente y del futuro. Por otro lado descubrimos, al reconstruir los orígenes cristianos, el discipulado de los iguales, que allí está también nuestra historia, nuestra herencia como movimiento feminista; y finalmente la actualización creativa que da cuenta de que la revelación que encontramos en los textos bíblicos continúa también hoy, y este paso (de la actualización) nos permite a través de la recreación, del contar desde otro punto de vista, del rito, a través de la danza y el canto de las letanías y los recuerdos, los duelos y celebraciones, sentimos parte de esta historia bíblica.

Es un proceso que parte desde la crítica de las estructuras patriarcales y busca ser “la levadura, con la que trabaja la gran panadera Dios, para transformar la religión bíblica patriarcal, para que la historia bíblica pueda ser realmente una fuente y una fuerza para todas las personas que buscan una visión que las fortalezca en su lucha por la liberación de la opresión patriarcal”⁶.

⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza: Brot statt Steine, Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Ed, Exodius Freiburg, 1988. p. 38-39.

⁶ Ibid., p. 58.

II. Mujeres en los Evangelios Sinópticos

El anuncio del Reino de Dios hecho por Jesús se enmarca dentro de las esperanzas de todos los grupos judíos de su tiempo. Pero mientras para los otros grupos el Reino era esperado para el futuro y destinado a los santos y elegido de Israel, el movimiento de Jesús anunciaba el Reino como una realidad ya presente (Lc 17,21). Sus destinatarios/as son los/as pobres, las/os enfermas/os, los publicanos, las prostitutas y los/as pecadores/as. La característica principal del Reino es la “igualdad y la solidaridad desde abajo”⁷.

Para ilustrar eso Jesús habla en parábolas que incluyen también imágenes femeninas: al lado de la parábola de la oveja perdida (Lc 15,4-7) encontramos la parábola de la mujer que busca la moneda perdida y celebra con sus vecinas cuando la encuentra (Lc 15,8-10). El crecimiento del Reino se compara con una semilla (Mc 4,30-32 par) al igual que con la acción de una mujer que mezcla la levadura con la harina (Mt 13,33 Q).

Las mujeres aparecen en los evangelios como discípulas de Jesús en lugares privilegiados. En el evangelio de Marcos, por ejemplo, las podemos encontrar a lo largo del camino de Jesús de Galilea a Jerusalén en lugares significativos, a pesar de que aparecen todas sin nombre (¿eso significa algo para nosotras?).

En los siguientes párrafos analizaré algunos textos de los evangelios, partiendo principalmente del evangelio de Marcos como la fuente más antigua, sin dejar de hacer alguna alusión a Lucas, que tiene un interés definido para enfocar a las mujeres en la historia del movimiento de Jesús, y a Mateo, que también presenta características propias.

1. La curación de la suegra de Simón

Cuando Jesús recién inicia su ministerio en Galilea (Mc 1,14.15) y llama a sus primeros discípulos (Mc 1,16-20), predica y sana a un endemoniado (1,17-27) y se dirige a la casa de Simón cuya suegra estaba en cama con fiebre. Al escuchar que ella estaba enferma, Jesús “se acercó, y tomándola de la mano la levantó” (1,31a); la fiebre la dejó y ella “les servía” (1,31c). La reacción de esta mujer a la sanción no es asombro o temor como en otros relatos, sino servicio; el significado de la palabra usada por Marcos “diakoneo” no se limitó al servicio de la mesa, sino es una palabra que Marcos usa para designar el servicio que caracteriza a las personas que siguen a Jesús⁸.

Se piensa, además, que Marcos al enfatizar la casa de esta mujer y su

⁷ Schüssler Fiorenza, memoria, p.178.

⁸ El imperfecto del verbo indica también que se trata de una actividad continuada; el uso de “servir” junto con “seguir”(akoluteo) en Mc 15,41 hace pensar que esto es una caracterización del discipulado; ver Monika Fander: Die Stellung der Frau im Markusevangelium, Altenberge, Orosverlag, 1992 (3), p. 28.

servicio, quiere resaltar su importancia para la comunidad de Cafarnaúm que se podía haber constituido alrededor de la casa de esta mujer sin nombre⁹.

2. La curación de la mujer con flujo de sangre y la resurrección de la hija de Jairo

El relato de la curación de la mujer con flujo de sangre (Mc 5,25-34) par es una importante demostración de lo que significa la venida del Reino para los pobres y las empobrecidas por enfermedad y muerte. La mujer no solamente se había empobrecido, gastando todos sus bienes en busca de sanación donde “muchos médicos”, sino enfrentaba una marginación y un aislamiento extremos a causa de su enfermedad. Según las leyes establecidas en Lev 15,25-30 y Lev 18,19 la mujer del evangelio se encontraba en un estado permanente de impureza desde hace ya doce años; todo lo que ella tocara con su cuerpo quedaba impuro y podía hacer impura también a la persona que tuviera contacto con este objeto, ni pensar que la tocaran a ella, doce años sin abrazo ni beso, una soledad absoluta.

Pero la mujer se pone en camino, busca a Jesús y le toca; al instante queda sanada. Jesús al darse cuenta de la fuerza que había salido de él, preguntó quién le había tocado. Cuando ella le cuenta todo, su respuesta es: “Hija, tu fe te ha sanado” (Mc 5,34). Aquí se rompe con las leyes de la impureza, se invierte el orden que lleva a la marginación y la muerte social: Jesús no queda impuro, sino la mujer sana, además, llama la atención que ella fue la parte activa en el relato, tomó la iniciativa, y Jesús la incentivó a hablar públicamente sobre lo ocurrido: Con eso queda de manifiesto que “La comunidad cristiana ya no está obligada a pensar en categorías de impureza. Seguimiento significa la integración de las personas social mente desarraigadas a la comunidad de los/as seguidores/as que, no obstante, se pone como grupo fuera de las normas religiosas y sociales de su entorno”¹⁰.

La resurrección de la hija de Jairo que a los doce años está a punto de morir, está por varios motivos vinculado a este relato; por el número doce que aparece en ambas historias, y también por el motivo de la impureza: Jesús, al tocar a la niña muerta otra vez se demuestra que en el movimiento de Jesús se rompe con esa norma.

Además, al contar los dos relatos juntos se muestra cuán grande es el poder de la muerte, ella incluye las estructuras que matan a las personas al excluirlas de relaciones sociales y participación religiosa y social. Y esta muerte era más sentida por las mujeres.

En este sentido Jesús demuestra en un acto profético que el Reino de Dios

⁹ Fander, p. 31.

¹⁰ Fander, p. 55.

significa vida plena, y que la fe y la santidad no están en contradicción con las funciones biológicas de la sexualidad femenina.

“La tradición de Jesús se opone a los tabúes según los cuales las fuerzas de la fertilidad y sangre deben ser reprimidas. La impureza de la mujer deja de ser un tema”¹¹.

“La joven que tiene su primera menstruación, al igual que la mujer mayor que experimenta la menstruación de una manera patológica, recibe una “vida nueva”. La fuerza generadora de vida de la mujer manifestada en el “flujo de sangre” no es ni “mala” ni interrumpida por la muerte, sino “restaurada” para que las mujeres puedan “ir y vivir en shalom” en la felicidad escatológica de Dios”¹².

3. La curación de una mujer encorvada

Según algunos estudios¹³ el relato de Lc 13,10-17 representa la tradición más antigua sobre las curaciones el día sábado.

En este texto, Lucas demuestra que Jesús no rompió con las leyes judías sino trató de devolverles su sentido más profundo:

La mujer que encontró en la sinagoga había estado encorvada desde hacía 18 años cuando Jesús la sanó. Frente al jefe de la sinagoga que le reprocha esta curación como un acto de trabajo -prohibido durante el sábado- Jesús contesta:

“¡Hipócritas! ¿No desatáis del pesebre todos vosotros en sábado a vuestro buey o vuestro asno para llevarlos a abrevar? Y a ésta que es hija de Abraham, a la que ató Satanás hace ya dieciocho años, ¿no estaba bien desatarla de esta ligadura en día de sábado?” (Lc 13,15-17).

En la misma tradición que dice que “el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,28) se ubica este relato. Jesús no discute la legitimidad de trabajar o sanar el día sábado, sino trata de rescatar el sentido profundo de este día que después del exilio era para Israel el símbolo ritual de su elección como pueblo santo; las personas que guardan el sábado expresan así que son pueblo de Yavé. Frente a las reglas estériles de no trabajar este día. Jesús posibilita con la sanación de esta mujer, que ella se incorpore y participe de lo que es el sentido profundo de este día: la alabanza de Dios, creador del Mundo y liberador de su pueblo. Cuando Jesús la sana, ella se endereza y glorifica a Dios. Así queda restaurado el verdadero sentido de este día, Jesús libera del poder de Satanás y restaura la buena creación.

Lo hace con una mujer, mujer anónima, mujer pasiva. inmóvil, símbolo de

¹¹ Fander. p. 198/99.

¹² Schüssler Fiorenza: Memoria, p. 169/170.

¹³ Schüssler Fiorenza: Memoria, p. 170ss.

las ataduras de Satanás, del peso de la marginación que lleva sobre la espalda; de no poder enderezarse, mirar y mostrarse como era.

4. La mujer sirofenicia

Si hasta este momento nos encontramos con mujeres judías. el relato de la mujer sirofenicia (Mc 7 .24-39) introduce el tema de los paganos. de la misión a no-israelitas. Aquí se toca el importante tema para el movimiento de Jesús y las primeras comunidades, si Jesús vino para los judíos o también para los paganos. El texto reitera el carácter pagano de la mujer “pagana, sirofenicia de nacimiento” (7,36) que pide a Jesús que sane a su hija poseída de un espíritu. Jesús se niega porque había que esperar “que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos. y echárselos a los perritos” (7,27); ella le contesta: “Si. Señor, que también los perritos comen debajo de la mesa migajas de los niños” (7.28).

Este argumento llega. Jesús cambia de opinión y le concede la sanación de su hija “Por tu palabra, vete; el demonio ha salido de tu hija”. (7,29)

Este relato muestra tres características muy particulares que lo hacen de vital importancia: este texto es la única controversia donde una persona “le gana” a Jesús, y es una mujer, ¡una mujer pagana! Este texto muy antiguo de la tradición premarcana- es el único que lleva una confesión al Jesús como el Señor, *kyrie*¹⁴; y en tercer lugar es la única curación en todos los evangelios donde la argumentación brillante la “palabra” de la mujer es la razón por la cual Jesús sana, normalmente es “la fe” que lleva a la sanación.

Esta palabra de la mujer muestra que, la abundancia en la mesa del Reino es tan grande que alcanza para todas las personas, judíos y paganos; y pueden comer al mismo tiempo.

Otro relato que relaciona la misión a los paganos con una mujer es Juan 4 donde Jesús conversa con la mujer samaritana y ella reconoce en él al Mesías. Parecería entonces que las mujeres tenían un importante papel en la extensión del ministerio hacia los/as no-israelitas.

“Este desarrollo histórico fue de gran importancia para los orígenes del Cristianismo. Las mujeres que habían experimentado la bondad y la misericordia del Dios de Jesús fueron las primeras en extender el movimiento de Jesús en Galilea y en desarrollar, a partir de las tradiciones jesuánicas. un argumento teológico según el cual los paganos deberían tener acceso al poder del Dios de Jesús y pudieran compartir la superabundancia del banquete mesiánico”¹⁵.

¹⁴ Fander, p.79.

¹⁵ Schüssler Fiorenza. Memoria, p. 186.

5. *Una mujer unge a Jesús*

El texto de Mc 14.3-9 inicia el relato de la pasión de Jesús con el acto significativo de una mujer desconocida. Ella entra a la casa de Simón con un frasco de perfume muy caro, lo quiebra y lo derrama sobre la cabeza de Jesús. Frente a la protesta de los discípulos que lo encuentran un derroche, un dinero que mejor se hubiese dado para los pobres. Jesús responde:

“Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura” (14,8).

La unción que se relata en este texto tiene relación tanto con las unciones de los reyes por los profetas que les hacen “ungidos de Yavé”, es decir, Mesías (I Sam 10,1, 1 Sam 16, 12ss) como con la unción de los muertos; pero la mujer no es un profeta conocido sino una desconocida, y ella no unge a Jesús para proclamarle como Mesías, liberador político, tan anhelado por muchos judíos en su tiempo, sino lo unge para el sepulcro. Ella, y no los discípulos quienes durante mucho tiempo negaban el sufrimiento y la muerte que Jesús les anunciaba, comprendió que este Mesías era distinto, que Jesús iba a morir. Su acción aparece como un acto simbólico de los profetas, está dentro de esta tradición pero a la vez rompe con ella:

“Al asumir una mujer el papel masculino en la unción y ungir al rey del nuevo pueblo de Dios, esta mujer está puesta dentro de la vieja tradición, no obstante se rompe a la vez con esta tradición. Eso tiene también un efecto eclesiológico significativo.¹⁶

Esto muestra también la afirmación de Jesús al final del relato: Yo os aseguro dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho, en memoria de ella”. (14,9) De esta manera el texto no solamente inicia el relato de la pasión y muestra que fue la mujer la que mejor comprendió lo que estaba sucediendo, sino se coloca también el actuar de la mujer en el contexto de la misión cristiana. Sin embargo, eso fue “olvidado” rápidamente; la no inclusión de este relato en el relato de la pasión de Lucas concuerda con el interés de este evangelista de elevar el papel de los discípulos varones; la unción aparece en Lucas en otro lugar (Lc 7,36ss) y con cambios considerables: la unción se transforma en un lavado de pies, y la mujer se convierte en una gran pecadora, una prostituta a quien Jesús perdona.

“Un texto relevante cristológicamente se convierte en un relato de perdón y moral”¹⁷.

¹⁶ Fander, p. 132.

¹⁷ Fander, p. 134.

6. Las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús

La presencia de las mujeres en la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús es probablemente el hecho menos discutido cuando preguntamos por la presencia de las mujeres en el movimiento cristiano primitivo; aquí nos encontramos con la tradición más antigua, aunque los distintos evangelios hacen algunas diferencias en cuanto a los nombres de las mujeres y a la presencia/ausencia de los discípulos varones a quienes Lucas trata de reivindicar. En la exégesis existe una larga discusión acerca de los primeros testigos de la resurrección, basándose muchos en el texto de 1 Cor 15,3-5 que menciona solamente a varones como testigos de la resurrección de Jesús; se cuestiona si aquí se encuentran diferentes tradiciones o si Pablo omitió a las mujeres porque ellas, según la tradición judía, no eran aceptadas como testigos.¹⁸

Comentamos también en este tema el texto de Marcos para luego ver las diferencias con los otros evangelios.

“Habían también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén”. (Mc 15,40 y 41)

Este texto de la tradición premarcana es el más antiguo que conocemos sobre las mujeres que seguían a Jesús.¹⁹

Llama la atención que recién ahora, en el momento de la muerte de Jesús, Marcos menciona que había mujeres que habían seguido a Jesús desde el inicio de su camino de Galilea (15,41); anteriormente nos hemos encontrado con las mujeres anónimas y para Marcos parece haber sido claro que ellas estaban siempre allí con Jesús. Por eso, este texto no quiere explicar cuál fue el papel de las mujeres en Galilea y en el camino hacia Jerusalén, sino quiere aclarar quiénes eran las mujeres bajo la cruz. El hecho que aquí se menciona a las mujeres significa que había sólo mujeres; porque no se puede pensar que si hasta aquí las mujeres han estado ausentes, aparezcan de repente. Lo que pasa es que Marcos, en sintonía con el uso patriarcal del lenguaje de su tiempo, las incluye en las expresiones que se refieren a “los hombres”²⁰.

En el relato bajo la cruz, para Marcos son las mujeres, y solo ellas, que representan a los discípulos. Mc. supone que ellas estaban juntos con los discípulos cuando éstos huyeron, incluyendo el discípulo que huyó desnudo (14,50ss).

¹⁸ cf. la discusión referida a este punto en M. Fander, pp. 292ss.

¹⁹ Luise Schottroff: María Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu, en *Evangelische Theologie*, 1992, p.3.

²⁰ cf. Anteriormente; más ejemplos para el uso del lenguaje en Schottroff *ibid.* p.4, Schussler Fiorenza: *Urchristliche Bewegung*, pp. 66s.

Todo eso refleja el ambiente de miedo a la persecución que tenían las/os seguidoras/es de un condenado a muerte. Este mismo miedo llevaba a las mujeres a tener cuidado y mirar de lejos (15,40). Si consideramos lo que significaba la crucifixión de una persona en ese tiempo para sus familiares y amigos entendemos mejor el peligro que corrían las mujeres, al igual que los discípulos que huyeron: la crucifixión era un castigo que debía espantar públicamente, parte del castigo era por eso la negación del entierro, muchas veces soldados romanos vigilaban la cruz para que no se robaran el cuerpo. Demostrar cualquier cercanía o identificación con el crucificado era peligroso, más aún en el caso de un ejecutado político como Jesús.

“El intento de enterrar al crucificado, de llorarlo, al igual como cualquier conducta que le identifica a una/o como seguidor/a o partidaria de Jesús era considerado como un peligroso acto de solidaridad, que posiblemente llevaba a que la persona misma fuera crucificada”²¹.

Y era válido tanto para hombres como para mujeres y niños. Las mujeres servían y seguían a Jesús (Mc 15,40); es necesario detenernos por un momento en estas dos palabras; ya anteriormente en el relato de la curación de la suegra de Simón (Mc 1,9-31) apareció la palabra “servir”; desgraciadamente nos imaginamos con esta palabra - y sobre todo cuando se refiere a las mujeres - al servicio de la mesa como el de la Marta de Lucas (Lc 10,38-42) o se lee con el trasfondo de Lc 8,3 donde habla de las mujeres que Jesús había sanado y que ‘le servían con sus bienes’. Parecerla entonces que hay un rol típico de las mujeres en el seguimiento de Jesús. Sin embargo, debemos volver por un momento al sentido que para Marcos tiene la palabra “diakonia” en el contexto de las relaciones que se establecen entre las personas que siguen a Jesús: en Mc 10,42-45 y 9,35 aparece con mayor claridad lo que Mc entiende por “diakonia”: Ser servidor y esclavo de todas las personas, lo que tiene como consecuencia que dentro de la comunidad no hay dominación de personas sobre otras: de esta manera “diakonia” describe una nueva relación que existe entre los/as discípulos con Jesús, entre ellos mismos, y en la relación de Jesús con cada persona. También en otros textos del NT queda evidente que con “diakonia” no se describe una manera de actuar específicamente femenina, sino la situación de la persona que está abajo y debe realizar los trabajos más pesados y menos valorados.

“El servicio de la mesa es como trabajo humilde, una forma posible de diakonia, el esclavo experimenta en la diakonia drásticamente su situación social (cf. Lc 17,8; 12,37; 22,27) porque en las comidas existen, en la anti-güedad, siempre estrictas reglas jerárquicas donde la persona que sirve es siempre la de la posición social más baja, o el esclavo, o el hijo, o la hija

²¹ Schottroff, María Magdalena. p. 5, aquí también más ejemplos sobre las crucifixiones en este tiempo.

o la mujer. Pero nunca era un papel específico para mujeres, tampoco dentro de la gente pobre, era más bien específico para los/as esclavos/as. Tal vez una debería traducir la palabra “diakonia” con ser sumiso/a para comprender que es lo que Marcos y el NT asocian con la palabra. La caracterización de la relación de cada uno/a con cualquier/a otro/a justamente con esta palabra en el cristianismo primitivo demuestra cuán intensamente las personas que seguían a Jesús intentaban poner en práctica la inversión escatológica de todas las situaciones de violencia entre las personas (Mt 20, 16 par; Lc 1,46ss)”²².

María Magdalena, primera testigo de la resurrección

Los tres evangelios sinópticos mencionan en su relato sobre el sepulcro vacío que fue descubierto por las mujeres, a María Magdalena en primer lugar (Mc 16,1; Mt 28,1 y Lc 24, 10); además ella es la única mujer que aparece en todos los evangelios, sobre su presencia parece no haber existido ninguna duda en la primitiva tradición cristiana.

Hay que decir alguna palabra sobre esta mujer cuya historia ha sido tan distorsionada en las iglesias cristianas; aparece hoy como la prostituta perdonada por Jesús - hecho que no se puede corroborar con ningún texto bíblico. Lo que sabemos es que Jesús sanó a esta mujer de siete demonios (Mc 16,9 y Lc 8,2) y que había seguido a Jesús desde Galilea (Mc 15,41 y Lc 8,2); y parecería que el hecho de que en el Nuevo Testamento aparecen tantas Marías, y mujeres sin nombre (como la mujer que unge a Jesús en Mc 14,3-9 o la pecadora en Lc 7,36-50) llevó a los exegetas a una composición/imaginación no tan inocente: la gran pecadora perdonada. Cuando miramos los textos extracanónicos como el evangelio de María Magdalena, de Tomás o de Felipe, estos complementan la imagen de los evangelios y dejan ver que la importancia de María Magdalena en la primitiva tradición cristiana era supuestamente tan grande como la de Pedro. Agustín todavía la llama la “apóstol de los apóstoles”²³.

7. Marta, María y las mujeres de Lucas

Ya hemos visto algunas especificidades en el trato que Lucas le da a las mujeres, y eso a pesar de que encontramos en este evangelio un gran número de relatos de mujeres; dejamos aquí afuera a María y su revolucionario canto profético y a Isabel, la madre de Juan el Bautista para centrarnos en las mujeres

²² Schottroff, María Magdalena. p. 12.

²³ cf. Elaine Pagels: *The Gnostic Gospels*, New York, Random House 1979, esp. Cap I “The Controversy over Christ’s Resurrection”.

que acompañen a Jesús en su camino. Es interesante de que manera Lucas incorpora a las mujeres en su historia, y cuáles son los roles que les atribuye.

El evangelio de Lucas es el único texto del Nuevo Testamento que menciona las mujeres que seguían a Jesús durante su camino por Palestina:

“A continuación iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes; Susana y muchas otras que le seguían y le servían con sus bienes”. (Lc 8,1-3)

El otro texto es el dialogo en la casa de María y Marta (Lc 10,38-42) donde frente a las quejas de Marta que a ella le toca todo el trabajo de atender a las visitas mientras su hermana María escucha, sentada a los pies de Jesús, éste le contesta:

“Marta, Marta te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la parte buena, que no le será quitada”. (Lc 10,41s)

Texto controvertido y perjudicial para las mujeres hasta el día de hoy, porque contrapone el “escuchar” al estilo de una discípula rabínica a servir la mesa, el rol nuevo de la mujer -ser discípula- contra el rol tradicional, la “vida contemplativa” contra la “vida activa”; abre a la mujer un camino nuevo y a la vez enfatiza la competencia y la desvalorización entre las mujeres y las alternativas que les ponen la sociedad y la religión.

Pero detrás de esta historia de las diferentes lecturas del relato de María y Marta podemos encontrar algunas informaciones: Jesús iba a la casa de estas mujeres que no estaban casadas, y tenía amistad con ellas, tampoco tenía problema en enseñar a una mujer, al igual que a los discípulos. Parecería que en las primeras comunidades María y Marta fueron mujeres conocidas; las encontramos también en el evangelio de Juan (11,1-44). En este relato de la resurrección de Lázaro se cambian sin embargo los roles: María aparece aquí como la tímida que realmente no entiende lo que está sucediendo (11,28), mientras Marta aparece como la mujer activa, fuerte en su fe, que entiende quién es Jesús y cuál es su poder (11,21ss)²⁴. Y es Marta quien en el Evangelio de Juan expresa la confesión de que Jesús es el Mesías, confesión que en los otros evangelios le corresponde a Pedro:

“Si, Señor, yo creo que tú eres el Cristo, el hijo de Dios, el que iba a venir al mundo”. (11,27)

Y María (en Jn 12,1-8) unge a Jesús para el sepulcro, ejemplo de la

²⁴ cf. R.E. Brown: Die Rolle der Frau im vierten Evangelium, en: Moltmann-Wendel: Frauenbefreiung, Manchen 1978, pp. 133ss.

verdadera discípula en el contexto de este relato.

Lucas conoce la participación activa de las mujeres en el movimiento de Jesús, pero su interés y las necesidades de su comunidad le hacen poner un enfoque específico que eleva el papel de los Doce en el evangelio como también centrar la historia de las primeras comunidades, en el libro de los Hechos, en una historia de Pedro y Pablo.

Entonces la imagen lucana de las mujeres que seguían a Jesús experimenta cambios:

“...el Evangelio de Lucas para nuestra pregunta debe ser leído de una manera especialmente crítica. Porque Lucas tiene en su Evangelio una imagen bien específica del papel de las mujeres en el movimiento de Jesús que en puntos claves no es históricamente adecuado: El se imagina que los discípulos habrían abandonado también a sus mujeres para seguir a Jesús (Lc 14,26; 18,29); y se imagina que las mujeres que seguían a Jesús en su camino eran por lo menos en parte procedentes de sectores acomodados y servían a los seguidores de Jesús ‘con sus bienes’(Lc 8,3). A él le importa el celibato de los discípulos a quienes se imagina igual que los ascéticos predicadores itinerantes cínicos. ¡Su imagen de las mujeres de buena situación económica cerca de Jesús no surge de una tradición escondida sobre el movimiento de Jesús, sino de las experiencias posteriores de la iglesia primitiva en las ciudades del Imperio Romano fuera de Palestina (ver Hechos 16,14s; 17,4.12) que re proyecta al tiempo de Jesús!”²⁵.

8. *Mateo y las madres*

En cuanto al tema de la mujer, el Evangelio de Mateo no le presta mayor atención. El evangelista que se dirige a una comunidad de trasfondo judío no enfatiza el papel de las mujeres pero tampoco cambia sustancialmente los textos que toma de Marcos o Q²⁶.

Sin embargo, también Mateo incorpora su propio punto de vista: en la escena donde los hijos de Zebedeo le piden a Jesús poder sentarse uno a su derecha y el otro a su izquierda (Mc 10,35 ss). Mateo pone esta petición en la boca de la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 20,20ss).

En el judaísmo la madre tenía su valor a través de los hijos, especialmente de los hijos varones; la madre de los hijos de Zebedeo asume aquí su papel y quería que se demostrara públicamente ese valor que los hijos tenían para ella. Pero Jesús no la toma en cuenta; en su respuesta se dirige a los hijos.

²⁵ Luise Schottroff: Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, en Traditionen der Befreiung, 2, p.101.

²⁶ Mt toma los mismos textos de Mc que analizamos anteriormente; hay una variante importante en cuanto a los textos sobre el divorcio, donde Mt parte de la tradición que atribuye este derecho solamente al varón (Mt 19,9); en cuanto a Q que está caracterizada por un fuerte patriarcalismo, diferente a Mc, cf. Luise Schottroff: Wanderprophetinnen, eine feministische Analyse der Logenquelle en: Evangelische Theologie 51, pp. 332-344.

Luego encontramos a la Madre de los Hijos de Zebedeo entre las mujeres bajo la cruz (Mt 21.54-56). Así, también las madres de Mateo podían ser “ellas mismas”²⁷. En este contexto es interesante que Mateo es el único que relata la postura de la mujer de Pilato, que le manda a decir a su marido que “no te metas con este justo, porque hoy he sufrido mucha en sueños por su causa” (Mt 27,19).

También en otro momento Mateo incorpora a las madres: en la genealogía del capítulo 1 aparecen Tamar (Mt 1,3), Rajab (Mt 1,5), Rut (Mt 1,5) y Betsabé, “la que fue mujer de Urías” (Mt 1,6); llama la atención que Mateo “reemplaza” las madres famosas como Sara, Rebeca y Raquel por estas cuatro mujeres cuya historia tiene un sabor a autonomía y a un poco de escándalo. Y la simpatía de Mateo parece estar más con José que con María, la madre de Jesús.

III. Transcendiendo el patriarcado

Lo anteriormente planteado dejó en evidencia que las mujeres formaban parte del movimiento de Jesús, las encontramos en lugares y momentos destacados dentro del camino de Jesús, ellas aportan visiones y trabajo a las primeras comunidades y su camino de ser fieles a las enseñanzas de Jesús. Nos encontramos con destacadas líderes. Pero más allá de las figuras concretas de mujeres, encontramos en el mensaje y el actuar del movimiento de Jesús varios elementos que aportan a una lectura antipatriarcal de los evangelios.

Aunque el movimiento de Jesús no se haya planteado como un “movimiento feminista” podemos encontrar allí elementos que trascienden la cultura patriarcal en cuanto tal, no solamente en cuanto a una estructura opresiva en términos económicos. Los dos aspectos de opresión -el socioeconómico y el patriarcal- son las dos caras de la misma moneda, tal como lo demuestra Schüssler Fiorenza; ella amplía de esta manera una lectura meramente histórico-social.²⁸

“Solo si se interpreta la explotación económica y la opresión patriarcal como dos sistemas socio-económicos distintos puede pensarse que la liberación de estructuras patriarcales no era un asunto de interés para los indigentes en tiempos de Jesús. Esta hipótesis supone ignorar el hecho de que en el siglo I -como en nuestros días- la mayor parte de los pobres y de los hambrientos eran mujeres, especialmente aquellas mujeres que carecían de un intermediario masculino que les habría permitido participar de la riqueza del sistema

²⁷ Elisabeth Moltmann-Wendel: *Ein eigener Mensch werden, Frauen um Jesús*, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1982 (3), pp.123ss.

²⁸ cf. la discusión con las apreciaciones de L. Schottroff en Schüssler Fiorenza, *Memoria*, pp 188 ss.

patriarcal”²⁹.

Hay principalmente tres grupos de textos que -aunque implícitamente contienen una crítica al ethos patriarcal:

a) los textos sobre el divorcio (Mc 10,2-12), y la respuesta a la pregunta de los saduceos (Mc 12, 18-27);

b) el rechazo de la familia patriarcal que encontramos dentro del movimiento de Jesús en Palestina (Mc 10,29-30, Mt 10,34-36 Q, Lc 11,27ss), y c) las palabras que exigen relaciones libres de dominación entre la comunidad de los discípulos de Jesús (Mc 10,42-45 y Mc 9,33-37).

a) La crítica al matrimonio patriarcal

Tanto desde una perspectiva de la creación como desde la perspectiva del futuro escatológico, Jesús según el Evangelio de Marcos cuestiona el matrimonio patriarcal cuando responde a las inquietudes de sus discípulos y de sus oponentes:

En Mc 10, 2-12 los fariseos preguntan por la legitimidad del divorcio; su perspectiva es androcéntrica: ¿Puede un marido repudiar a su mujer? Se supone el matrimonio patriarcal como algo dado y dentro de este contexto se sitúa la respuesta de Jesús: Moisés permitió el divorcio “por la dureza de vuestro corazón” (Mc 10,5); la estructura patriarcal misma hace necesario la posibilidad del divorcio para los varones y como veremos más adelante también para las mujeres. Pero Jesús insiste que Dios no creó este proyecto del patriarcado sino a personas: “Ellos hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne”. (Mc 10,6-8)

Eso significa que el matrimonio no era necesariamente una prolongación de la “casa patriarcal”, sino el hombre tiene que cortar con “su” casa y ser “una sola carne” con la mujer. E. Schüssler Fiorenza propone como traducción lo siguiente:

“las dos personas -el hombre y la mujer- participan en una vida humano y una relación social común, pues han sido creados iguales”³⁰.

El texto de Mc 10,1-12, la discusión sobre la legitimidad del divorcio, nos da una interesante información casi “al pasar”: En su enseñanza a los discípulos sobre el tema (Mc 10,10-12) se deja entrever la posibilidad de que las mujeres al igual que los varones pueden divorciarse:

“Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquella; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio”. (Mc 10,12)

El hecho que las mujeres en el siglo I podían divorciarse resulta sorpren-

²⁹ *ibid.*, p.189.

³⁰ Memoria, p.192.

dente si pensamos en textos como Dt 24, 1-4 que había solamente del derecho del varón de despedir a la mujer. Pero los trabajos de Bernadette Brooten y otros han demostrado que no solamente en la diáspora judía las mujeres judías tenían el derecho al divorcio.³¹

En el tiempo de Jesús había que contar entonces con dos tradiciones y prácticas jurídicas: una que conoce solamente el derecho del varón a repudiar a la mujer (como lo supone Mt 19.1-9) y la otra que conoce este derecho también para la mujer (Mc 10,12 y I Cor 7, 10-11).

Pero este texto deja otras preguntas abiertas: si en el tiempo de Jesús el divorcio era una realidad practicada, ¿cómo es que Jesús, según Mc rechaza el divorcio y lo califica además como adulterio?

¿Se trata aquí -como lo han pensado varios exegetas- de una actitud que protege a la mujer y que afirma entonces nuestra visión de Jesús en apoyo a las más desfavorecidas, ya que las mujeres en caso de divorcio muchas veces no podían volver a sus casas y la prostitución era el único camino que les quedaba?

Si la expresión “por la dureza de su corazón” Moisés les permitió el divorcio, se refiere a la dinámica inherente al patriarcado, el recurrir a la creación de varón y hembra como iguales, desafía a la comunidad cristiana a una conducta diferente. La prohibición del divorcio se inscribe entonces en la línea que se puede seguir en todo este capítulo del Evangelio de Marcos y que llama a la comunidad a diferenciarse de este mundo, a hacer evidente en sus prácticas y su convivencia cotidiana la diferencia: en cuanto al matrimonio, a la relación con los niños (Mc 10,13-16), en cuanto a la relación con el dinero (Mc 10,17-27), en cuanto a la relación con el poder (Mc 10,35-45). En este contexto Mc 10,10-12 es un texto jurídico que exige la monogamia para hombres y mujeres y califica el divorcio (en acuerdo con una línea ética de agudizar las normas sexuales) como adulterio.

En el otro texto, la pregunta de los saduceos (Mc 12, 18-27) cuestiona la probabilidad de la resurrección; plantean una trampa preguntando por la vida que llevaría después de la muerte una mujer que según la ley del levirato se haya casado con los siete hermanos, ¿en el cielo estaría casada con siete hombres? -La respuesta de Jesús plantea desde una perspectiva escatológica los límites del matrimonio patriarcal: Cuando resuciten nadie se va a casar, la sexualidad y las relaciones sexuales no serán más razón de dominación de hombres sobre mujeres.

“La casa de Israel no viene garantizada por las estructuras del matrimonio patriarcal, sino por la promesa y la fidelidad del poderoso Dios de Israel, el

³¹ cf. Bernadette Brooten: Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Oberlegungen zu Mk 10,1-12 und 1.Kor 7,10-11 en *Evangelische Theologie* 1992, pp.65-80.

Dios dador de vida. Mientras el Dios del sistema patriarcal y sus valores es un “Dios de muertos”, el Dios de Israel es el “Dios de vivos”. En el mundo de Dios, las mujeres y los hombres no establecen ya unas relaciones de dominación y dependencia patriarcal, sino de personas que viven en la presencia del Dios vivo”³².

b) El ethos a-familiar del movimiento de Jesús

En algunos textos de los evangelios nos encontramos con posturas chocantes frente a las mujeres y a la familia en cuanto a sus roles tradicionales: Mc 3,31-35 contrapone la familia patriarcal al discipulado de los/as iguales. Cuando la madre, los hermanos y las hermanas de Jesús le vienen a buscar, Jesús dice:

“Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermano y mi madre”. (Mc 3,35)

El texto nos muestra un padre ausente, pero incluye claramente a las madres, hermanos y hermanas entre los/as seguidores de Jesús.

En la misma línea está el texto Lc. 1, 27ss donde una mujer alaba a Jesús y con la intención de decirle algo muy positiva afirma:

“Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron”. (Lc 11,27)

Frente a esta alabanza que enfatiza las funciones de la mujer como dadora y creadora de vida, representada en el seno y los pechos, Jesús reacciona con rechazo:

“Dichosos/as más bien los/as que oyen la palabra de Dios y la guardan”. (Lc 11,28)

Esto puede aparecer chocante, como un rechazo de las funciones maternas de la mujer; y en medio de una cultura que valoraba a la mujer en cuanto madre seguramente lo era. El texto no rechaza la maternidad sino plantea que en el proyecto de Jesús todas serán personas en relación a un proyecto y con la posibilidad de participar en éste, ya no vale la definición y valoración de la persona a raíz de sus funciones biológicas o por el hecho de ser “La madre de...”.

Otro interesante texto es Mc 10,28ss donde Jesús había de la recompensa de las personas que le siguen:

“...nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o tierra, quedará sin recibir ahora en este mundo cien veces más: casas, hermanas, hermanas, madres, hijos y tierras, aunque con persecuciones; y en el mundo venidero, la vida eterna”.

³² Schüssler Fiorenza: Memoria. p.193.

Seguir a Jesús significaba dejarlo todo y ganar mucho más pero con una diferencia: ¡no se gana otros padres! Eso está en concordancia con Mt 23,9: “Ni llaméis a nadie ‘Padre’ vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo”.

Lucas introduce otra diferencia: en 14,26 añade a la necesidad de los discípulos de dejar todo, también a la mujer, con eso Lucas genera la impresión de que el movimiento de Jesús era en su núcleo un movimiento de hombres carismáticos itinerantes que habían dejado sus casas y familias para seguir a Jesús.³³

“Al no incluir la esposa entre los que se abandonan, la fuente Q y las tradiciones premarcanas no limitan a los hombres el acceso al discipulado radical de Jesús”³⁴.

c) *“Entre ustedes no ha de ser así...”*

La inversión radical de las estructuras del poder dentro del movimiento de Jesús y una nueva comprensión del servicio como categoría fundamental en la relación entre las personas, es otro elemento de poner fuera de vigencia las estructuras patriarcales. Mc 10,15 pone el niño/esclavo como paradigma del verdadero discípulo; eso no se refiere a la ingenuidad o inocencia de los niños que debemos de imitar, sino a lo que anteriormente explicamos: los niños y los/as esclavos/as están en el último peldaño de la jerarquía social, tomar su posición significa una radical renuncia al poder e importancia.

Jesús critica fuertemente las relaciones del poder que rigen en el mundo (Mc 10,42-45 y Mc 9,33-37, par) donde los señores oprimen con su poder. “Entre ustedes no ha de ser así”, entre la comunidad de los/as discípulos/as el servicio y el seguimiento en el sufrimiento caracterizan las relaciones entre las personas. Con eso la comunidad cristiana invierte las reglas del sistema patriarcal.

IV. Concluyendo

Al finalizar este breve recorrido por la mujer en los evangelios sinópticos podemos afirmar algunos puntos:

Quizás lo primero es constatar que el contexto patriarcal y los intereses de

³³ A partir de este texto Gerd Theissen desarrolló una línea de interpretación sobre el movimiento de Jesús, dividiendo éste en los itinerantes radicales y los grupos sedentarios de apoyo, cf. su libro *Soziologie der Jesusbewegung*, München Kaiserberlag 1977, cuya tesis fue criticada entre otros por Stegemann: *Wanderradikalismus im Urchristentum?* en *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 2, Gelnhausen; Burckhardt/hausl/Laetare; recientemente Monika Fander retoma esta tesis sin recepción crítica para explicarse la presencia e importancia de las mujeres en el Evangelio de Marcos, como punto de apoyo de futuras comunidades domésticas en las ciudades de Palestina, ver también Schottroff, *Wanderprophetinnen*, pp. 338/39.

³⁴ Schüssler Fiorenza: *Memoria*, p.194.

los evangelistas obligan a una exégesis crítica, en éste como otros temas, y la hermenéutica moderna ha demostrado que no se puede prescindir de los intereses del/la lector/a. En nuestro caso significa buscar a partir de la opresión de las mujeres los elementos en la historia bíblica que nos ayuden a descubrir un discipulado de iguales.

En este recorrido encontramos que las mujeres formaban parte del movimiento de Jesús y dentro de las primeras comunidades jugaban un papel protagónico (María Magdalena. María. la suegra de Simón).

Las mujeres han entendido el sentido de la “diakonia” (la suegra de Simón, las mujeres bajo la cruz en Marcos), y el sentido del sufrimiento y de la muerte de Jesús (la mujer que unge a Jesús).

Son ellas, según todos los evangelios las primeras testigos de la resurrección.

Ellas aparecen en puntos claves dentro de la vida y las discusiones de las primeras comunidades: la mujer sirofenicia que abre la misión hacia los no israelitas; se convierte de esta manera en ejemplo para el ministerio que la iglesia debe ejercer.

Las curaciones de mujeres son ejemplos del rompimiento con las leyes de pureza-impureza en el movimiento de Jesús y la restauración de la buena creación de Dios que deben regir también la vida de las comunidades.

Sin embargo, su presencia y acciones no se idealizan como muestra Mc 16,8; frente a la amenaza y el miedo también ellas pueden fracasar.

Y a pesar de que la afirmación de Leonard Swidler de que Jesús era feminista³⁵ es algo ahistórica, un análisis de los evangelios sinópticos demuestra no solamente un trato de Jesús con las mujeres en términos de igualdad sino también una visión que trasciende las estructuras patriarcales del matrimonio, de la familia y de las tradiciones del poder. Y de esta manera aporta a nuestras búsquedas por relaciones de más amor y justicia una perspectiva que todavía ha de ser descubierta y realizada por los hombres y las mujeres de nuestros días.

Ute Seibert-Cuadra
Casilla 386-V
Correo 21
Santiago, Chile

³⁵ Leonard Swidler: Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist en: Moltmann-Wendel, Frauenbefreiung, Kaiser, München, 1982 (3), pp. 203 – 21.

CONFLICTOS EN CORINTO: LAS MUJERES EN UNA IGLESIA PRIMITIVA

Resumen

Se analiza el protagonismo de las mujeres en el culto, el conflicto sobre su forma de arreglar el pelo, y la instrucción de Pablo al respecto, complicada y susceptible de tergiversación (1 Co 11). Se discierne que la prohibición de la participación de mujeres en los desordenados diálogos que interrumpían el culto provocaría un prolongado conflicto (1 Co 14). Definida como socia de igual valor con su esposo en cuanto a relaciones sexuales, la mujer adquirió además el derecho de rechazar el matrimonio en aras de una vocación propia (1 Co 7).

Abstract

This article analyzes women's leadership in worship at Corinth, the resultant conflict over appropriate hairstyles, and Paul's complicated and easily misconstrued response (1 Co 11). The prohibition of women's participation in the disorderly dialogues that interrupted the services provoked a prolonged conflict (1 Co 14). Defined as an equal partner with her husband in the area of sexual relations, women also acquired the right to reject marriage altogether in favor of a vocation of their own (1 Co 7).

1. Conflictividad e iglesia

Inmersa en la realidad humana, siempre conflictiva, las iglesias primitivas también se caracterizaron por el conflicto, que en el caso de la comunidad cristiana de Corinto se revela particularmente agudo. La lucha de muchas mujeres cristianas por su espacio en la iglesia, por ejemplo, se desarrolló en medio de conflictos y malentendidos desde un principio.

Las causas de los conflictos dentro de iglesia naciente no se limitaban a las condiciones internas de cada comunidad sino que en gran medida se encontraban ligadas a otros conflictos en su entorno socio-político y económico. Los fenómenos que observamos en la iglesia primitiva piden que exploremos estas conexiones, especialmente en el caso de las mujeres, donde el conflicto surgía por el acceso desigual a los bienes no materiales valorados por el grupo. En la iglesia primitiva estos bienes incluyen el derecho al ingreso y la participación en el liderazgo. Por ejemplo, ¿los griegos se incorporaban a la iglesia en igualdad de condiciones con los judíos? ¿Los esclavos, libertos y pobres en general con las personas más acomodadas y los amos? Y en el caso que nos interesa: ¿las mujeres de cualquier estrato social y económico encontraron aceptación igual a la que se ofrecía a los hombres? La respuesta que formulamos -a partir de las declaraciones abiertas y las prácticas más solapadas que discernimos en el Nuevo Testamento- es siempre sí y no.

Una vez adentro, ¿quiénes tenían acceso a una participación que iba más allá de una presencia pasiva como catecúmenos o comulgantes? ¿A quiénes se les reconocía el derecho a la palabra y al liderazgo dentro de la iglesia? ¿Cuál era la interacción de factores religiosos, socio-económicos y de género en el debate sobre estas cuestiones? Todos estos factores eran discutidos también en la sociedad helenística en general, y este contexto social influía de varias maneras en la polémica dentro de la iglesia. En la época de las cartas a los corintios no existía una jerarquía eclesiástica que determinara las respuestas. Tampoco había una unanimidad espontánea dentro de la iglesia local. Las definiciones se iban forjando a través de acciones conflictivas y las interpretaciones contrarias que éstas suscitaban.

Las mujeres representaban una dimensión específica de esta conflictividad. La mayoría de ellas, excluidas del control sobre bienes materiales, se encontraban relegadas a la dependencia socio-económica y psicológica. Tenían poco poder para disponer de su propia vida y poca oportunidad para influir en la vida de otros o de la colectividad. Encerradas en una realidad como ésta, algunas mujeres descubrieron que la iglesia cristiana les proveía un espacio para salir de su situación subalterna y llegar a actuar como sujetos. Se convirtieron en protagonistas en vez de objeto de debate.

La conflictividad suscitada, alrededor de este hecho traspasaba las fronteras de la pequeña comunidad de creyentes. Los cristianos y las cristianas, portadores de una nueva auto-estima y de formas nuevas de relacionarse entre sí y con otros, contagiaban el ambiente de su casa. La casa, más que hogar en el sentido moderno, constituía una unidad de producción económica y por ende era también una entidad con implicaciones políticas. La conflictividad no tardó en instalarse en esta institución cuyas relaciones internas eran celosamente reglamentadas por los encargados de la moral política.

La iglesia apareció en Corinto a mediados del siglo 1^o como una más entre una diversidad de agrupaciones religiosas nuevas, pequeñas en tamaño y sin repercusión en las estructuras de poder en la sociedad. La comunidad cristiana representaba un proyecto popular de igualdad y justicia mediado por Jesucristo, y se componía principalmente de personas de bajo estrato social, y económico: esclavos, libertos y personas libres muy pobres (1 Co. 1.26). También se habían unido a la iglesia unas cuantas personas que no eran de los grupos más marginados, y a menudo éstos estropeaban el proceso, dominando y explotando a los otros en un conflicto de clase al interior de esta comunidad. Pablo provenía de este último sector, pero jugó otro papel en el conflicto; en cada uno de los casos tomó partido por el subalterno, exigiendo que las personas de estratos económicos superiores abandonaran su comportamiento de clase dominante¹. Frente a este hecho, nos preguntamos si las mujeres de la iglesia encontraron que este estrategia de una comunidad contracorriente era capaz también de respaldar su lucha de subalternas.

Hablamos de las mujeres en plural, porque no existe “la mujer”, ni en la antigüedad ni ahora, sino una colectividad heterogénea de personas de sexo femenino con características particulares que abarcan no sólo su edad y estado civil (las categorías que más se invocan cuando se habla de una mujer) sino también su ubicación socio-económica, su etnia, religión y carisma personal. En el caso de las mujeres de la iglesia primitiva entran en juego todos estos factores.

Encontramos en I Corintios una ventanilla que nos permite observar la dinámica interna de una comunidad cristiana muy nueva, en pleno proceso de forjar su identidad tanto para sí misma como para la sociedad que la observaba, a veces con hostilidad. Algunos de los personajes y grupos claves de la iglesia emergen de la carta con voz propia, por las citas que Pablo hace de posturas que él objeta, aprueba o modifica. En otros momentos tenemos que leer el reverso de sus consejos, instrucciones y regañadas para tratar de

¹ El más obvio de estos aparece en 11,21-22: en la cena del Señor, algunas personas se hartaban y se emborrachaban mientras sus hermanos pobres pasaban hambre y vergüenza. En otro caso similar (6. 1-8). los hombres pudientes acusaban a sus hermanos ante los tribunales, ya que ellos eran los únicos que tenían ese derecho, según la jurisprudencia vigente en el imperio romano. Pero ellos mismos robaban y cometían injusticia contra otros.

reconstruir la situación que provocaba su reacción. Por la diversidad de asuntos que aparecen en esta carta, I Corintios nos provee una importante oportunidad para tratar de discernir que significaba la presencia y participación de las mujeres, y cuáles eran los conflictos que surgían alrededor de su protagonismo en esta congregación² local. En el apartado que sigue se examina el rol de las mujeres en la dirección cúllica, y también su participación como simples -pero no tan pasivas- asistentes. Luego, en la sección 3, se analizará el área medular donde una agrupación social define para su membresía qué significa ser mujer o ser hombre: el matrimonio y la soltería.

2. Protagonistas del culto cristiano

Dos características de la iglesia de Corinto facilitaba la participación de las mujeres en la actividad eclesial: primero, la comunidad estaba organizada en células que se reunían en distintas casas de la ciudad; en segundo lugar, el ministerio era de tipo carismático. Al asistir a una reunión en una casa, las mujeres se encontraban en un ambiente que se consideraba propio de ellas, y que podía servir como lugar para desarrollar una nueva forma de relacionarse con otras personas, ensayar sus dones y prepararse para aquellos momentos cuando se reunía toda la iglesia en un solo local.³ Por otro lado, no existía un cuerpo ministerial consagrado ni una jerarquía eclesiástica que tuviera el mando sobre los demás miembros. Todos contribuían de alguna manera al ministerio de la comunidad eclesial por medio de sus distintas capacidades y dones.⁴ Como los dones del Espíritu no se limitaban a los hombres, las mujeres se encontraban calificadas también para asumir el papel de protagonistas en la iglesia. Dentro de una cultura que restringía mucho el rol de la mujer, esta característica de la comunidad provocaría conflictos al interior de la Iglesia y también con la sociedad en general.

2.1 Participación y presentación 1 Corintios 11.2-16

En medio de toda una argumentación sobre un aspecto de la presentación personal de las mujeres que tomaban la palabra en el culto, se revela que ellas ejercieron dos funciones claves en la liturgia. En representación de toda la congregación algunas mujeres se presentaban ante Dios para dirigirle la

² Se empleará el término congregación como equivalente a iglesia local porque retrata bien el carácter de un grupo no muy estructurado de creyentes que se reúnen y se relacionan con base en su nueva fe. Este término ayuda a evitar las connotaciones de organización jerárquica que para muchas personas pueda llevar la palabra "iglesia".

³ Cp. 11.18, 20 y 14.23, donde se enfatiza el hecho de que para las ocasiones aludidas en estos textos, todos los cristianos estaban reunidos en un mismo lugar (epi to auto).

⁴ Cp. 12.4-11.28-30; 14.26.

palabra en la oración. También cumplían el rol complementario de dirigir la Palabra de Dios a la iglesia por medio de la profecía, es decir, por un discurso razonado que enseñaba y orientaba a la congregación.⁵

¿Participaron también las mujeres en la celebración de la cena del Señor? En la sección de la carta que intenta corregir ciertos abusos en el ágape asociado con la Cena, las correcciones se dirigen en forma amplia a los que se portaban incorrectamente pero no se define quiénes estaban autorizados para asumir el papel de dirigentes litúrgicos. En otros asuntos tratados tampoco se revela quiénes debían de llevar a cabo las acciones recomendadas por Pablo. Cuando una instrucción⁶ era lanzada a toda la iglesia, su cumplimiento necesariamente involucraba a las mujeres dotadas para el liderazgo y reconocidas en ese papel.

Que todo el mundo se fija en el arreglo de las mujeres es una característica no sólo de nuestra sociedad. La presentación personal de las mujeres profetas de Corinto era el blanco de la atención de ciertas personas y la ocasión de una reacción de parte del misionero que fundó su iglesia porque no seguían una importante costumbre en cuanto al arreglo de su cabello. En una sociedad que no concedía mucho espacio público a las mujeres. Las pocas mujeres que se atrevían a actual a la vista de los hombres fueron evaluadas según un código bien definido de cómo debían de portarse y arreglarse. La gente juzgaba como honorables a las mujeres que cumplían estas normas culturales y esta reputación se hacía extensiva también a su familia o grupo social. En cambio las mujeres que no las acataban quedaban calificadas de indecentes y deshonestas y esta evaluación también tachaba al grupo que tolerara su infracción de las convenciones sociales. Las mujeres profetas habían desechado una de estas reglas que especificaba que la mujer debía tener el pelo largo pero bien recogido, arreglado en un peinado sobre la cabeza.⁷ Cumplir esta norma resguardaba la dignidad de una mujer y la autorizaba para presentarse en la sociedad fuera de su casa. En contraste, el cabello suelto era visto como un estímulo erótico, y por eso una parte “privada” del cuerpo, que sólo el esposo debía de mirar y ésto en privado. Llevar el pelo suelto en público significaba un ultraje al pudor asociado con prostitutas o con la celebración de ritos religiosos de tipo orgiástico, como los del culto a Dionisio dios del vino.

Las profetas no eran inconscientes de que estaban transgrediendo las

⁵ Cp. 14.1-4.

⁶ Por ejemplo la disciplina que debía aplicarse a un hombre culpable de incesto; cp. 5.4s.

⁷ La costumbre judía dictaba además que la mujer decente cubriera todo la cabeza con un velo. En la sociedad grecorromana la costumbre no era tan tajante, y las figuras de mujeres que aparecen en estatuas y pinturas de la época a veces tienen una parte de su chal tirada sobre la cabeza, pero en otras no llevan nada encima de su peinado. Solamente en el v. 15 de nuestro texto se menciona el velo, pero sin exigir su uso.

buenas costumbres, y hay que suponer que tenían sus propias razones para ello. Un precedente para su conducta se podría encontrar en el pelo suelto de las pitonisas o profetisas de los oráculos de la religión clásica griega, que se abandonaban al espíritu del dios y comunicaban su mensaje en estado de éxtasis. Sin embargo, las profetas cristianas no perdían el control de sí mismas bajo la influencia del Espíritu Santo, ni dejaban de ejercer su propia razón.⁸ Es mucho más probable que las mujeres carismáticas formaban parte de un sector apocalíptico de la iglesia que no esperaba ninguna resurrección futura⁹ sino que creía que los cristianos gozaban ya de aquella existencia semejante a la de los ángeles, sin distinción de sexo.¹⁰ Si este fue el caso, las mujeres podían haberse sentido justificadas al abandonar ciertas costumbres que señalaban la diferencia entre varón y mujer. Ciertamente se encuentra en el culto a la diosa Isis, que se extendía rápidamente por el mundo helénico en este mismo período. La devoción a Isis encontró mucha acogida entre las mujeres, en parte porque se pregonó que ella equiparó el poder de las mujeres con el de los hombres.¹¹ La figura de Isis se representaba con una abundante cabellera derramada sobre su cuello,¹² y sus devotas también se soltaban el pelo en los cultos de adoración. También es posible que las mujeres profetas consideraban que el lugar donde se celebraba el culto cristiano - una casa - no era en realidad un espacio público; podían ejercer su rol en la liturgia sin llevar la cabeza cubierta por un complicado peinado.

Cualquiera que fuera su motivación, las mujeres profetas se toparon con un hecho que las paró: algunos hombres se escandalizaron por esta libertad de las mujeres. Pablo habló por este sector, y pidió a las mujeres que adaptaran su criterio de libertad a las susceptibilidades de los hombres. De esta manera se introdujo en la iglesia, desde este momento inicial de su historia, una práctica demasiado común en la sociedad: responsabilizar a la mujer por las debilidades del hombre. Solamente con una auto-limitación en cuanto a su arreglo personal podían las mujeres alcanzar la autoridad¹³ necesaria para cumplir su ministerio.

Es importante observar que el ministerio mismo de las mujeres no fue cuestionado sino que se tomó por sentado que ellas continuarían como

⁸ Cp. 14.3,32.

⁹ Cp. 15.12.

¹⁰ Corolario de esta postura es una objeción a toda relación sexual, y de esto vemos un reflejo en la consigna de los ascetas en 7.1.

¹¹ W. A. Meeks. Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo (Salamanca: Sígueme, 1988). p. 49; E. Schüssler Fiorenza. En memoria de ella. Una reconstrucción feminista de los orígenes del cristianismo (Bilbao: Descleé de Brouwer, 1989), p.281.

¹² Cp. la aretología de Isis citada por J. Comby y J. P. Lémonon, Vida religiosa en el imperio romano en tiempos de las primeras comunidades cristianas (Estella: Verbo Divino, 1986), pp. 25s.

¹³ Cp. 11.10, donde se refiere a la propia autoridad de la mujer para actuar, no a una supuesta sumisión a la autoridad de otro.

protagonistas en el culto. Sin embargo, los argumentos que aparecen como parte de la exhortación a las mujeres levantan serias preguntas en cuanto a cómo se definía el ser humano como varón y como mujer, y cómo se entendía la relación entre los dos.

¿Cómo interpretaron las mujeres esta argumentación de Pablo? No les habría costado captar que una sola cosa lo motivaba. Lo conocían como amigo respetuoso de sus colegas femeninos en el ministerio (ver 3.4 a continuación), y pudieron comprender que no buscaba desautorizar su protagonismo en el culto, como tampoco el plena ejercicio de sus dones. Percibieron que las instaba a reconocer y superar algo que para él era un obstáculo que podía impedir que personas ajenas al grupo las reconocieran de igual manera. Al entrar en contacto con el culto cristiano, los extraños juzgarían a los cristianos de acuerdo con los criterios vigentes en la sociedad, como el decoro y la honestidad de ellas en su presentación personal. Las mujeres habrán reaccionado de diferentes maneras a la diversidad de argumentos que Pablo usó para tratar de convencerlas a ellas y a otros miembros de la comunidad de que las mujeres debían cubrirse la cabeza con un peinado al ejercer su rol en el culto. La variedad misma de los argumentos empleados refleja una iglesia con mucha diversidad interna, característica que se extendía también a las mujeres que constituían el foco de este conflicto.

Las mujeres más apercibidas teológicamente podían detectar que uno de los argumentos, basado en una cadena ontológica que traza el origen¹⁴ de la mujer al varón (11.3), representaba un peligro potencial para la comprensión teológica del ser de la mujer. A cualquiera que tratara de usar ese razonamiento de tipo rabínico para rebajar a la mujer, las mujeres le habrían señalado que Pablo luego matizó este argumento hasta el punto de dejarlo virtualmente deshecho. En los vv. 11 y 12, apartado que queda aparejado con los vv. 3-9 en la estructura retórica del texto, se equipara a la mujer y al hombre tanto en lo teológico como en lo fisiológico. Para llamar la atención a esta corrección de cualquier impresión indeseada que pudiera haber quedado de la mención de “cabeza”, este apartado comienza con un gran “pero”¹⁵; “sin embargo, en el Señor, ni el varón sin la mujer, ni la mujer sin el varón, pues así como la mujer [procede] del varón, así también el varón [nace] por medio de la mujer, y todo [procede] de Dios”.

Las mujeres más sensibles a las presiones sociales habrían reconocido la importancia de las normas de su cultura en cuanto al arreglo personal

¹⁴ Cp. 11.3. Para comunicar el concepto de origen, aparece la palabra kefale “cabeza, fuente, origen”, vocablo que no carga el sentido “jefe, autoridad” ni en los LXX ni en el N.T. En la estructura concéntrica del texto este verso queda ligado a los vv 8 y 9, que especifican que la relación es de procedencia, no de mando.

¹⁵ La conjunción no es de ni allá sino plena.

apropiado, honroso y “natural”¹⁶ para mujeres que aparecían en público (el argumento de los vv. 13-15, que hace eco del razonamiento de los vv. 4-6). Aun estas mujeres, sin embargo, podrían haber formado parte de los “contenciosos” a quienes Pablo trató de pacificar apelando a la tradición que habían recibido (v. 2) y la costumbre de las demás iglesias (v. 16). No es difícil discernir aquí que las mujeres, junto con otros que las apoyaban, no eran un grupo dócil ni fácil de convencer. Tenían sus propios motivos por haber desechado las costumbres de su cultura y las normas de la tradición judía, y no iban a abandonar tan fácilmente su práctica. El tremendo esfuerzo evidente en la argumentación de este texto revela que las mujeres que profetizaban y oraban en el culto público gozaban de suficiente poder para que el apóstol no se atreviera a regañarlas ni denunciarlas, como acostumbraba hacerlo cuando trataba de corregir alguna conducta irregular de parte de los varones.¹⁷

2.2 Informalidad e interrupción (1 Corintios 14.34-36)¹⁸

El escenario es un salón o un atrio de la casa de uno de los pocos cristianos que disponía de este espacio; cabían no más de unas 50 personas de pie.¹⁹ El culto era altamente participativo: entre otros elementos litúrgicos se destacaban numerosas personas que prorrumpián en otras lenguas o entregaban mensajes inspirados por el Espíritu (los dones de glosolalia y profecía). A menudo sucedía que muchos sentían la inspiración del Espíritu al mismo tiempo, e insistían en expresar de una vez lo que habían recibido. El alboroto que se producía no solamente estorbaba el buen desarrollo del culto sino que escandalizaba a las visitas... o por lo menos así creía Pablo, basándose en una carta que le había llegado de parte de algunos líderes de la iglesia.²⁰ Había además otro tipo de intervención que agregaba más voces al bullicio: algunas personas lanzaban preguntas acerca del significado de un discurso o una manifestación carismática. Una buena parte de este grupo la constituían las mujeres, o por lo menos era la intervención de éstas lo que llamaba la atención de los demás, puesto que las mujeres no debían de opinar ni de preguntar en público, según las normas sociales de la época. Se consideraba especialmente

¹⁶ La palabra “naturaleza” *fysis*, v. 14, debe tomarse como referencia a una norma cultural, ya que según la naturaleza fisiológica el pelo de hombres y mujeres crece igual.

¹⁷ Cp., por ejemplo, el caso del incestuoso, 5.1-7; y los hombres que frecuentaban a prostitutas, 6.12-20.

¹⁸ A pesar de que algunos manuscritos griegos y latinos colocan este párrafo al final del capítulo, este ligero desplazamiento no respalda la teoría de que el texto sea una interpolación. Faltando una base textual para esta teoría, no es adecuado un procedimiento que lo defiende porque este texto supuestamente contradice 11.5, como dicen los traductores de la NBE en una nota al 11.34. Cp. la discusión minuciosa de los mss y otros aspectos del problema en A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets* (Minneapolis: Fortress, 1990) pp. 149-152.

¹⁹ Cp. J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* (Wilmington, DE: Glazier, 1987), pp. 154-156.

²⁰ Cp. 7.1^a: donde se menciona por primera vez esta carta: “acerca de las cosas que me escribisteis...”. Con la repetición de la expresión “acerca de” en 12. la, se refiere a otro tema de esa carta, la problemática de los dones espirituales y su ejercicio. En contraste con esta comunicación escrita, otras noticias habían llegado a Pablo en forma oral; cp. 1.10; 5.1; 11:17.

ofensivo que una mujer hablara con otro hombre que no fuera su esposo, como revela el siguiente fragmento de un discurso del 1er siglo, en que Tito Livio denuncia a ciertas mujeres que se habían presentado en el Foro de Roma: “¿qué clase de conducta es ésta?... ¡hablar con los maridos de otras mujeres!... ¿No podíais plantear las mismas preguntas a vuestros maridos en vuestras casas?”.²¹

Obviamente las interrupciones de las mujeres con sus preguntas en medio del culto representaban una situación distinta a la que se vio en el capítulo 11, donde se trataba de la contribución de las mujeres a la liturgia. Ahí su protagonismo en la oración y la profecía no fue cuestionado sino autorizado, con la salvedad de que ellas observarían las normas de su cultura en cuanto al arreglo personal apropiado para llevar ese papel en una reunión mixta. Pero no todas las mujeres estaban capacitadas o dotadas para ese rol; muchas eran simples asistentes. Si su conducta demasiado informal estorbaba el culto, debían de callarse, sobre todo si incurrían en la falta de comentar algo con un hombre que no fuera su propio esposo. En una comunidad eclesial tan recién formada como la de Corinto, las personas que ejercían dones carismáticos también se encontraban en las etapas iniciales de la fe, y entre estas estaban las mujeres profetas. Ellas podrían haber participado en la conducta censurada²² en el capítulo 14. Así como el arreglo de su cabello debía de conformarse a las costumbres de la sociedad, también su forma de relacionarse con el otro sexo.

Las mujeres estaban obligadas por esta norma social que definía como “indecorosa” su participación en el diálogo abierto dentro de la asamblea, a desistir de este ejercicio de su libertad en Cristo. Un golpe más duro recibieron de parte de Pablo cuando vieron que él apeló a la ley judía para apoyar esta instrucción (v. 34). En otros momentos las mujeres habían oído un mensaje distinto en cuanto a la esclavitud de la ley y la liberación de sus limitaciones mediante la fe en Cristo (cp. Ga. 3.28; 5. 1). En su argumentación por qué las mujeres se callaran, Pablo no encontró otro fundamento más adecuado que su propia opinión acerca de lo que contribuía o no al buen orden en el culto (vv. 33a, 40) y por eso se apoyaba en la costumbre de las otras iglesias (vv. 33b, 36) y en su propia cuota de autoridad (v. 37). Las mujeres de la congregación seguramente estaban entre aquellos que no iban a aceptar este tipo de orientación así no más, y Pablo lo sabía. Estarían entre las personas a que se refiere el exabrupto (v. 38) que cierra el lema: “pero si alguien no lo reconoce, no será reconocido [por Dios]”.

²¹ Citado por E. S. Fiorenza, op. cit., p. 286.

²² A. C. Wire, en cambio, cree que el propósito de Pablo es callar toda participación de parte de las mujeres, inclusive la profecía y la glosolalia, para priorizar a los varones. Op. cit., pp. 153-158.

El conflicto sobre la libre participación de las mujeres en el culto cristiano ya estaba dado, y se agudizaría en las décadas a seguir, con resultados cada vez más limitantes para las mujeres. En el período posterior a este momento inicial de la iglesia, las interpretaciones teológicas intensificarían el sesgo anti-mujer ya presente en sus raíces judías y su contexto grecorromano.

3. Opciones frente al matrimonio (1 Corintios 7.1-40)

3.1 Mujer y sexo en la sociedad griega

Desde los tiempos clásicos se categorizaba a las mujeres como prostitutas, “cortesanías” o esposas legítimas. Se entrecruzan con estas categorías, sin embargo, otros factores, como el nivel económico y social, y el estatus legal de esclava, liberta o nacida libre. En las ciudades del mundo grecorromano como Corinto la prostitución era parte de la vida normal y figuraba aún en la práctica religiosa.²³ Las mujeres muy pobres -libres o libertas- luchaban por sobrevivir en un mundo de hombres, donde además de su oficio humilde de tabernera, lavandera o vendedora en la calle, tenían que recurrir también a la prostitución. Las “cortesanías” (hetairai) proveían no solo servicios sexuales sino también una compañía social y hasta intelectual para hombres de alto rango social.²⁴ El hombre buscaba una esposa con el fin de tener hijos, pero muchos hombres no lograban contraer matrimonio debido a una realidad demográfica que mostraba gran disparidad entre el número de hombres libres y mujeres libres. La mayoría de las familias criaba casi exclusivamente a hijos varones, dejando abandonadas en el campo abierto a las niñas recién nacidas. Las que fueran recogidas se clasificaban como esclavas y se destinaron mayormente a la prostitución.²⁵

Es dentro de este marco social que se formó en la iglesia de Corinto un conflicto sobre matrimonio y soltería, celibato y ascetismo, que se refleja en 1 Co. 7. En la tesis central del capítulo (vv. 17b-24) se declara irrelevante para el cristiano su identificación religiosa anterior (judío o gentil) o su estatus legal (esclavo o libre).²⁶ Esos dos pares de contrastes nos refieren a la gran declaración de igualdad expuesta en Ga. 3.28: “ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno

²³ En el siglo 1º ya no había un número tan elevado de prostitutas en el templo de Afrodita como la celebre cifra de “un millar” que hubo en lo época anterior a su conquista por los romanos en 146 a.C.

²⁴ Cp: S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken. 1975), pp. 201s, 141. (Existe edición en español: Diosas, ramerías, esposas y esclavas, Madrid: AKAL/Universita; 1988.)

²⁵ S. B. Pomeroy, *op. cit.*, p. 140.

²⁶ La insistencia en que las personas no traten de efectuar un cambio en ese estado no tiene nada que ver con un supuesto llamamiento de Dios a dicho estado. El verbo llamar se refiere a la elección de la persona por parte de Dios; es decir, señala el momento de su conversión. No se debe confundir con la idea anteriormente desarrollada acerca de un don de Dios para el celibato o el matrimonio.

en Cristo Jesús”. El tercer par de elementos, varón-mujer, es el tema de todo el resto de 1 Co: 7, donde se enfatiza la reciprocidad e igualdad de mujeres y hombres dentro del matrimonio, y sus opciones idénticas frente a la soltería. Veremos, sin ‘embargo, que hay más de una manera de interpretar este lenguaje igualitario y el impacto que tuvo en la vida de las mujeres. Al mismo tiempo que se recomienda a las personas que no cambien el estado civil en que se encuentran, se les reconoce, tanto a mujeres como a hombres, el derecho a seguir su propio deseo. El autor de la carta considera que su propia condición de vivir sin pareja (vv. 7,40) es un privilegio, y recomienda este estado igualmente a mujeres y hombres. Contrario a la costumbre griega, en ninguna parte de la carta aparece la procreación de hijos como incentivo ni justificativo para el matrimonio, ausencia significativa dentro de un contexto de descenso poblacional donde la política natalista oficial ejercía mucha presión en pro del matrimonio y la procreación, hasta el punto de multar a solteros y a viudos que no contrajeran segundas nupcias.²⁷

3.2 De objeto sexual a sujeto matrimonial (1 Corintios 7.1-5)

Esta claro que un determinado grupo en la iglesia consideraba a la mujer como objeto sexual, pero un objeto a ser rechazado, no buscado. De tendencia ascética, rechazaron todo contacto sexual, como revela su consigna citada en 7.1: “es bueno que el hombre no toque mujer”, i. e. que no tenga relaciones sexuales. Rechazada o buscada, sin embargo, la mujer quedaría igualmente definida por su función sexual. ¿Cómo deberían reaccionar los cristianos a enseñanzas de este tipo? En primer lugar, se reivindica la legitimidad de las relaciones sexuales de la pareja, pero se va más allá de eso. La mujer se define como socia de igual nivel en un matrimonio caracterizado como una relación recíproca entre los cónyuges, de entrega mutua y derechos iguales (7.2-5).

Hay por lo menos dos formas de evaluar la situación reflejada aquí. Podemos concluir que las mujeres salieron reivindicadas frente al machismo de la época que, igual que hoy, insistía en la doble norma sexual (para el hombre, libertad sexual sin cuestionamientos, a la par de una fidelidad absoluta exigida de la mujer). A lo mejor esta reivindicación de las mujeres como socias iguales dentro del matrimonio formaba parte de un nuevo concepto de la mujer casada que se forjaba en la comunidad cristiana. En alguna medida esta actitud contribuía a que se aceptara la participación y protagonismo de las mujeres en el culto.

También podríamos concebir una situación más conflictiva en torno a la mujer casada, en que las mujeres mismas respaldaban la consigna del v. 1

²⁷ E. S. Fiorenza, op. cit., p. 277. Cp. Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1987), p. 187.

porque una abstinencia de parte de los hombres las dejaría a ellas con más libertad para disponer de su propia vida y ejercer su liderazgo profético en la iglesia.²⁸ Detrás del v. 5, donde se insta a los cónyuges a no negarse uno al otro; se podría discernir una opción de parte de algunas parejas por mantener la semblanza de un matrimonio, por las ventajas prácticas que significara, pero sin tener relaciones sexuales. Las mujeres se habrían percatado de que ellas eran las que más ganaban con tal arreglo, con todo lo que implicaba de una liberación de la carga y el riesgo de una maternidad continua. Pero algunas ya habían tomado una decisión más drástica, la de separarse del marido. Estas aparecen amonestadas en los vv. 10-11, donde apenas se menciona que un hombre podría hacer cosa semejante. Frente a casos como éstos, la orientación de los vv. 2-5 sobre la reciprocidad en el matrimonio se ve con otra luz: tendría el propósito de hacer más atractivo el matrimonio a los ojos de estas mujeres emancipadas, exigiendo a los esposos que consideraran el matrimonio como una relación igualitaria.

En cualquiera de las dos formas de evaluar las intenciones detrás del texto, las mujeres adquirieron el derecho de actuar como sujeto con igualdad de derecho en el área sexual del matrimonio. Lo que no se les ofrecía era la oportunidad de salirse de la relación matrimonial en aras de una mayor espiritualidad.

3.3 Insubordinación religiosa (I Corintios 7,12-16)

Según las normas de la sociedad grecorromana, todo el complejo doméstico (los familiares, esclavos y libertos que componían esta unidad de producción) debía de profesar una misma religión, ya que el mando jerárquico de la familia se vería diezmado si se les permitiera a los miembros subalternos de la casa ejercer su propia iniciativa en un asunto tan fundamental para su comportamiento como la religión. Al hacerse miembro de alguna de las nuevas asociaciones religiosas, una persona se involucraba en prácticas cúl-ticas que tenían repercusiones sociales como, por ejemplo, el asistir a reuniones mixtas celebradas en casas particulares y en horas de la noche. Los maestros de la moral (filósofos de la vida práctica como los neopitagóricos y algunos estoicos) se empeñaban en instar a los jefes de familia a ejercer su autoridad sobre la mujer, los hijos y los esclavos, prohibiéndoles el ejercicio independiente de cualquier religión que no fuera la suya.²⁹

A pesar de esa enseñanza moral ampliamente aceptada en la sociedad

²⁸ Cp. A. C. Wire, *op. cit.*, pp. 79-82.

²⁹ Ver la amplia investigación de D.L. Balch sobre los códigos domésticos en los filósofos griegos tanto clásicos como contemporáneos con el N. T., en *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (Atlanta: Scholars Press, 1981). S. B. Pomeroy, *op. cit.*, capítulo 7, desarrolla este tema en relación con las mujeres. Cp. también W. A. Meeks, *op. cit.*, p. 50.

antigua, algunas de las mujeres de Corinto habían ingresado a la iglesia cristiana sin estar acompañadas de sus esposos. Afirmaron su derecho a la auto-determinación religiosa, y fueron apoyadas en ello por su nueva comunidad. Las mujeres no solamente participaban en la iglesia a título personal sino que actuaban además como agentes capaces de mediar los beneficios de su nueva fe a su esposo. Esta novedosa direccionalidad, desde la persona calificada como inferior hacia el que se definía como su superior, fue lo que hizo posible que las mujeres permanecieran en un matrimonio mixto. Habían superado la obligación de someterse a las exigencias patriarcales en cuestiones de religión. Significativamente, el derecho de auto-determinación de las mujeres no cristianas también fue apoyada por la iglesia, ya que a los esposos cristianos no se les dijo que impusieran su nueva fe a su esposa no creyente. Al contrario, se le exigió convivir con ellas en paz.

Las mujeres cristianas encontraban en este elemento de paz doméstica un apoyo para su divorcio en casos donde un esposo no cristiano rehusaba soportar su insubordinación en materia religiosa. En lugar de tener que someterse al marido en aras de una falsa paz, las cristianas buscaban paz para sí mismas dejando que el esposo se fuera. A las esposas no cristianas se les reconoció también el derecho de abandonar al marido cristiano.

Era de esperarse que la iglesia cristiana fuera acusada de subvertir el orden social, ya que la pirámide de mando se vía seriamente amenazada por estas nuevas relaciones. Tampoco nos sorprende, pero si nos entristece, que en las décadas posteriores a este momento inicial que prometía tanto cambio, gran parte de la iglesia se defendió de esas acusaciones introduciendo la moral helenística dentro de la iglesia, jerarquizando las relaciones tanto de la casa como de la iglesia, con las mujeres relegadas al segundo plano en ambos campos.

3.4 Auto-determinación matrimonial y ministerial (I Corintios 7.8,32-40)

Como las demás mujeres de Corinto, las cristianas estaban constreñidas por la ley, la costumbre y la presión demográfica a casarse entre sus 12 y 14 años de edad, y a contraer un segundo matrimonio en caso de enviudar. Que una joven eligiera la soltería no se consideraba una opción. Las cristianas, sin embargo, no tomaban eso por sentado, Respondían a un desafío novedoso³⁰;

³⁰ Este protagonismo de las mujeres contrasta con el debate de los filósofos estoicos sobre la conveniencia o no de casarse. Estos autores conciben sus argumentos, en pro o en contra del matrimonio, solamente desde el punto de vista del hombre. Cuando se inclinan por el matrimonio, es principalmente por las ventajas que saca el hombre al tener a su lado una mujer que lo libera de los quehaceres cotidianos para que pueda dedicarse a la filosofía. Si aconsejan evitar el matrimonio, las razones son igualmente egoístas; así el hombre evita la molestia de tener que sostener a una mujer. atender a sus parientes y proveer para los hijos. Cp. D. L. Balch. "I Cor. 7.32-35 and Stoic Debates About Marriage, Anxiety and Distraction", JBL 102 (1983), 429-439; Ch. H. Talbert, Reading Corinthians (New York: Crossword, 1987), pp. 50s; J. Comby y J. P. Lémonon, op. cit., pp. 59-62.

de decidir ellas mismas si se casaban o no. Para llegar a una decisión tomaban en cuenta su propia disposición, su “don”, para la soltería o el matrimonio (vv. 10, 17a). Incorporándose a la reflexión teológica, debían examinar también las implicaciones de un éscaton inminente y los sufrimientos que lo procederían (vv. 26a, 29a, 31b). Las más practicas habrían dado más peso a las congojas y distracciones ordinarias de la vida casada (vv. 32a, 34a). Eran mujeres del pueblo, que en ningún otro lugar tenían el derecho de hacer una opción propia frente al matrimonio.³¹ Aun las muy jóvenes tomaban la rinda de su vida para salir del claustro matrimonial por la ruta nueva de un servicio a Dios (v. 35). Como solteras se dedicaban en “cuerpo y alma” a esta vocación, liberadas de la necesidad de servir a un esposo (v. 34).

De manera parecida, las viudas cristianas examinaban su propia inclinación o no hacia el matrimonio, sabiendo que la iglesia tenía amplio espacio para la mujer que eligiera quedarse sola (v. 8). Aun la búsqueda de su propia felicidad como mujer independiente era motivo suficiente para su decisión (vv. 39s).

En una época tan temprana como la que se refleja en I Corintios, no se conocía todavía la práctica del “matrimonio espiritual” (no consumado sexualmente), en que un hombre y una mujer contrajeran votos de vivir juntos como compañeros en el celibato. Este arreglo tendría el propósito de obviar las críticas de la sociedad hacia los no casados y resolver problemas prácticos como vivienda y pensión. Sin embargo, esta práctica, junto con la idea de una “virginidad consagrada”, no se conocía en las primeras décadas de la iglesia; entró a partir del siglo 2, cuando la tendencia hacia el ascetismo se aceleraba, influenciada por un ambiente social que estimaba la abstinencia sexual.³² A mediados del primer siglo las mujeres no casadas no tenían otra opción que continuar viviendo con los suyos, fueran estos sus padres, otros parientes o, en el caso de viudas y divorciadas (v. 15), sus hijos. Estas, junto con unas pocas que lograron vivir solas, representaban una viva contradicción con los valores de la sociedad. Bien se puede postular que constituían un compañerismo inter-generacional de apoyo a la vocación de cada una y de ayuda mutua en la resolución de los problemas que aparecían en el desarrollo de ella.³³

Algunas de estas mujeres jugaron un papel importante en el desarrollo de su iglesia local así como en la relación internacional que el movimiento cristiano forjaba por medio de cartas y visitas de una ciudad a otra. A una de ellas la conocemos de nombre: Febe, quien ocupó el puesto de diácono³⁴ en la iglesia de Cencrea, puerto de Corinto en el Egeo. Viajó a Roma, respaldada

³¹ Las “vírgenes vestales” de Roma eran mujeres de clase alta, con capacidad económica e influencia política.

³² Cp. J. M. Ford, “St Paul, the Philogamist (I Cor. VII in Early Patristic Exegesis)”, NTS 11 (1965), pp. 326-348; Ch. H. Talbert, OF. cit., p. 52.

³³ A. C. Wire, op. cit. p. 92.

por una carta de recomendación que elogiaba su trabajo y encargaba a los destinatarios acogerla dignamente y proveerle todo lo que necesitara de ellos (Ro. 16.1s).

A la par de las mujeres que asumieron una auto-determinación matrimonial, había también algunas muchachas comprometidas ya para casarse, que no pudieran ejercer su propia voluntad en cuanto al matrimonio. El novio³⁵ era quien decidía si se realizaba o no el matrimonio (vv. 36-38).³⁶

Desde nuestra perspectiva de fin del siglo 20, nos inquieta que las cristianas de Corinto pudieran experimentar la liberación personal y la independencia que les daba una carrera religiosa propia, solamente si se abstendían del matrimonio. ¿Era imposible para ellas conciliar la vida de casada con la de obrera eclesial? imposible no, porque conocemos por lo menos una mujer casada que se destacaba en varias tareas eclesiales y que viajaba extensamente junto con su esposo: Priscila (Hch. 18.2s, 18, 24,26; 1 Co, 16.19; Ro. 16.3s). Por una referencia a las esposas de los apóstoles y otros predicadores que itineraban con éstos (1 Co. 9.5), sabemos que había otras mujeres casadas que se desempeñaban en la obra misionera. Sin embargo, no se recoge en el N.T. ningún estímulo a las parejas a asumir esta forma de trabajar. Al mismo tiempo tenemos brevísimas noticias de varias mujeres que, con o sin la compañía de un esposo, se destacaban en el “arduo trabajo” de la misión de la iglesia (Ro.16.6s, 13).

Después de reflexionar sobre sus opciones, las mujeres que decidieran que si querían casarse tenían que superar la insinuación de un grupo de tendencia ascéticas en la iglesia en el sentido de que incurrirían en pecado al asumir el matrimonio y la relación sexual inherente en él (vv. 1,28,36). Frente a este ascetismo surgido de un dualismo inaceptable para la fe cristiana, las mujeres afirmaban que era tan legítima una decisión por el sexo y el matrimonio como una opción por mantenerse independientes de esa relación.

4. Conflictos y consecuencias

Entre las luces y sombras que caracterizan la comunidad cristiana en Corinto, se discierne que las mujeres lograron potenciarse en dos aspectos importantes de su vida: su protagonismo en el culto, y su auto-definición

³⁴ A pesar de que existe una forma femenina de esta palabra, Pablo se refiere al puesto de Febe con el término masculino, diakonos.

³⁵ “O el padre de lo joven desposada, según otra interpretación de este texto, que no contiene suficientes datos para definir con seguridad cuál era su relación con la joven.

³⁶ R. Kugelman, sin embargo, interpreta la frase del v. 37 “el que... no tiene necesidad (de casarse)” en el sentido de que el joven no está presionado por la muchacha a realizar el matrimonio sino que ella no desea casarse. De esta manera se “salvuarda la libertad de la doncella”, “Primera carta a los Corintios”. Comentario bíblico “San Jerónimo” (Madrid: Cristiandad, 1972). Vol. IV, p. 38.

frente al matrimonio.

En el conflicto, sobre su presentación personal al ejercer una función litúrgica, las mujeres salieron reivindicadas en su derecho de participación pero a la vez fueron obligadas a limitar su libertad en cuanto al arreglo personal, con el fin de no escandalizar a los hombres: Al mismo tiempo, y por la misma razón, se intentó vedar la participación de las mujeres en el diálogo espontáneo del culto; pero en esta época primitiva no era nada seguro que ellas se doblegarían ante la instrucción de la carta.

En el conflicto con cierto grupo de tendencia dualista que condenaba el sexo y el matrimonio, las mujeres adquirieron el derecho de escoger su estado civil sin compulsión ni culpabilidad. Con una decisión por la abstinencia sexual y la soltería, algunas se colocaron en el camino de una actividad más amplia en el trabajo eclesial y misionero. Por otro lado las que eligieron casarse tenían conciencia de que su matrimonio podría ser una relación de mutualidad y que también como pareja tendrían la posibilidad de servir activamente en la misión de la iglesia.

La conflictividad en torno a estos asuntos reveló la persistencia de muchos obstáculos al reconocimiento de las mujeres como seres humanos en sentido pleno, y cristianas en el mismo plano que sus hermanos varones. Las mujeres de esta iglesia primitiva e innovadora encarnaban una esperanza de cambios profundos en sus roles y relaciones, y las prácticas consecuentes con esta esperanza seguirían provocando conflictos en años posteriores.

Irene Foulkes
Apartado 901
1000 San José
Costa Rica

JESÚS Y LA SAMARITANA

Resumen

El presente artículo es una simple intuición “hermenéutica” que quiere mirar dos conflictos candentes en el actual momento eclesial: la presencia de la mujer en la iglesia y la evangelización de las culturas oprimidas. Estos dos conflictos se encuentran bien articulados en el texto bíblico de Jn. 4,1-42, que narra el episodio del encuentro del hombre judío Jesús con una mujer samaritana.

La versión joanina de la evangelización de Samaria, comparada con el relato de los Hechos de los Apóstoles, puede ser considerada extremadamente revolucionaria. Los Hechos de los Apóstoles atribuyen el primer anuncio de Cristo en Samaria a Felipe, con la posterior confirmación e imposición de las manos por los apóstoles Pedro y Juan venidos de Jerusalén (cf. Hec. 8,4-25). En el relato joanino (Jn. 4,1.42) una mujer doblemente marginada por su condición de mujer y de samaritana hace este primer anuncio de Buena Noticia dentro de la propia cultura y a partir de ella, después de un encuentro personal con Jesucristo a la orilla de la fuente de Jacob.

Abstract

This present article is a simple hermeneutical intuition whose objective is to think two strong conflicts in the live of the church nowadays: The presence of women in the church and the oppressed culture evangelization. These two conflicts are well treated in the biblical text (John 4, 1-42), which relates the

meeting of a Jewish Jesus with a woman of Samaria. The version of John about the evangelization in Samaria compared with the episode of The Acts can be considered extremely revolutionary. The Acts puts the first proclamation of Christ in Samaria through Felipe, after Peter and John imposing their hands upon him, when they came from Jerusalem (Acts 8, 4-25). In John's text (John 4, 1-42) a woman, twice marginalized by the fact of being a woman and from Samaria, proclaims this Good News, shaming the culture in Jesus' time, after a personal meeting with Jesus Christ beside Jacob's well.

Introducción

El octavo Encuentro Intereclesial de Comunidades de Base realizado en el mes de septiembre de 1992 en Santa María Rio Grande do Sul, reveló, (sacó el velo) de dos cuestiones agudas, sobre las cuales debemos pensar con mucho cariño. Una es la presencia de la mujer en la Iglesia y otra es el reconocimiento y la evangelización de las culturas oprimidas, destacándose la cultura indígena y la negra.

Nuestra reflexión, a partir del encuentro de Jesús con la mujer samaritana, quiere ser un mirar comprometido sobre estos dos conflictos inminentes. Es mucho más una intuición hermenéutica que una investigación exegética o una elaboración teológico-bíblica propiamente tal. Puede ser una provocación o un punto de partida para futuras reflexiones.

Mirando el escenario y el desarrollo de la narración

La escena nos presenta de inmediato a Jesús abandonando Judea y volviendo nuevamente para Galilea. Una nota explicativa dice que Jesús “tenía que pasar por Samaria” (Jn. 4,4). La importancia que el relator da a este detalle, en sí obvio, del pasar obligatorio por Samaria, muestra la relevancia del hecho.

Jesús es relatado como un hombre cansado que se sienta a la orilla de la fuente de Jacob en la ciudad de Sicar de la región de Samaria. Es cerca del mediodía cuando se aproxima una mujer samaritana con su cántaro para sacar agua de la fuente Jesús luego se manifiesta como un hombre necesitado: “dame de beber”, (Jn. 4,7).

Esta manera poco común de relacionarse de un hombre judío descoloca a la mujer samaritana. Con una pregunta ella apunta a uno de los mayores

conflictos de la época “¿Cómo es que tú judío, me pides de beber a mí que soy samaritana?” (Jn. 4,9a). Otra vez la nota explicativa muestra la relevancia de este conflicto dentro de la escena (cf. Jn. 4,9b).

La parte central del texto (Jn. 4,9.26) narra el diálogo teológico entre la samaritana y Jesús sobre los temas de la sed, del agua de la verdadera fuente, del simbolismo del pozo de Jacob, y de la adoración de Yavé¹. El diálogo culmina con la revelación mesiánica de Jesús”. Yo sé que el Mesías que se llama Cristo, está por venir. Cuando venga nos hará saber todas las cosas”. Jesús le dice: “Soy yo, el que habla contigo” (Jn. 4,25~26). Los discípulos hacen como el marco de este escenario. Fueron referidos en el versículo 8 y entran en escena en el versículo 25.

Ahora es la samaritana que, después de dejar su cántaro a los pies de Jesús, va a la ciudad a encontrar a sus coterráneos para anunciar y convidarlos “vengan y vean a un hombre que me dijo todo lo que he hecho. ¿No será él el Cristo?” (Jn. 4,28)². También los discípulos habían ido a la ciudad, sin embargo, con un objetivo bien opuesto al de la samaritana. Ellos habían ido a comprar provisiones, o sea, alimentos (Jn. 4,8).

Esta oposición cree el horizonte para la conversa de Jesús con los discípulos, que sigue: “Maestro, come”, dicen los discípulos (Jn. 4,31). Pero aquel mismo hombre cansado que antes pidiera agua a la samaritana ahora no se interesa del alimento ofrecido por los discípulos “Tengo una comida para comer que ustedes no conocen” (Jn. 4,32). Mientras los discípulos todavía se preguntaban si alguien le trajo algo para comer, el continuaba diciendo “Mi alimento es hacer la voluntad de aquel que me envió y completar su obra” (Jn. 4,34)³.

Se sigue una palabra de sabiduría de Jesús sobre la colecta, a partir del proverbio: “Uno es quien siembra, otro quien coge” (Jn. 4,37). Interpreta este proverbio como verdadero y dice a los discípulos “Yo os envié para segar lo que no sembraste, otros trabajan y ustedes entraron en su trabajo” (Jn. 4,38)⁴.

La escena termina narrando que muchos samaritanos creyeron en Jesús

¹ En el libro del Deuteronomio (Dt. 12,5) es Yavé quien escoge el lugar dónde quiere ser adorado. El Éxodo nos muestra que Dios sólo puede ser adorado en un lugar de libertad y por personas libres. La “sed” y el “agua” en el Evangelio de Juan, constituyen temas teológicos relevantes. Jesús en la cruz exclama: “Tengo sed” (cf. Jn. 19,28), y de su lado abierto por la lanza, sale “sangre y agua” (cf. Jn. 19,34).

² La samaritana usa la misma expresión que Jesús usa en el inicio del Evangelio para llamar a los discípulos de Juan Bautista a su seguimiento (Jn. 1,39).

³ La idea de un alimento que corresponde o la voluntad (palabra) de Dios ya existe en el AT. En el Deuteronomio esta idea aparece como relectura del Éxodo “Él te afligió haciéndote pasar hambre y después le alimentó con el maná desconocido por tí y por tus padres para mostrarte que no solo de pan vive el hombre sino de todo lo que procede de la boca de Dios” (Dt. 8,3; cf. Sab. 16,26= Palabra de Dios). En los Sinópticos Jesús relea éste pasaje de la Escritura en el contexto de sustentaciones mesiánicas (cr. Mt. 4,4-11).

⁴ Este mirar de Jesús sobre los campos maduros para la cosecha y el proverbio popular que interpreta el mismo hecho nos pueden remitir a la idea tan destacada por La Teología de la Revelación de que la semilla del Verbo, o sea la Palabra de Dios, ya está presente en las diferentes culturas.

por causa del anuncio de la mujer samaritana y el mismo Jesús que había decidido volver de Judea para Galilea permaneció dos días con los samaritanos atendiendo a sus invitaciones (Jn. 4,40)⁵. Muchos otros samaritanos creyeron en Jesús al oír su Palabra, diciendo “Nosotros mismos oímos y reconocimos que este es verdaderamente el salvador del mundo” (Jn. 4,42).

Mujer, cultura, evangelización y la comunidad joanina

El episodio del encuentro de Jesús con la mujer samaritana a la orilla del pozo de Jacob y todo el desarrollo de la escena que sigue trae a luz varios elementos hermenéuticos para tres cuestiones candentes en la época de Jesús y hoy: mujer, cultura y evangelización. Antes de reflexionar sobre estos tres puntos, vamos a caracterizar y contextualizar rápidamente a la comunidad joanina.

La comunidad está formada por discípulos de Juan Bautista (Jn. 1,35ss.), samaritanos (Jn. 4,1-42), griegos helenistas (Jn. 7,35; 12,20), judíos expulsados de la sinagoga (Jn. 9).

La comunidad joanina sufre dos momentos fuertes de ruptura: la expulsión de la sinagoga, que puede ser comparada a un nuevo cautiverio (comparar Is. 40 a 55 con Jn. 9); y la ruptura interna como consecuencia del escándalo delante de la Cristología de la Encarnación (cf. Jn. 6,66).

Es una comunidad de periferia, sin poder, marginada y excluida, (ver ciegos representantes de la comunidad: Jn. 9 y la presencia significativa de los Samaritanos Jn. 4). Estos dos textos, Jn. 4 y Jn. 9, tiene algo en común: tanto la samaritana cuanto el ciego anuncian a Jesús como profeta y Mesías. ¿No habrá sido la presencia de los samaritanos una de las causas de la expulsión de la comunidad joanina de la sinagoga? La confirmación de esta hipótesis vuelve más agudo el conflicto cultural-religioso de la época.

Es una comunidad de resistencia, minoritaria y perseguida. De ahí el porqué su líder principal es la figura anónima conocida sólo como Discípulo Amado. Dentro de esta característica de la comunidad joanina se esclarece también la presencia y el liderazgo positivo de la mujer que en toda la tradición bíblica y todavía hoy aparece como un símbolo de resistencia.

El evangelio como Buena Noticia fue escrito por la comunidad joanina como una forma de resistencia colectiva contra las persecuciones venidas de fuera; por otro lado, el escrito traduce una mística de animación y confirmación de la identidad de la comunidad en tiempo de división interna. Su objetivo principal es narrar algunos signos de Jesús (semeyon) y no milagros

⁵ Aquí los samaritanos piden que Jesús permanezca con ellos. En los Sinópticos es Jesús quien convida a sus discípulos a permanecer con él (Cf. Mc 3,13-14).

(dinameis) como los Sinópticos. Estos signos fueron narrados porque se volvieron significativos para la historia de la comunidad y tienen la finalidad de llevar a una integración entre fe y vida:

Estos signos fueron escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis la vida en su nombre (Jn. 20,31).

La presencia y la resistencia, de la mujer en la tradición bíblica

La tradición bíblica, en el AT, destaca a la mujer como símbolo de resistencia en lo cotidiano⁶. No aparece en los textos escritos, pero hace la memoria oral. Sabe “guardar en el corazón”. Por el hecho de que los textos bíblicos fueron escritos por hombres o atribuidos a ellos, es notable que varios cánticos sean de autoras femeninas. En el canto está la memoria histórica de un pueblo. ¡Ahí está la contribución más expresiva de mujeres como Miriam, Ana, Débora!

En época de mayor libertad ellas también emergieron en el texto escrito, como en el tiempo de los Jueces y en los libros sapienciales.

En el NT Jesús mira a las mujeres de una manera liberadora, sin prejuicios. Los libros que más destacan a las mujeres son Juan, Lucas y los Hechos. Pablo o los textos atribuidos a él hablan con cierta ambigüedad. No consiguen expresar, en la práctica, toda la verdad de Jesucristo sobre la liberación de la mujer. La mujer entra a los relatos evangélicos, como símbolo del reino, de la vida y de la eucaristía.

La presencia positiva de la mujer en el evangelio de Juan

Las mujeres son destacadas en siete momentos decisivos para la propagación de la Buena Nueva, en el evangelio de Juan, que se divide en dos grandes bloques literarios.

Señales

Jn. 2, 1-11 María en la boda de Caná. Hora = Alianza.

Jn. 4,1-42 Mujer samaritana dialoga con Jesús sobre religión. Se vuelve evangelizadora de Samaria (cf. Hechos 8,4-8).

Jn. 11,21-27 Marta toma la iniciativa de ir al encuentro de Jesús y hablarle sobre Lázaro. Marta hace la profesión de fe en el Mesías, Hijo de Dios.

Transición

Jn. 12,1-3 María (amiga) unge a Jesús en su Hora suprema.

⁶ Cf. Cavalcanti, T. y Weiler, L. “Las mujeres profetisas en el AT”, en: *Convergencia* 192, Mayo de 1986, pp. 225-235.

Exaltación

Jn. 16,21 Mujer que está por dar a luz, símbolo del sufrimiento articulado con la alegría genera lo Nuevo.

Jn. 19,25-27 “Mujer, he aquí a tu hijo, hijo he ahí a tu madre”.

Jn. 20,11-18 María Magdalena es testimonio ocular del Resucitado: ¡Vi al Señor”! Verdadera discípula, ella hace el primer anuncio de la Resurrección y de la Nueva Alianza “Anda y dile a mis hermanos: subo para mi Padre, y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios”. En siete textos la mujer aparece siempre de forma positiva, más que ser ayudada por Jesús ella ayuda a Jesús en el descubrimiento y realización de su misión, de su obra mesiánica.

Marta, la activista de los sinópticos es presentada aquí como aquella que profesa la fe en el Mesías, después de tomar la iniciativa de ir al encuentro de Jesús, hablar con él, personalmente y llamar a su hermana María para que también vaya al encuentro de aquel que la llama (comparar Jn. 11,20-28 con Lc. 10,38-42).

A María que unge los pies de Jesús y los seca con su cabello durante el almuerzo en Betania, no es una pecadora, como los sinópticos, sino la amiga de Jesús, hermana de Marta y de Lázaro (comparar Jn. 12,1-3 con Lc. 7,36-39)⁷.

La mujer samaritana evangeliza a partir de su propia cultura

Aquí está el núcleo, el elemento central de nuestra intuición hermenéutica. La tradición de la Iglesia Naciente atribuye la obra evangelizadora de Samaria a los judíos cristianos dispersos después de la muerte de Esteban: “Así, Felipe fue para la ciudad de Samaria y les anunciaba a Cristo” (Hec. 8,5). Esta evangelización necesitaba también ser confirmada por los apóstoles que se encontraban en Jerusalén:

“Los apóstoles que se encontraban en Jerusalén habiendo oído que Samaria recibió la Palabra de Dios, enviáronle a Pedro y a Juan. Estos, en cuanto llegaron, hicieron una oración por los nuevos fieles, a fin de que recibieran el Espíritu Santo puesto que todavía no había descendido sobre ninguno de ellos. Habían sido solamente bautizados en el nombre del Señor Jesús. Entonces, los dos apóstoles les impusieron las manos y ellos recibieron el Espíritu Santo. (Hec. 8,14-17).

“La versión joanina que narra la evangelización de Samaria puede ser considerada extremadamente revolucionaria. Una mujer marginada por ser

⁷ Este abordaje prevalentemente positivo de la mujer en el Evangelio de Juan, confirma que el episodio de la mujer adúltera (Jn. 8,1-11) es un texto secundario, probablemente lucano, introducido más tarde en el escrito del Evangelio.

mujer y por ser samaritana se vuelve evangelizadota dentro de su propia cultura y a partir de ella. De allí surge la sospecha hermenéutica de la valorización del Evangelio de la Buena Nueva de Jesucristo, ya presente en las culturas.

Esta sospecha hermenéutica puede ser verificada por la propia Palabra de Jesús a los discípulos: *“Yo les digo: levanten los ojos y miren los campos; ya están blancos para la siega. Pues en esto es verdad el proverbio: uno es el que siembra y otro el que recoge. Yo los envío a recoger lo que no sembraron, otros trabajaron y ustedes se aprovecharon del trabajo”* (Jn. 4,35-38). En lenguaje sapiencial Jesús muestra a los discípulos que la semilla de su Evangelio ya está sembrada en la cultura samaritana. Tal vez encontramos aquí aquello que Bultmann llamó la precomprensión cristiana (*Vorverständnis*)⁸.

El segundo elemento revolucionario es que, al revés de los apóstoles (cf. Hec. 8,4-25), aquí es una mujer originarla de la propia Samaria que, después de mantener un debate teológico-religioso con Jesús, y de reconocerlo como Profeta y Mesías, anuncia a Cristo a sus coterráneos. La misma expresión que Jesús usó para convidar a los primeros discípulos a hacer la experiencia de permanecer con él: *“Vengan y vean”* (Jn. 1,39), es repetida por la samaritana: *“Vengan y vean a un hombre que me dijo todo lo que he hecho. “¿No será él el Cristo?”* (Jn. 4,29).

Una curiosa inversión del sujeto se da también en el momento en que los samaritanos que adhirieron a la invitación de la mujer de venir hasta Jesús, pidieron que él permaneciera con ellos. La fuerte carga teológica del verbo permanecer (*menein*) revela la relevancia de esta invitación de los samaritanos al cual Jesús adhiere.⁹

La profesión de fe de los samaritanos en el final de la escena revela la valorización de la presencia del Verbo (*dabar*) en las culturas marginadas.

“Nosotros mismos oímos y reconocimos que éste es verdaderamente el Salvador del mundo” (Jn. 4,42).

Esta afirmación nos lleva a percibir que la Palabra de Dios es reconocida como revelación directa inmediata del propio Jesús dentro de la cultura samaritana.

Conclusión

Tenemos así, en este texto, una pista hermenéutica muy contundente y pertinente para reflexionar en mayor profundidad sobre las cuestiones con-

⁸ Cf. Croatto J.S. *Hermenéutica Bíblica*, Sao Paulo, Sao Leopoldo, 1986, especialmente p. 15.

⁹ En los otros pasajes joánicos en que aparece el verbo *menein*, generalmente, el sujeto es Jesús (cf. Jn. 15,1.17 y otros).

flictivas de nuestro momento eclesial: mujer, cultura y evangelización.

Ninguna cultura es tan completa en sí misma que en ella se pueda agotar la Buena Nueva y el Evangelio de Jesucristo, como pretendía la cultura judía. Por otro lado, ninguna cultura es tan insignificante que no contenga ya en sí la semilla de la Palabra de Dios revelada en plenitud por Jesucristo. El mismo hombre judío que afirma a la mujer samaritana que *“la salvación viene de los judíos,”* (Jn. 4,22), dice a sus discípulos: *“Yo los envié a coger lo que no sembrastes; otros trabajaron y ustedes sembraron de su trabajo”* (Jn. 4,38).

La mujer samaritana recibe el anuncio de la hora con toda la densidad teológica que ella tiene para el Evangelio de Juan: *“mujer, créeme. viene la hora... y ya llegó, en que los verdaderos adoradores han de adorar al Padre en espíritu y verdad. Y son estos los adoradores que el Padre desea, Dios es Espíritu y quien lo adora debe adorarlo en Espíritu y Verdad”* (Jn. 4,21.23).

Este mismo anuncio de la hora es hecho a la mujer en el momento actual eclesial. Todos, hombres y mujeres, somos llamados a hacer realidad esta obra que viene y ya llegó.

Terminemos esta breve reflexión, con la sensación de que ella sólo está comenzando. Repetimos lo que ya dijimos en la introducción: Es más una intuición hermenéutica que un análisis exegético o teológico bíblico. Ojalá ella pueda despertar otras reflexiones que critiquen o complementen esta.

Lucía Weiler
Caixa Postal 546
90001-970 Porto Alegre / RS
Brasil

RESEÑAS

ELOGIO DE LA DIFERENCIA. LO FEMENINO EMERGENTE, Rosiska Darcy de Oliveira, Sao Paulo, Brasileña, 1991.

María Clara Lucchetti Bingemer

“Después de un buen tiempo deseando encontrar su espacio y su lugar en igualdad con los hombres, las mujeres ahora sienten la necesidad de ejercitar justamente esta diferencia que les es propia.

Sobre ese nuevo momento del movimiento femenino, Rosiska Darcy de Oliveira se vuelca en este libro. Pionera del movimiento de mujeres, participando de él con cabeza y corazón, Rosiska anuncia, en la introducción del libro: “El movimiento de mujeres es para mi, para mi generación, esa cuerda en que subimos para probar que, al alcance de la mano, se ofrece a nosotros un mundo más tierno, más suave” (p. 18). En verdad, el fino análisis de Rosiska parte de la constatación de que la entrada de las mujeres en el mundo de los hombres produjo un resultado de malestar, desvío y conflicto. Citando a Marcuse, ella recuerda la llamada de atención que él mismo, en el inicio de los años 70, ya había levantado “sobre el hecho de que las mujeres quieren y necesitan mucha más que una “igualdad represiva”, un mero derecho de acceso a “la realidad de los hombres”, con todo esto lo que ésta comporta y exige como negación de la experiencia femenina” (pp. 47-48).

Maduramente, la mujer descubre hoy que si el precio de la libertad es negar la propia identidad, esa libertad no es liberadora y, por tanto, no puede ser deseada. Por ello “en el fin de los años 80, las mujeres comienzan a defender la igualdad, no más en nombre de su capacidad de asemejarse a los hombres, sino sobre todo en nombre de su derecho de diferenciarse de ellos” (p. 73). Ser diferente sin ser inferior, es éste el nuevo (y al mismo tiempo tan antiguo) desafío que el talento de Rosiska desdobra delante de los ojos del lector, afirmando que “redefinir lo femenino y no tener más un pasado

nostálgico ya repudiado, al cual referirse, ni tampoco un modelo masculino al cual adherir” (p. 73-74).

El poder de invertir la ecuación que igualó diferencia con inferioridad está, según la autora, en las manos de las mujeres. “Las mujeres son diferentes de los hombres; si esa diferencia hasta hoy fue interpretada como fundamento y justificativo de la desigualdad, sólo depende de las propias mujeres romper ese hecho, dándolo vuelta al revés” (p. 109).

Vivir y ejercitar la diferencia es, pues, el proyecto que Rosiska propone para las mujeres de hoy. Haciendo así, éstas estarán no negando la lucha por la igualdad de derechos, sino calificándola de manera nueva y original, por dentro, desde dentro, profunda y radicalmente.

Escrito con maestría, belleza, amor y honestidad, ese libro da nuevo aliento al movimiento de mujeres del mundo entero y de todas las latitudes que continúan, hoy más que ayer, viviendo el desafío de ser plenamente mujeres en un mundo todavía comandado por los hombres y por los padrones masculinos de ser y hacer.

Ese movimiento es apasionado porque aquello que lo motiva es una pasión atrayente y al mismo tiempo dolorosa. En verdad, como constata Rosiska en el capítulo final de su libro, “la herida de lo Andrógeno jamás cicatrizó” (p. 113). Criados para ser uno solo, hombre y mujer sufren de verse partidos y divididos y, nunca más recuperando plenamente la unidad, deben buscarse eternamente en erráticas aventuras que, aun cuando exitosas, nunca más forman el encaje perfecto y la unidad perdida.

Sin embargo, mujeres y hombres que todavía son capaces de deseo y de fe intentan. Y buscan, “en algún lugar en el futuro, recrear el perfecto equilibrio, celebrar la olvidada armonía que permitiría el advenimiento del amor” (p. 146).

Sin embargo -agrega sabia y realísticamente Rosiska- “ese amor tiene condiciones. Lo Andrógeno solo sería posible si Antígona fuese feliz” (p. 146).

Revisitando Antígona al final del siglo 20, Rosiska es fiel a su raza, a su sexo y con ellos al destino del pensamiento occidental que “vive su eterno retorno a la tragedia de la Antigüedad” (p. 27). Redescubriendo en el rostro arquetípico de Antígona inspiración para su vivir en el mundo de hoy, las mujeres consolidan su presencia adquirida en el espacio político, buscando en el ejercer la lógica de lo Femenino.

En su bellísimo libro, Rosiska Darcy de Oliveira nos propone a todos nosotros, hombres y mujeres, seres humanos, la utopía de “inaugurar relaciones humanas en las que la aceptación de la diferencia sin desigualdad reconcilia a hombres y mujeres y ponga fin al desencuentro de las mujeres consigo

mismas” (p. 18). Haciendo axial, estará contribuyendo para que más y más el gesto de Antígonas se inscriba en la historia, en la fragilidad expuesta de su ser femenino, como rebeldía fecunda que rechaza el decreto de ausencia y de silencio en un mundo don de otros pretenden ser señores únicos y absolutos.

Para las mujeres teólogas, que pretenden interpretar y organizar el dato bíblico en un discurso coherente e inteligible, “Elogio de la diferencia” trae instigantes cuestionamientos y preciosas contribuciones. Los textos bíblicos, escritos en un tiempo y en una cultura marcadamente patriarcales cargan, sin embargo, en su interior, trazos luminosos de esa “diferencia” femenina que, buscando por otras vías la fidelidad a Dios, la liberación del pueblo o el compromiso en el proyecto del Reino, se afirman como personas y abren espacios nuevos a lo colectivo y a la comunidad.

Aportando en el espacio público muchas veces por el camino de lo privado, de lo doméstico, de las luchas inmediatas, de las relaciones en puntos pequeños que forman su universo, las mujeres de la Biblia enseñan a las mujeres que hoy trabajan con la Biblia, a “elogiar la diferencia” que las hace ser lo que son: criaturas irrepitibles del sueño creador y vital de Dios. Siendo así, a buscar la concreción del Amor no en una inútil tentativa de uniformar una igualdad sin rostro, sino un fecundo encuentro de diferencias que resulte en una unidad rica y abierta.

Camino no exento de dolores, pero único en términos de real y sana posibilidad, el asumir de la diferencia parece ser hoy elemento indispensable en una hermenéutica bíblica desde la óptica de la mujer. El libro de Rosiska ciertamente será de gran ayuda para las mujeres que, siempre más numerosas y más profundamente, se lanzan en ese camino sin vueltas de pasión y dedicación al estudio, interpretación y transmisión de la Palabra de Dios.

María Clara Lucchetti Bingemer
Rua Almirante Salgado 51
22.240-170 Ríó de Janeiro – RJ
Brasil

RESÚMENES DE DISERTACIONES Y TESIS

LA MUJER COMO SUJETO Y OBJETO DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA DE AMÉRICA LATINA*

Al aproximarse los inicios del siglo XXI asistimos a la emergencia de la mujer en los más variados campos de la actividad humana. En América Latina encontramos los movimientos sociales populares de liberación y, entre ellos, a las Comunidades Eclesiales de Base.

Las mujeres son presencia numerosa en las comunidades. Esta participación activa de las mujeres en la vida eclesial marca un cambio cualitativo en la manera de autocomprenderse como persona y situarse en el mundo. En las últimas décadas las mujeres vienen descubriéndose como sujetos de derecho y, al mismo tiempo, preguntando sobre su papel en la historia, en la sociedad y en la Iglesia. Estas preguntas entraron también al interior de las Iglesias, y consecuentemente a la Teología. La elaboración teológica de las mujeres en América Latina está vinculada a las preguntas vitales que surgen de su vivencia espiritual, en conexión con el proceso dinámico de sus luchas cotidianas, y en su construcción como sujetos. Nuestro objetivo es recoger, apuntar las ideas fuerzas y los núcleos principales por donde pasa esta teología en América Latina. Procuramos hacer esto, utilizando la elaboración teórica de la producción teológica sistematizada y publicada por las mujeres teólogas, respetando los contenidos propios de esta reflexión. Al mismo tiempo, procuramos mantener fidelidad a las experiencias originales vividas por las mujeres. Para esto, utilizamos también las reflexiones y testimonios oídos y vividos en los seminarios, encuentros y grupos de reflexión comunitarios.

* Resumen de la disertación de Maestría de Ione Borges Vicente. "La mujer como sujeto y objeto de la reflexión teológica en América Latina", Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, abril de 1993.

Los cambios que derivan de esta actuación de las mujeres modifican la expresión de su fe. Al afirmar que las mujeres son Sujeto y Objeto de la reflexión teológica en América Latina se quiere significar que ellas se apropian de su palabra secularmente silenciada. Y al salir de la invisibilidad, comienzan a elaborar un discurso de la inteligencia de fe interpretando su existencia a partir de su propia situación y conciencia de mujeres, histórica y socialmente situadas y en proceso de liberación.

Por esto, la producción teológica de las mujeres en América Latina intenta superar las desigualdades entre hombres y mujeres buscando la igualdad de derechos y el respeto a la diferencia. En este trabajo teológico desarrollado por ellas, las mujeres no quieren abdicar de su derecho de sentir y expresar su fe como mujeres. En este sentido, esta teología tendrá acentos propios, diferentes de la teología elaborada por los hombres.

En fin, la cuestión de fondo de nuestro trabajo consiste en la tentativa de captar la acción creadora del Espíritu activando la fuerza, la palabra y las luchas de resistencia de las mujeres de este continente, que junto con las demás mujeres quieren anticipar, en el hoy de la historia, la promesa de VIDA E INTEGRIDAD HUMANA prometida para todos los hijos e hijas de DIOS AMOR. que es Madre y Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Ione Borges Ferreira Vicente
Av. Rui Barbosa 40, ap. 302
22.240-020 Río de Janeiro – RJ
Brasil

ECLESIOLOGÍA DE LA ESPOSA DE CRISTO*

El conflicto es una realidad humana que expresa las características psicológicas de las personas implicadas, suscitando reacciones según esas mismas características. La perspectiva femenina ante los conflictos tiene particularidades. Y el modelo femenino para pensar la Iglesia en conflicto tiene también una perspectiva propia. Lo femenino puede tener, pues, perspectivas subjetivas y objetivas.

Los conflictos eclesiales de la Iglesia Católica en Brasil; desde Medellín hasta el presente, revelan un cambio desde la conflictividad exterior hasta la interior, pasando de la Iglesia como actor social frente a la dictadura, hasta la tensión entre los miembros de la Iglesia por causa de la unidad y la misión. Los hechos de conflictividad tienen también una causalidad propiamente teológica, como expresión de la fidelidad o infidelidad a los proyectos de Dios, y por lo tanto como lucha entre el pecado y la gracia. Pero, más allá de esta explicación que coloca la responsabilidad ante el conflicto a nivel personal, se da también otra explicación mas “estructural”, por el tipo de pensamiento que expresa el SER eclesial a través del MODELO eclesiológico.

El problema es cuál de los modelos puede ser más orientador para entender el SER de la Iglesia, para orientar su actuar, para resolver sus conflictos. La propuesta de este trabajo es que, sólo tres modelos tomados de la vida humana, pueden ofrecer una mejor explicación del ser eclesial, la persona individual, la persona colectiva, y el fenómeno muy particular de la relación hombre-mujer.

* Resumen de la tesis de doctorado de Bárbara Bataro Bucker “Eclesiología de la esposa de Cristo – Su relevancia como modelo eclesiológico ante los conflictos”. Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Septiembre de 1992.

El modelo de Cuerpo, con sólida fundamentación bíblica y patristica, tuvo su auge, en las tres décadas, anteriores al Concilio Vaticano II, sobre todo en torno a la Encíclica *Mistici Corporis*. Su uso en la eclesiología permite subrayar la unidad, la interacción de los miembros entre sí, la función del ministerio jerárquico en representación de la capitalidad de Cristo, la animación de todo el Cuerpo por la acción del Espíritu Santo. Pero, el modelo puede limitar la comprensión de la Iglesia por el poco espacio para la relación Iglesia-Cristo en la historia, dejando en segundo plano una unidad que debe ser conquistada en los procesos históricos y que no está garantizada simplemente por una unidad orgánica. El ministerio jerárquico, puede ser interpretado reductivamente en lo jurídico, y la unidad ser mal comprendida como uniformidad que ignora las diferencias.

El modelo de pueblo tiene también sólida tradición y vigorosa manifestación en el Concilio Vaticano II e influye considerablemente en la eclesiología latinoamericana en Medellín y Puebla. Destaca los aspectos históricos de la unidad y la comunión del Pueblo de Dios con los otros pueblos en la única historia de la cual la humanidad es responsable, permite una mejor comprensión de la misión de la Iglesia ante el mundo, de la urgencia de la inculturación y del papel de los laicos. Pero, por otro lado, la presencia más activa en el mundo motiva el peligro de una cierta “mundanización” y de la aceptación acrítica de los análisis sociológicos referidos al fenómeno del pueblo, sin respetar el carácter analógico de este análisis cuando se refiere a la Iglesia y también una cierta dispersión en la pluralidad.

El modelo de esposa puede servir como superación dialéctica de los dos modelos mencionados, corrigiendo el modelo de Cuerpo por su carácter de unidad de la historia y desde una alteridad que la distingue de Cristo en la relación de unidad por el acento en el amor más que en la ley, por el respeto de lo diferente más que la uniformidad, corrigiendo el modelo de pueblo por la unidad personal de un ser delante de Cristo, por la necesidad de conformarse afectivamente con los sentimientos de Cristo y por la intuición femenina que da sentido más integral a los análisis puramente racionales. Permite, por lo tanto, incorporar los valores de la Teología de la Liberación en lo referente a la opción por los pobres y seguimiento de Jesús. Como modelo, no podría estar exento de límites, pudiendo conducir a un cierto “intimismo” que aísla su relación con Cristo de la responsabilidad histórica ante el mundo. Por eso, el modelo de esposa no substituye a los otros modelos, pero los completa siendo usado en referencia a ellos. El uso del modelo femenino, en los distintos momentos del ser humano como compañera(o), esposa(o) y madre (padre), tiene legitimación eclesiológica por la continuidad de lo femenino desde la protología hasta la

escatología.

Lo femenino es elemento constitutivo de la humanidad, en cuanto evoca el ser persona sexuada, vocacionada para el encuentro integral con lo masculino. En la unidad amorosa de lo diverso masculino y femenino, se da la semejanza de las personas divinas. Pero el sentido de lo femenino en la protología está impedido por lecturas antropocéntricas de la mujer como compañera, esposa y madre.

Los modelos de Cuerpo, Pueblo y Esposa, usados de forma complementarla permiten una adecuada comprensión del Ministerio de la Iglesia, que revela la importancia de lo femenino presente no solo en el inicio (protología) de la historia, sino también en la culminación (escatología) y en medio de ella por la Iglesia, también ella femenina. que ayuda a la obra de Cristo, centro de la historia en su realización como sacramento del Reino.

Por su valor de modelo la eclesiología de la Esposa responde a problemas teóricos de otros campos de la teología. como la doctrina sobre la Trinidad, los Sacramentos, el Reino y la Mariología. El modelo científico responde también a los problemas prácticos de los conflictos. El conflicto analizado es el de la tensión unidad-misión y su solución debe consistir en una unidad que se vuelve misionera. una misión que remite siempre a una unificación, dándose una unidad final que es el resultado de un proceso verdaderamente misionero. El modelo de la Esposa ilumina la educación de la fe, la inserción misionera y la liturgia de la Iglesia.

Bárbara Pataro Bucker
Av. Sao Boaventura 239
24,130-000 Niterói – RJ
Brasil

ESPIRITUALIDAD Y ÉTICA*

Este trabajo pretende rescatar la comprensión del cuarto evangelio y de la primera de Juan como escritos encarnados en su realidad, contextualizados, polémicos y buscando dar una respuesta para los desafíos que surgían para su fe. Ante nuestros ojos surge un grupo de cristianos que afrontó con coraje muchos problemas en el seguimiento de Jesús. Fue expulsado de la sinagoga, perdiendo de esta forma, su identidad religiosa, social y hasta económica. Para enfrentar esta cuestión, darse valentía y descubrir su verdadera identidad, comenzó a revisar una trayectoria existencial y espiritual caracterizada por el movimiento dinámico cristológico. La particularidad de éste es una reinterpretación progresiva de Jesucristo, articulada con las experiencias de tensiones, luchas, persecuciones y divisiones que vivió. Cuanto más era perseguido la comunidad, más gloriosamente interpretaba “Aquel hombre que le diera la vista”. Por tanto, en este texto se articulan Cristología y experiencia social.

Este proceso fue colocado por escrito para animar a la comunidad en los momentos difíciles para su fe. En el evangelio, percibimos que la polémica es “ad extra”, disputada especialmente con los fariseos. Ya las Cartas revelan otro momento de la comunidad, en el cual la tensión es “ad intra”, entre los propios miembros de la comunidad por causa de sus interpretaciones diferentes de Jesús. El autor de la carta vuelve a enfatizar la vida “sárguica” de Jesús y su muerte expiatoria, para evitar un espiritualismo unilateral que estaba ocurriendo en la comunidad.

* Resumen de tesis de doctorado de Ana María do Azevedo Lopes Tepedino “Espiritualidad y Ética – Jesucristo y la historia de la comunidad joanina”. Pontificia Universidad católica de Río de Janeiro, Marzo de 1993.

Los autores sostienen que este grupo pequeño y marginado, bajo la inspiración del Espíritu, que había sido enviado por Jesús en la hora de su muerte, supo tomar su historia en las manos a fin de luchar por su particular manera de creer y amar a Jesucristo, que era la razón y significado de su vida.

Ana María de Azevedo Lopes Tepedino

Rua Poeta Calil Gebran 223

22.641-010 Río de Janeiro – RJ

Brasil