

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 41

Las mujeres y la violencia sexista



QUITO, ECUADOR

2002/1



CONTENIDO

CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>Presentación</i>	5
NANCY CARDOSO PEREIRA. <i>El cuerpo bajo sospecha - Violencia sexista en el libro de los Números</i>	7
ANNA MARIA RIZZANTE, SANDRO GALLAZZI. <i>Y violaron, también su memoria</i>	17
GRACIELA DIBO. <i>Una práctica no violenta – Negociación de Abigail con David (1 Samuel 25)</i>	29
ELAINE NEUENFELDT. <i>Violencia sexual y poder – El caso de Tamar en 2 Samuel 13,1-22</i>	39
MERCEDES GARCÍA BACHMANN. <i>Un rey muy viejo y una muchacha muy linda; violencia casi imperceptible (1 Re 1,1-4)</i>	50
MARICEL MENA LÓPEZ. <i>Comerán los perros la carne de Jezabel – Sexo e idolatría, metáforas que legitiman la muerte de extranjeras</i>	58
MARIA SOAVE BUSCEMI. <i>Nosotras que tenemos alas y sabemos volar – Una hermenéutica ecofeminista de Isaías 34,8-17</i>	64
SANDRA NANCY MANSILLA. <i>Hermenéutica de los linajes políticos – Un estudio sobre los discursos en torno a las genealogías y sus implicaciones políticas</i>	83
CRISTINA CONTI. <i>El misterio del texto elusivo: Juan 7,53-8,11</i>	93
CARMIÑA NAVIA VELASCO. <i>Violencia histórica contra María de Magdala</i>	107
KAREN BERGESCH. <i>Poder y violencia a partir de la óptica de la mujer</i>	117

PRESENTACIÓN

Presentamos este número nuevo de RIBLA tejido por manos de mujeres. Con él, pretendemos continuar fieles a nuestro objetivo de promover plenamente la participación femenina en los procesos de relectura bíblica y de producción de conocimientos en las iglesias.

Este es un número que quiere ser plural, en el cual se combinan textos con lecturas del norte y del sur, trabajos más exegéticos o más hermenéuticos, miradas hacia el Primero y Segundo Testamentos, aproximaciones desde la lengua portuguesa brasileña y del castellano. No conseguimos recoger la voz de todos los sectores de mujeres del continente, y, aún así el número presenta a nuevas autorías en el ambiente de RIBLA, investigadoras muy conocidas no están incluidas en esta oportunidad.

Nuestra intención fue trabajar a partir de un eje temático de importancia particular en la vida de las mujeres: *la violencia sexista* que se ejerce permanentemente sobre y contra ellas, por su condición de género. Violencia que tantas veces aparece justificada, incentivada o sustentada religiosamente.

En torno a este tópico las autoras trabajan con mucha libertad y a partir de diferentes puntos de vista. El resultado es una visión muy amplia de la temática violencia/mujer en el itinerario bíblico/teológico.

Presentamos los textos en el orden en que constan en el conjunto del texto bíblico, así como aparecen en la clasificación de los cánones respectivos:

Nancy Cardoso Pereira hace una aproximación a la violencia sexista en el libro de los *Números*, mostrando la situación de las mujeres en el pos-exilio y de la violencia encubierta contra la mujer en el discurso teológico.

Anna Maria Rizzante y Sandro Gallazzi abordan el libro de *Jueces* para descubrir que las raíces de la violencia contra la mujer son anteriores a la monarquía.

Graciela Dibo, a partir de una hermenéutica práctica, con mujeres populares, hace una lectura de la figura de Abigail, en *1 Samuel 25*, para mostrar como la negociación es una práctica alternativa a la violencia y mostrar alternativas femeninas en este sentido.

Elaine Gleci Neuenfeldt trabaja el tópico de la violencia sexual sufrida por Tamar, en *2 Samuel 13,1-22*, buscando rescatar su papel activo y decisivo en la lucha por la dignidad en su vida.

Los libros de los Reyes son abordados en dos textos:

Mercedes García Bachmann trabaja una forma de violencia sutil y semi-oculta en el episodio de *1 Re 1,1-4*, donde la joven Abihag, la sunamita es usada y violada en su adolescencia.

Maricel Mena López trabaja la figura de *Jezabel*, en la perspectiva de la intolerancia religiosa.

María Soave Buscemi propone una mirada en *Isaías 34,8-17* preguntando por *Lilith* y por las mujeres que han sido silenciadas y enmudecidas.

Sandra Nancy Mansilla propone una aproximación a las genealogías políticas en el libro de *Judit*. Trabajando el problema en esta línea, ella invoca algunas y algunos olvidados en la tradición.

Acercándonos al Segundo Testamento, tenemos dos trabajos:

Cristina Conti hace una lectura detallada, exegética y hermenéutica del episodio de *Juan 8,1-11* en el cual Jesús se encuentra con una adúltera acusada por un grupo de hombres. Igualmente el artículo levanta algunos problemas de la Iglesia Primitiva para situar este pasaje.

Carmiña Navia focaliza la figura de *María de Magdala* y sus datos en la historia evangélica, y el proceso de desidentificación al que esta mujer fue sujeta en la tradición eclesial del occidente.

Para concluir, Karen Bergesch presenta un trabajo del área práctico-sistemática. Construye una posibilidad hermenéutica del problema de violencia sexista en nuestra sociedad, a partir del concepto de *poder en Foucault*.

Carmiña Navia Velasco
Elaine Neuenfeldt

EL CUERPO BAJO SOSPECHA

Violencia sexista en el libro de los Números

Resumen

Asumiendo como horizonte de comprensión del libro de Números *la consolidación del proyecto de los sadoquitas del segundo templo* se hace necesario preguntar por las relaciones sociales de género en este proyecto idealizado/conflictivo del pueblo de Dios. Re-leer las narrativas del libro de los Números a partir de las memorias de violencia sexista (Números 5,12 y 25) viabiliza la pregunta por el aspecto discursivo de la violencia y sus mecanismos de justificación y naturalización, de modo especial en la teología.

Abstract

Accepting as a horizon of understanding of the Book of Numbers *the consolidation of the project of the Sadducees of the Second Temple* it becomes necessary to ask about the social gender relationships in this idealized/conflictive project of the people of God. To re-read the narratives of the Book of Numbers, starting from the memories of sexist violence (Numbers 5, 12 and 25) makes it possible to ask the question about the reflective aspect of the violence and its mechanisms of justification and normalization, especially in theology.

*Los dolores de su cuerpo no me bastan.
¡No tiene sentido un mero masoquismo!
Deseo, sí, las fierezas de su alma,
el brillo de sus ojos resentidos.
Yo quiero verla llorando, humillada,
perdido el ego, la dignidad, la calma,
en los filos del pudor violada,
sin ninguna defensa,
entregada a la palma feroz de
mi mano, que castiga y aplasta.
(un poema en la internet¹)*

¹ <http://www.ibeuce.net>

1. Los números de la violencia

- Una investigación de 1995 nos muestra que el 52% de las mujeres trabajadoras en las grandes capitales brasileñas fueron asediadas sexualmente en su lugar de trabajo.²

- Las mujeres corresponden hoy, al 41% de la Población Económicamente Activa (PEA) del Brasil, y las familias del país son dirigidas por ellas. Con mayor nivel de instrucción que los hombres, no ejercen, a pesar de ello, funciones compatibles con su formación: ocupan, en mayor porcentaje, puestos más precarios, además de recibir menor remuneración. Ese cuadro requiere mayor empeño de las mujeres para cambiar la situación. Su lucha junto a sus categorías profesionales necesita intensificarse, pues actualmente los resultados de las negociaciones colectivas todavía se concentran en cuestiones relativas a la mujer gestante o a la maternidad, y muy poco tratan de los problemas de la mujer en el trabajo.³

- La precariedad de los puestos de trabajo se muestra bastante elevada en todas las regiones metropolitanas investigadas, reflejando un agravamiento de las condiciones de vida y trabajo inseguro que expresa la situación de los trabajadores y trabajadoras. Esa es la parte de mano de obra en el país que ejerce sus actividades con vínculos empresariales frágiles o inexistentes o en su mayor parte, sin derecho a los beneficios sociales. Los informes muestran que la proporción de mujeres empleadas en situación de trabajo vulnerable está entre el 12 y 15 puntos porcentuales superior a la proporción de hombres en esa misma situación.⁴

- Las mujeres representan el 50,4% del electorado en el Brasil. Solamente el 7% de las mujeres participan en cargos ejecutivos y representativos. Así, en todo el país hay 314 prefectas y 7.000 concejalas.⁵

- Según el Servicio de Mortalidad de la Prefectura de San Pablo, en 1999 murieron 429 mujeres contra 378 en 1998. Eso representa un crecimiento del 13,5%. Por primera vez en la historia de la ciudad, el homicidio aparece entre las diez causas principales de muerte de mujeres. En 1992, era la 18ª causa.⁶

- Entre las 1.000 brasileras en edad fértil, 18 sufrieron secuelas de aborto; estimándose que en el Brasil el aborto interrumpe 31 de cada 100 gestaciones; en Chile 35 de cada 100 y, en Colombia, 26 de cada 100;⁷ una evaluación preliminar indica cuatro muertes de mujeres por día en Brasil en abortos clandestinos y 15.000 por año en América Latina.⁸

- En San Pablo, en 1997, la violación constituyó el 60% de las quejas presentadas en el Instituto Médico Legal; de este número el 70% de las agredidas son niñas y adolescentes; en este último caso, el 84,5% de los agresores son familiares o vecinos.⁹

² *Teoria&Debate*, n.29, agosto de 1995, junho/julho, p.82.

³ Dia Internacional da Mulher, Dieese, www.dieese.org.br, março de 2000.

⁴ Dieese on-line, op. Cit.

⁵ *Cunhary Informa*, Rede Mulher de Educação, anoVII, n.41, set/2000, www.redemulher.org.br

⁶ Secretaria Nacional de Mulheres do PT, setembro de 2000, www.lainsignia.org

⁷ Sempre Viva Organização Feminista, www.sof.org.br

⁸ DUARTE, Sandra e LEMOS, Carolina, "Os números fazem pensar", Documentos, *Mandrágora 1, Direitos Reprodutivos e Aborto*, NETMAL/IEPG, São Bernardo do Campo, 1994, p.79-80.

⁹ DREZETT, Jefferson, "Aspectos biopsicossociais da violência sexual", *Jornal da RedeSaúde*, número22, novembro de 2000, p.10, www.redesaude.org.br

2. Violencia – experiencia y discurso

En la agenda del movimiento feminista y de las mujeres en América Latina, la cuestión de la violencia —juntamente con la lucha contra la miseria— es prioritaria y ha movilizadado mucho del tiempo y de los recursos disponibles. Cada día miles de mujeres son humilladas, golpeadas y muertas de las formas más corrientes o bien elaboradas que se pueda uno imaginar. Además de convivir con estructuras económicas de miseria y políticas opresoras, la mayoría de las mujeres del continente enfrentan situaciones familiares y de trabajo violentas y degradantes sin mecanismos de protección ni de prevención de crímenes y abusos.¹⁰

Hablar de violencia sexista hoy en América Latina ya tiene su propio repertorio y léxico variados, militantes y tristísimos. Las narraciones de experiencias de violencia ya tienen de por sí autoridad y legitimidad como para preocuparse y exigir políticas y programas. Entonces ¿...para qué trabajar con el texto bíblico?

Lidiar con narraciones de violencia sexista a partir de textos antiguos —como lo son los textos bíblicos— presenta dos dificultades. Si por un lado se puede disculpar al texto justamente por ser antiguo, quedando los relatos de violencia como piezas exóticas de prácticas culturales pasadas, por otro lado la semejanza y persistencia de situaciones y estructuras violentas pueden dar la impresión de un continuismo histórico y hasta de un hecho normal y natural de los mecanismos de violencia, que pierden, así, su carácter de construcción social.

Se hace necesario buscar un mecanismo hermenéutico que desarme estas dos lecturas inmovilizadoras, de modo que se garantice la visibilización del contexto socio-cultural que estructura la narrativa, sin neutralizar la violencia sexista, proyectando una identidad de víctima y de idealización para las mujeres.¹¹

Recuperar las narrativas bíblicas preguntando por esta experiencia de violencia es en verdad hacer la pregunta por el aspecto discursivo de la violencia y sus mecanismos de justificación y de naturalización.

“Los sujetos están constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no sucede fuera de los significados establecidos) pero no está confinada a un orden fija de significados... La experiencia es una historia del sujeto. El lenguaje es el lugar donde la historia es encerrada. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separar las dos... La experiencia es, al mismo tiempo, una interpretación y algo que necesita de interpretación”¹².

Así, el objetivo de este ejercicio de relectura es el de evaluar y criticar la presencia y pertenencia de la violencia sexista no/al discurso de los textos bíblicos y extensivamente a los discursos teológicos puestos a disponibilidad a partir de ahí. La violencia constituye el acontecimiento y su interpretación, contaminando los discursos y el orden socio-simbólico con su rencor y rigor, ocultando su motivación de reproducción de las estructuras del poder falocéntricas. No hay duda de que la teo-

¹⁰ Estas formas de violencia se estructuran a partir de las relaciones sociales de género por eso se las llama sexistas.

¹¹ WEIR, Allison, “The Subversion of Identity – Luce Irigaray and the Critique of Phallogocentrism”, en *Sacrificial Logics – Feminist Theory and the Critique of Ideentity*, Routledge, New York & London, 1996, p.108.

¹² SCOTT, Joan, “Experiência”, en *Falas de gênero*, Editora Mulheres, Florianópolis, 1999, p.42.

logía cristiana patriarcal hegemónica en el continente latinoamericano alimenta y justifica la lógica sacrificial que hace de los cuerpos de las mujeres lugar de punición y castigo. Esta reflexión quiere ocuparse de la violencia sexista del discurso teológico. Discurso que mata, silencia y justifica. ¿Hasta cuando?

3. Cuerpo social y el control de Números

El libro de los Números se podría leer como una propuesta de organización de la vida social en el período pos-exilio. Dentro de los límites de un poder imperial (persa 538-322; griego 322-66) que daba forma a la vida política y económica de una vasta área geográfica, la reorganización de Judá alrededor del Segundo Templo, va a ajustarse al mismo tiempo a las demandas externas y a programar la vida nacional. Si, por un lado, esta propuesta de reorganización de cierto modo viabilizó la resistencia de la cultura judía en relación a los imperios, por otro lado, las propuestas y preferencias internas solidificaron procesos que institucionalizaron la minoridad de las mujeres dentro de esa sociedad.

Asumiendo como horizonte de comprensión del libro de Números *la repetición y la consolidación del proyecto de los sadoquitas del segundo templo* narrado en Éxodo 25-40¹³ se hace necesario preguntar por las relaciones sociales de género en ese proyecto idealizado/conflictivo del pueblo de Dios.

Números propone una sociedad estructurada a partir del Segundo Templo y de su personal, valorizando de modo explícito las estructuras de poder masculino a nivel familiar y social. El primer censo levantado en el primer capítulo anuncia los criterios y las prioridades del programa:

“Levanten el censo de toda la congregación de los hijos de Israel, según sus familias, según la casa de sus padres, contando todos los hombres, nominalmente, cabeza por cabeza, desde la edad de veinte años para arriba, todos los capaces de salir a la guerra en Israel, a esos contarán según sus ejércitos, tú y Aarón. De cada tribu les asistirá un hombre que sea cabeza de la casa de sus padres” (Números 1,2 y 3).

Dios da la orden directamente a Moisés, que comparte la responsabilidad con el sacerdote Aarón, ocupando así el vértice de la jerarquía que representa la sociedad organizada a partir de las funciones masculinas: hijos de Israel, sus familias, la casa de sus padres, todo hombre cabeza por cabeza, veinte años para arriba, aptos para la guerra.

Una posible visión de conjunto del libro de los Números podría aceptar los dos relatos del censo (capítulos 1 y 26) como estructuras organizadoras de las narrativas – ¡que tienen sus orígenes y fechas distintas! Del capítulo 1 al 25 la narrativa recoge y ordena leyes legislativas referentes al culto y relatos de un pueblo desobediente e inepto para la vivencia del proyecto ideal de sociedad, con la salvedad de la fidelidad de Aarón y de los levitas (Números 8, 18 y 19). La aparente estructura bien diseñada y los poderes bien distribuidos serán relativizados por algunas narrativas que presentarán situaciones de conflictos (Números 11; 12; 14; 16; 21,4 a 9; 22-24 y 25). Muchas de las narraciones antiguas de los conflictos de lucha por la tie-

¹³ GALLAZZI, Sandro, “La sociedad perfecta según los sadoquitas - Libros de los Números”, *RIBLA*, vol.23, RECU, Quito, 1996, p. 153.

rra y del período pre-estatal serán editadas para que respondan a los intereses del proyecto de la sociedad que se presenta. Los conflictos van a ser básicamente de disputa de poder y de conducción política y religiosa del proyecto y también de control de la propiedad de la tierra. El castigo para esta primera generación desobediente es el de no entrar en la tierra (Números 20,12).

A partir del capítulo 26 el texto presenta un segundo censo y una segunda generación y se ocupa básicamente de los criterios y procedimientos de división y posesión de la tierra. La cantidad y calidad de los conflictos disminuye drásticamente en esta segunda parte del libro de los Números, como si los castigos y punitivos introductorios hubiesen creado las condiciones necesarias para la consolidación del pueblo idealizado.

Las mujeres aparecen en el libro de Números en el ámbito de las narraciones de conflicto y de violencia: cuestiones reproductivas y familiares, cuestionamiento sobre la exclusividad del poder masculino y de la posesión de la tierra van a colocar a las mujeres en una línea de peligro y de sospecha, revelando el carácter sexista y truculento del proyecto de sociedad presentado.

4. El mapa de la violencia sexista en el Libro de Números

Números 5,11-31:	la prueba de la mujer bajo sospecha de adulterio.
Números 12,1-16:	el castigo de Miriam.
20,1:	la muerte de Miriam.
Números 25,1-18:	la masacre de Cozbí, la madianita.
Números 27,1-11:	las cinco hermanas y la tierra.
Números 30,1-16:	voto de mujer.
Números 31,1-18:	la masacre de las madianitas.
Números 32,26:	entre los rebaños y los niños.
Números 36,1-13:	el control de la herencia de las mujeres.

4.1. Conociendo el mapa

Una primera evaluación podría apuntar hacia una diferencia en la participación de las mujeres: en la primera parte ellas son protagonistas y ejemplifican de modo paradigmático la desobediencia y la ingobernabilidad del pueblo, que tiene como consecuencia la pérdida de la promesa de la tierra y de la herencia.

En la segunda parte, a partir del capítulo 26, ellas están acomodadas y condicionadas a las estructuras familiares y sociales. El relato de las cinco hijas de Selofhad (Números 27) —que presenta a las mujeres en situación reivindicativa— confirma esta situación ya que todos los argumentos utilizados encajan en la perspectiva de la defensa de la familia patriarcal.

La ampliación de la narrativa sobre el derecho y la herencia de las cinco hermanas en el capítulo 36 pone en evidencia esta situación de control: el texto pone el derecho a la herencia de las mujeres bajo los límites de las leyes de matrimonio, limitando el alcance del protagonismo de las mujeres.

4.2. Interpretando el mapa

Las mujeres están puestas estratégicamente en lugares de conflicto y de amenaza de destrucción del proyecto social deseado y centrado en líderes masculinos y sacerdotales. En este sentido, van a merecer rituales de maldición, castigo y exclusión de la comunidad, condenación y muerte. Las prácticas e iniciativas de mujeres (posible sexo con otro hombre en Números 5, disputa de poder en Números 12, y liderazgo ritual en Números 25) están bajo sospecha y es necesario controlarlas drásticamente.

Estos textos son violentos en extremo: las mujeres son colocadas públicamente bajo sospecha, descabezadas, envenenadas con efectos trágicos para el cuerpo (Números 5); se las desautoriza religiosamente (subordinación de sueños y visiones) y políticamente, en un proceso unilateral que implica un castigo corporal y verbal — aborto de su madre y escupida en la cara por el padre— y exclusión de la comunidad (Números 12); ellas serán alcanzadas por la ira de Dios, execradas públicamente, responsabilizadas por una situación de calamidad de todo el pueblo y, ejemplarmente, matada una mujer con una lanza que le atraviesa el vientre (Números 25).

5. Coordinadas, dimensiones y escalas: discurso teológico y violencia sexista

Las palabras rasgan, envenenan, maldicen, colocan bajo sospecha. Las palabras escritas en el libro y apagadas con las aguas amargas (Números 5,23) colocan el vientre del contrario. Las palabras encendidas de ira, arden. Las palabras hechas de lepra, manchan. Las palabras hechas de saliva, excluyen. Las palabras hechas horca al aire libre conjugan cuerpos, declinan vientres. Las palabras hechas lanza: puntiaguda gramática. Léxico de celo y maldición.

Los discursos y palabras de Dios y de Moisés en el libro de los Números se pronuncian desde arriba, desde afuera hacia adentro, como si hubiese un lugar objetivo que garantizase la verdad. Las palabras de Dios y de Moisés masculinas no se pronuncian por el cuerpo sino que vienen de la nube (Números 12) y se dirigen a los cuerpos de mujeres y a los estragos que han causado. Son discursos retóricos, monólogos defensivos, imprecaciones pre-moldeadas que reivindican el poder y el control de la divinidad y de sus representantes sobre los cuerpos y sus relaciones.

5.1. Las escalas de la ira X las coordenadas del cuerpo

El sacerdote dice a la mujer bajo sospecha de adulterio:

“El Señor te ponga como maldición y plaga en medio de tu pueblo, haciéndote el Señor caer el muslo e hinchar el vientre” (Números 5,21).

El campo semántico de esta perícopa es aterrador: ‘*alah* (imprecación, maldición) en 5,18.21.24; *marah* (aguas amargas) en 5,18.19.22.24.27; *qaná* (celo) en 5,14 y 29; las aguas amargas penetran las *me’ah* (entrañas) en 5,22; *beten* (útero) hinchado y *yareq* (vientre) caído en 5,21.22.27. Infiel. Contaminar. Oculto a los ojos del marido. Inmundicia. Desviarse del dominio del marido. El lenguaje del texto siente placer en poner sinónimos violentos.

Más adelante, Dios mismo responde a Miriam, hablando desde una nube a la puerta de la tienda: “¿Cómo así no temiste hablar contra mi siervo, contra Moisés.” (Números 12,8b). Tamaña indignación se va a expresar en el vocablo violento: *basar* (carne) comida por la mitad (12,12); *yaraq* (saliva) del padre en su *phneh* (rostro); cubierta de *tsara* (lepra); *tisagar* (excluida) del campamento.

En el capítulo 25 la acusación contra las mujeres extranjeras es la de llevar al pueblo a *zhh* (prostituirse); ellas *qara* (invitan) al pueblo al sacrificio de otros dioses; el pueblo *khl* (come) y *shahah* (se inclina) para los dioses de ellas. La reacción es violenta: *ro'shei* (cabezas) se cortan; se mata a una madianita y a un israelita con una lanza que atravesó la *qobah* (barriga). El error está en el cuerpo y este necesita ser aniquilado para recomponer el orden.

Se va a usar cuatro palabras diferentes para expresar la barriga: *qobah*, (barriga), *beten* (útero), *yareq* (vientre) y *me'ah* (entrañas). En el texto de Miriam toda la *basar* (carne) está comprometida y hasta la misma *phneh* (cara) recibe su castigo. El texto quiere y necesita controlar a las mujeres y a sus barrigas-vientres-úteros-entrañas. La divinidad necesita controlar este espacio fundamental de reproducción de la vida material y dejar su marca en forma de sospecha, castigo o muerte.

5.2. Discurso teológico y violencia sexista en el libro de los Números

El cuerpo de las mujeres es tomado en estas narrativas como metonimia: figura retórica de traslación en que se aprovechan las conexiones de sentido entre las palabras, por ejemplo, tomando la causa por el efecto, la materia por el objeto, la señal por la cosa significada. No piden que se las entiendan literalmente, sino también como metáforas.

La barriga-útero-vientre-entrañas transita del cuerpo individual y el cuerpo social no como un símbolo en su función de sustitución, sino como extensividad estructurante de la vida material y del imaginario cultural. Aproximar los textos de Esdras 10 y Nehemías 13 —que ponen la exigencia de exclusión/separación/demonización de las mujeres extranjeras— puede ser útil para iluminar las narraciones de Números del proyecto de ordenación social del segundo templo.¹⁴

En relación con el cuerpo-barriga y el cuerpo-social, el discurso teológico elige la retórica de la maldición-falta del temor-prostitución-violencia como campo semántico privilegiado que estructura y controla la sociedad a partir de una lógica de exclusión, aproximación, asimilación, ritualización y destrucción de los elementos divergentes. En el metabolismo del proyecto social del libro de los Números el cuerpo se destruye y condena como mecanismo fundamental de consolidación del poder masculino sacerdotal. Haciendo violencia a la barriga-útero-vientre-entrañas-carne de la mujer se condena y castiga a la generación desobediente: el conflicto queda bajo control, exorcizando las divergencias se puede establecer el proyecto social.

A partir de ahí, los relatos de las mujeres dejadas atrás con los animales y los niños (Números 32,26), del asesinato de las mujeres sexuadas y la sobrevivencia de las niñas y las vírgenes (Números 31,1-18) del control de la herencia de la tierra para las mujeres por la vía del matrimonio (Número 27 y 36) y del control del voto/pala-

¹⁴ SAKENFELD, Katharine, “Numbers”, en *The Women's Bible Commentary*, Westminster/John Knox Press, London/Louisville, 1992, p.47.

bra de la mujer (Números 30,1-16) se administrarán y manejarán desde dentro los mecanismos sociales/familiares/militares disponibles sin que el conjunto del proyecto masculino sacerdotal sea perjudicado.

Pero... ¿habrá habido mujeres de verdad más allá del texto? ¿si ellas están en conexión al sentido de las palabras del texto sería posible reescribir el texto recuperando el potencial de conflicto y disidencia? Recrear el orden de los textos y dejar que el libro de Rut nos hable de alternativas de cuerpo-tierra-pueblo: narrativas de un mismo tiempo que usan palabras distintas.

Son estas sobras y sombras del texto que pueden alimentar la espiritualidad y la militancia de quien se organiza en el femenino plural contra la violencia sexista: en el cuerpo del cuerpo, en el cuerpo de la teología.

6. El texto bajo sospecha

- *Ventre hinchado y útero caído – la mujer sobre sospecha (Números 5,11-31)*

Si ella se desvía y fuera infiel. Si ella escoge otro hombre que no es al que pertenece... Si ella se deleita con otro y oculta de los ojos del marido. Si ella descubre que puede decidir sobre su deseo y su cuerpo. Una mujer así con tantos sí... Una mujer con tanta fuerza de decidir es una mujer que contamina... ¿Pero y si no sucedió nada? ¿Si no hay testigos infraganti? Existe la duda. La sospecha. Es necesario que ella sepa que no puede escoger por sí misma. Traigan el cuerpo de la mujer que está en sospecha frente al sacerdote con una ofrenda de manjares por celos (Números 5,15). Oferta memorativa que trae la iniquidad a la memoria. Memoria de sospecha. Memoria de la posibilidad que ella estaba resolviendo desviarse y ser infiel. Frente a Dios: la mujer descabezada, un recipiente de barro con agua y polvo y la oferta. Ella, delante del marido, delante del sacerdote, delante de Dios toma el agua amarga que trae consigo la maldición. Memoria y maldición.

El sacerdote la conjugará y le dirá:

“Si nadie se deleitó contigo, y si no te desviaste hacia la inmundicia, estando bajo el dominio de tu marido, serás libre de estas aguas amargas y de maldición” (Números 5,19).

“Ella, ahora, ya no tiene elección. Bebe el agua de la maldición, polvo del suelo del tabernáculo. Y dice: ¡Amén! ¡Amén! Si las aguas en las entrañas hacen al vientre hincharse y al útero abordar: ella es culpable. Maldición de Dios y plaga en medio del pueblo. ¡Amén! ¡Amén!

Otro vaso de un mismo barro. Otra copa. Otra agua. Bebemos de nosotras mismas y de nuestra decisión. Té de la tierra que tenemos en nuestra tierra y en nuestras luchas. Descabelladas y con la boca seca, rompemos la lógica de la maldición y de la sospecha que vigila nuestros cuerpos.

• *Problema de piel: las preguntas de Miriam (Números 12)*

Miriam estaba callada desde la celebración de la salida en Éxodo 15: ella y las mujeres en un intenso coro de cuerpo y voz, de fiesta, de paso. Teóloga de tamboril en la mano, teología de ritmo y cuerpo. Éxodo en el femenino plural. Y entonces... ni Sinaí ni mandamientos. Atraviesa en silencio los 40 capítulos del Éxodo y de todo el Levítico. Entra en el libro de Números acompañando la trayectoria de los hermanos Moisés y Aarón hasta que en el capítulo 12 decide hablar. Escoge golpear el silencio del texto con una pregunta: ¿Acaso ha hablado el Señor solamente por Moisés? ¿No ha hablado también por nosotros? (Números 12,2).

La pregunta enciende la ira de Dios que deja aparecer sobre el cuerpo de Miriam la lepra y la culpa. Si ella tiene visiones y sueños, el varón Moisés habla con Dios cara a cara. ¿Cómo es que osa preguntar por qué? ¿Cómo osa querer ser como Moisés? Insubordinada y osada, se va a silenciar permanentemente a Miriam con la marca del delito en el cuerpo: ¡aborto de su madre, escupitajo del padre! Lepra de preguntar. Lepra de querer saber por qué esa exclusividad masculina en el trato con la divinidad. Proscrita y excluida, Miriam conoce el lugar que le pertenece a la mujer que sospecha y pregunta. Silenciada en la piel, un cuerpo marcado de castigo por querer saber... como esa mancha que todas nosotras tenemos. Una señal de culpa que nos aparta del poder.

Todas traemos bálsamos y ungüentos de sobrevivencias. Cremas y aceites para no dejar sola a aquella que se arriesgó a desafiar la lógica de la exclusión patriarcal. Tomamos el cuerpo de la mujer con la lepra de la exclusión y repetimos: ¡y el pueblo no partió! (Números 12,15). Esperó a Miriam porque se alimentaba de sus sueños y visiones. El único remedio es no quedar sola.

• *La princesa Cozbí y la danza del vientre rasgado (Números 25)*

Ella y un hombre. Estaba ella y un hombre. Diferencias de pueblo expuestas a los ojos de los señores airados. Cabezas desprendidas de sus cuerpos rondaban la extraña asamblea. Antes de ella, las otras y sus seducciones, los convites, las comidas, los movimientos del cuerpo. Todo extraño frente a los ojos del hombre en la punta de la lanza. Los ojos desconfiados miran el cuerpo de ella y del hombre: ¿serían amantes? Todavía se oía el grito: ¡sacrifica! ¡mata! La punta de la lanza la persigue hasta la tienda. La ira de Dios en la punta de lanza, en la mano del hombre-sacerdote. La ira mueve la lanza que atraviesa el vientre: ella y él. Barriga. ¿Acaso no era por el pecado de sexo, comida y movimiento que se los juzgaba? Eran una plaga en medio del pueblo. Idolatría. Prostitución. Lo mismo da: todo queda en la barriga. No queda más: “entonces la plaga cesó sobre los hijos de Israel” (Números 25,8b). Y la divinidad —satisfecha y aplacada— extiende una alianza de paz (Números 25,12). Veinte y cuatro mil muertos —¡dos ya hubieran sido bastantes!— y esta conversación de paz que quiere decir lo mismo que alianzas del sacerdocio perpetuo (Números 25,13^a).

Ella era una princesa que se llamaba Cozbí. Es el cuerpo de ella... en nuestra memoria. Nos reunimos en mil danzas de vientre-barriga-útero-entrañas. Danzamos entre indignadas y esperanzadas. Son muchos los cuerpos de mujeres atravesados por palabras violentas en el texto bíblico. Están allí, solo para que podamos decir una vez más: ¡nunca más!

Bibliografía

Na esperança de corpos plenos de vida: deus conosco.

Rua prudente de Moraes 1341, ap. 103

13 419 206 Piracicaba SP

Nancy Cardoso Pereira

Rua Prudente de Moraes 1341, ap. 103

Piracicaba/SP

13419-206

Brasil

nancycp@uol.com.br

Y VIOLARON, TAMBIÉN SU MEMORIA

Resumen

En este ensayo queremos mostrar cómo los sacerdotes sadoquitas intentaron manipular literariamente la memoria subversiva de las mujeres que contaron la historia de la concubina del levita y de la violencia contra centenares de mujeres para denunciar los abusos del templo contra la casa y la mujer en particular. Con sus interpolaciones literarias, los escribas usaron esta antigua memoria para justificar el sacerdocio sadoquita, su sacralidad y su derecho de convocar la guerra santa contra todo quien no se sujetase a su proyecto. La concubina del levita fue de esta forma violentada por segunda vez por los levitas y, esta vez –ellos pensaron– que era para siempre.

Abstract

In this essay we would like to show how the Sadducee priests tried to literally manipulate the subversive memory of the women who told the history of the concubine of the Levite and the violence against hundreds of women for denouncing the abuses of the temple against the home and women in particular. With their literal interpretations the scribes utilized this ancient memory for justifying the Sadducee priesthood, its sacredness and its right to call for a holy war against those who might not subject themselves to their project. The concubine of the Levite was, in this way, abused for the second time by the Levites and this time, they thought, it would be forever.

En estos días marcados por la violencia de la guerra santa, proclamada por las potencias occidentales que pretenden acabar, tirando toneladas de bombas, con la guerra islámica de Al Qaeda, una vez más volvemos a trabajar los textos de los capítulos 19-21 del libro de los Jueces que cargan la memoria de una de las páginas más trágicas respecto de la violencia física contra una mujer sin nombre, de la cual solamente sabemos que era concubina de un levita. Páginas marcadas por la guerra santa, convocada por sacerdotes y levitas para vengar la honra herida de uno de ellos.

En nuestro primer trabajo¹, intentamos demostrar una posible unidad literaria del texto contenido en Jc 17-21 y 1 Sm 1-4, y levantamos la hipótesis que estas páginas podrían haber constituido originalmente un libro autónomo. Podría haber sido él la memoria de grupos de mujeres que, releendo la historia del pueblo, afirmaron que la opresión en Israel no habría sido originada cuando el pueblo optó por la mo-

¹ GALLAZZI, Anna Maria e Sandro. “Templo x mulher”, en *Estudos Bíblicos*. v.29. Petrópolis, Editora Vozes, 1991. p.64-78.

narquía (conforme a la tesis clásica de 1 Sm 8-12), sino que tendría una raíz más profunda y más antigua, en el plano de lo sagrado: la causa de la opresión y de la injusticia en medio del pueblo comenzó cuando se inició la concentración, en manos de pocos, del poder sagrado, que sacó el control de este espacio que se mantenía dentro de las casas y de las manos de las mujeres, para encerrarlo en los santuarios, en manos de los sacerdotes.

Nuestra hipótesis se basaba, entonces, en argumentos de estructura literaria y de vocabulario, que mostraban la coherencia interna de estas páginas de las cuales emergían, como dos figuras complementarias, la concubina del levita, por un lado, y Ana, la madre de Samuel por otro, siendo esta última como una respuesta a los gritos silenciosos, pero no menos ensordecedores, levantados por la primera, sacrificada por el cuchillo del levita en el altar de su honra.

Los argumentos que sustentan esta hipótesis

1. El texto de Jc 17-21 y los de 1 Sm 1-4 son memorias del mismo lugar: la montaña de Efraín donde siempre comienza la acción (Jc 17,1; 19,1; 1 Sm 1,1) y la casa de Dios en Silo (Jc 18,31; 21,19; 1 Sm 1,3), uno de los antiguos santuarios de Israel.
2. En todas estas páginas, el protagonista es el levita o el sacerdote. Esta figura sobrepasa todas las páginas creando una ligazón. El levita sustituye al juez, el levita anticipa al rey. La secuencia de las perícopas muestra la creciente institucionalización del culto y del sacerdocio: va desde el culto y el sacerdocio casero de Micas (Jc 17,1-5), hasta el culto intertribal, centralizado en Silo, y el sacerdocio hereditario de Elí (1 Sm 2,13-36).
3. En todas las páginas el protagonista es la mujer: la madre de Micas (Jc 17,2-4), la concubina violada (Jc 19,25-29), las mujeres de Jabés de Galaad (Jc 21,11-12), las jóvenes de Silo (Jc 21,21-23), Ana (1 Sm 1-2), las mujeres violadas en el templo (1 Sm 2,22 hebreo), y la madre de Icabod, esposa del sacerdote Finéas (1 Sm 4,19-22). Es difícil encontrar tanta concentración de mujeres en tan pocas páginas. Por ellas pasan la bendición (Jc 17,2) y la maldición (1 Sm 4,21). Ellas son las mayores víctimas de la violencia generada por la creciente institucionalización del espacio sagrado. Pero es la mujer la que apunta las salidas, que proclama la memoria del Dios de los pobres y de los pobres de Dios.

En estas páginas, el levita y la mujer son dos polos del conflicto.

4. Estas temáticas recurrentes, marcan la estructura literaria del texto que podría haber sido el siguiente:

A - Jc 17,1-5: La bendición de la madre, en casa de Micas.

B - Jc 17,6-18,31: El robo de la escultura y la destrucción de Lais.

C - Jc 19,1-30: Los "hijos de Belial" y el levita violan a la mujer.

D - Jc 20,1-21,25: El arca y el templo violan a las mujeres.

D' - 1 Sm 1,1-2,10: La mujer (Ana) celebra en el templo.

C' - 1 Sm 2,11-4,1: Los "hijos de Belial" condenados a muerte.

Vive el hijo de Ana.

B' - 1 Sm 4,2-18: El robo del arca y la muerte de Israel.

A' - 1 Sm 4,19-22: La maldición de la madre en la casa del sacerdote.

Esta estructuración final, también, justifica la unidad y el uso teológico en estas antiguas páginas.

5. Otra señal de unidad la da la repetición de las palabras que tienen importancia significativa:

- *Corazón*. El levita quiere hablar al corazón de la concubina (Jc 19,3); el padre de la mujer quiere reconfortar el corazón del levita (4 v. En Jc 19,6-9); el corazón reconfortado de los hombres corresponde a la violencia contra la concubina (Jc 19,22). Ana, también, tiene un corazón triste (1 Sm 1,8); una oración sale desde el fondo de este corazón (1 Sm 1,13); más tarde, su corazón exulta (1 Sm 2,1). En contraposición, el corazón del sacerdote Elí está agitado (1 Sm 4,13) y la historia termina con la muerte de la madre de Icabod, cuyo corazón no tenía donde sostenerse (1 Sm 4,21).
- *Puerta*. La puerta deja de ser señal de seguridad para volverse un lugar de violencia. En la puerta de casa de Micas están los 600 soldados que, con el sacerdote, roban su casa (Jc 18,16s). En la puerta golpean los depravados de Gabaá (Jc 19,22) y se empuja a la concubina fuera de la puerta (Jc 19,25). Ella morirá con las manos en la solera de la puerta cerrada (Jc 19,26ss). En la puerta de la casa de Dios está sentado Elí, cuando Ana sufre su amargura (1 Sm 1,9) y cuando Israel combate contra los filisteos (1 Sm 4,13). Golpeando con la cabeza en la solera de la puerta, Elí, el sacerdote, encuentra su muerte (1 Sm 4,18).
- *Hijos de Belial...* Hijos de Belial son los que en Gabaá van a violar, durante toda la noche, a la concubina que les entregó el levita (Jc 19,22); hijos de Belial son los hijos del sacerdote Elí que no conocen a Yavé ni el derecho del sacerdote para con el pueblo (1 Sm 2,12). En medio, la palabra de Ana que afirma que Eli no es hija de Belial y sí una mujer triste y afligida que solo tiene el apoyo en Dios (1 Sm 1,16).

Toda la trama, la lógica narrativa, la estructura literaria y las palabras claves nos llevan a afirmar que estas páginas constituyen una antigua memoria de mujeres que denunciaban la institucionalización del templo y de lo sagrado como generadora y causa de violencia contra las casas y contra las mujeres en particular.

¿Por qué fue dividido el libro? ¿Quién lo dividió?²

La validez de la hipótesis de este texto (Jc 17-21 hasta 1 Sm 1-4) de haber constituido un libreto autónomo de características anti-templo, podría tener una ulterior confirmación si encontramos, en el texto, las señales de división que fueron hechas posteriormente y conseguimos, así, descubrir quien dividió el libro original,

² Detrás de lo que estamos diciendo está el estudio que Sandro hizo en vista de su tesis doctoral y que fue publicado en: "Lendo Juizes 20-21 a partir dos excluídos", em *Ciências da Religião*, n.º2. Os excluídos, p.23-50, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1996. Mucho de lo que aquí está escrito puede ser encontrado allá.

¿cómo lo dividió y con qué interés?

Al comienzo del tercer siglo aC la división del texto (en el caso de que la haya habido) ya había sido realizada, pues la LXX, sin enfrentar mayor dificultad, colocó, entre Jueces y 1 Samuel, el libro de Rut, también libro de mujer y, también, de memoria anti-templo.

Alguien hizo, una vez más, violencia —esta vez literaria— contra la mujer y su memoria y el lector del texto fue conducido a mirar de manera completamente diferente estas páginas, que acabaron perdiendo su significado inicial.

La prueba es que, hoy, varios comentaristas afirman que Jc 17-21 sería un largo apéndice del libro de los Jueces (pues falta la figura del juez) y 1 Sm 1-4, una larga introducción al libro de Samuel. El texto, despedazado así, perdió toda su importancia original, dejó de ser una estrella que brilla con luz propia, y pasó a ser planeata, cuyo brillo solo es el reflejo de otro. ¿Quién quiso apagar la estrella?

Los “hijos de Israel”

El primer paso es el de descubrir la presencia de la mano que habría ejecutado esta separación. Esta debe aparecer para dar una primera consistencia a nuestra hipótesis.

La señal de esta presencia aparece en el uso del sujeto *hijos de Israel*, que se hace improvisadamente y abundantemente en los capítulos 20 y 21 del libro de los Jueces. En el resto del libro, este sujeto nunca aparece en las secciones narrativas. Solo se usa en los llamados “resúmenes”. Estos textos serían los que, normalmente, la exégesis considera la mano del deuteronomista, el posible redactor final de esta obra.³

A partir de Jc 19,30 hasta Jc 21,24, el sujeto, hijos de Israel, tiene una presencia marcante —aparece 18 veces— presencia que queda todavía más evidente a la vista ante su total ausencia en Jc 19,1-29 donde se narran los hechos que motivaron los cap. 20 y 21. En el resto de la narración, se alternan los sujetos Israel, pueblo, hombres del pueblo, pueblo de Israel, hombres de Israel, etc.

El contraste es tan evidente que nos llevó a sospechar que teníamos dos narraciones: una más antigua, sin la presencia de los sujetos hijos de Israel y que formaba la narración originaria, y una segunda —justamente la que tiene como sujeto a los hijos de Israel— que, como sus añadidos, trató de desviar la atención del significado de la primera.

Encontramos la presencia del sujeto, hijos de Israel en cuatro bloques:

³ En estos textos (Jz 2,4-6.11; 3,5-9.12-15; 4,1-5; 6,1-8; 10,6-8.10-17; 13,1) está presente la fórmula clásica:

-Los hijos de Israel hicieron el mal (...)

-La ira contra los hijos de Israel (...)

-Los hijos de Israel clamaron a Yavé (...)

-Yavé suscitó un salvador (...)

Si nuestra hipótesis fuera correcta, estos textos de resumen no serían deuteronomistas sino sacerdotales. Este sujeto se encontrará, también, en textos redaccionales, haciendo un servicio de tejido en la historia (Jc 1,1; 4,23-24; 8,28; 8,33-34; 11,33) o en fórmulas explicativas y por eso redaccionales (Jc 3,2; 19,12). Excepciones que confirmarían la regla serían Jc 3,27 y 11,27, únicos casos en que los hijos de Israel aparecen como sujetos dentro de la narración (con seguridad 3,27, más dudoso 11,27).

- Jc 19,30-20,18: el levita convoca a todos los hijos de Israel y los lleva a considerar el crimen cometido contra su concubina como el peor que podía haber sucedido, desde que el pueblo salió de Egipto. “*Jamás sucedió cosa semejante o fue vista desde que los hijos de Israel subieron de Egipto*”. Ellos se reúnen en Mispá y deciden castigar duramente a la tribu de Benjamín.
- Jc 20,26-30: es la celebración de luto de la asamblea en Betel — con la presencia del Arca y del sacerdote Pinjás— cuando los hijos de Israel, dos veces derrotados, deciden combatir un día más contra Benjamín.
- Jc 21,5-14: los hijos de Israel, en Betel, alrededor del altar, toman la decisión de atacar la ciudad de Jabes de Galaad, raptar a sus vírgenes, después de exterminar a todo el resto y entregarlas a los benjaminitas.
- Jc 21,16-24: los ancianos de la comunidad de los hijos de Israel autorizan a los benjaminitas a realizar una emboscada en el día de la fiesta de Dios en Silo y raptar a las jóvenes que salieron para danzar.

Se trata de añadidos, pues si retiramos todos los versículos en que aparecen los hijos de Israel, la narración continúa manteniendo su lógica, estructura y arquitectura literaria completa. Las páginas donde encontramos *hijos de Israel*, por el contrario, solo se sustentan si continúan unidas a la primera redacción.

Otra observación: la redacción más antigua está perfectamente encuadrada en el esquema de violencia propuesto por el conjunto de esta parte, marcada literariamente por el refrán: *en aquel tiempo no había rey en Israel* (Jc 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Esta redacción narró para quien quisiese oír, que la casa del padre no supo defender el derecho de la hija, y la casa del hombre no supo defender la vida de la mujer; al contrario: la sacrificó para salvar la suya. Frente a la muerte de la concubina, el levita convoca al pueblo a combatir a los benjaminitas que serán derrotados y duramente castigados.

El levita, que entregó su mujer a la violencia de los depravados, para salvar su propia vida, provocó, para vengar su honra, una violencia mucho más fuerte, generada y bendecida por el poder sagrado.

En esta primera redacción, el cuerpo de la mujer, retaceado como holocausto, con el cuchillo de los sacrificios, por las manos del levita, estaba allí, en el medio, para denunciar a una sociedad violenta y terriblemente patriarcal, para gritarnos que no era necesario esperar a reyes y palacios para ver la violencia contra la casa, la mujer y la tribu.

Fue suficiente el santuario.

El trabajo de los escribas del templo

Es lógico pensar que el santuario buscara modificar este texto en que, a partir del cuerpo de la mujer, violado y cortado por el levita, se denunciaban los abusos de un poder sagrado en las manos de un grupo dominante, situación que, en la mitad del siglo IV aC, en la época del segundo templo, era mucho más evidente que la época de los santuarios pre-monárquicos.

Este texto no se puede simplemente “eliminar” por la textura del censor, porque ya pertenecía a la colección de memorias populares, en la cual se proclamaban los hechos de Ana la madre de Samuel, como respuesta alternativa a la violencia causada por el santuario y que varios grupos habían reunido en un primer esbozo de historia del pueblo que iba desde la creación hasta el exilio de Babilonia.⁴ No se podía simplemente eliminar al texto.

Los escribas del segundo templo, en el momento en que, con el poder casi absoluto en las manos, estaban haciendo el trabajo de revisión y redacción final de los libros sagrados⁵, hicieron aquí lo que ya habían hecho con otras memorias populares:

- la historia de Caleb, a la cual fue añadida la figura de Josué – Nm 13-14;
- la revuelta de Data y Abiram, que sirvió, también, para destacar la culpa de Coré y legitimar la supremacía del grupo aronita – Nm 16;
- la memoria de la tradición en Baal-fegor, que sirvió para legitimar el sacerdocio de Pinjás y su descendencia sadoquita – Nm 25.

Las memorias antiguas populares sirvieron, así, para legitimar los intereses del segundo templo. Aquí, también, los escribas del segundo templo intervinieron en la antigua memoria de las mujeres y, a través de una especie de cirugía plástica literaria, cambiaron radicalmente el rostro inicial.

Una marca de esta cirugía literaria aparece en Jc 20,26 donde se habla de *todos los hijos de Israel y todo el pueblo*... ¿cuál es la diferencia entre estos dos sujetos?

Queda una pregunta: ¿cómo saber que se trata de escribas del segundo templo? Presentamos dos argumentos fruto de un largo estudio hecho por Sandro:

a. El uso del sujeto *hijos de Israel* que nos sirvió como elemento de separación de los dos textos, es el indicador de este origen con influencia del templo.⁶

Estas palabras indican casi siempre un escrito sacerdotal post-exílico y, normalmente, se refieren al conjunto del pueblo de Judá que se constituyó alrededor de Jerusalén, gobernado por la teocracia sadoquita. *Hijos de Israel*, en el post-exilio, indicaba a los repatriados que volvieron de Babilonia y que se consideraban el verdadero Israel, en contraste con los judaítas remanentes, llamados pueblo de la tierra. Después del conflicto inicial, hijos de Israel pasó a indicar a los habitantes del Judá reformado.

Esta realidad fue ‘anticipada’ en los textos sacerdotales del Pentateuco, casi podemos decir que el *hoy* del segundo templo, tiene su raíz en el *ayer* del Sinaí. Siempre es la misma lógica eternizante de quien está en el poder.

Innumerables veces encontramos la expresión “hijos de Israel” en los textos del Pentateuco de origen sacerdotal: 24 veces en Ex 25-31; 13 veces en Ex 35-40; 53 veces en el Levítico y 54 veces en el libro de Números. El Sinaí es el lugar de los hijos de Israel.

⁴ Esta obra histórica pudiera ser el producto de grupos deuteronomistas.

⁵ La presencia pos-exílica de una mano sacerdotal está reconocida explícitamente por SELLIN-FOH-RER e VIRGULIN, Stefano, PENNA, Angelo. Giudici e Rut, en *La Sacra Biblia*, Torino, 1963, p.251 que afirma: “háblase de ancianos... de comunidad... El interés litúrgico... el santuario presentado como el alma y el centro de Israel... El sacerdote Fineías... el juramento delante del Señor. Todo esto constituye una señal clara de una mano sacerdotal que reelaboró la narración primitiva, metiendo elementos nuevos... pero es difícil determinar hasta donde llegó esta intervención sacerdotal”.

⁶ GALLAZZI, Sandro. “Filhos de Israel na lei e nos profetas”, en *Los caminos inexhaustibles de la palabra*, p.207-240, Lumen-Isedet. Buenos Aires, 2000.

Este término, por el contrario, es prácticamente ignorado por el Deuteronomio que, en su cuerpo original (5-27) lo usa solamente tres veces, una de las cuales (10,6) de clara intromisión sacerdotal, para explicar el inicio de la fundación levítica.⁷

Podemos decir que *hijos de Israel* —aún perteneciendo al mismo campo semántico al cual pertenecen los sujetos: Israel, pueblo, pueblo de Israel, hombres de Israel— no indica absolutamente un mismo origen. Su uso no es insignificante. Por el contrario, este sujeto es la expresión de un grupo social, de una ideología, de un proyecto político bien definido y que intentará incorporarse como único y unívoco sobre otros grupos, otras ideologías, otros sujetos políticos.

b. Una señal más y muy importante del origen *sacerdotal* de estos textos es el uso de la palabra *comunidad*, tan querida en los textos sacerdotales, indicativa, sobretudo en Números, de la comunidad religiosa constituida alrededor de la tienda de los levitas.

En el libro de los Jueces, esta palabra solo se usa una vez —en 14,8— para indicar el enjambre de abejas encontrado por Sansón.

En estos capítulos aparece cuatro veces (20,1; 21,10.13.16) y siempre tomando decisiones. Nunca aparece en Deuteronomio o en otros textos de la llamada Obra Historiográfica Deuteronomista (a no ser, en Josué que, también, conserva muchas páginas de origen sacerdotal).

¿Por qué los escribas del segundo templo quisieron realizar este cambio?
¿Cuál es el interés de esta intervención?

Para responder a estas preguntas debemos recorrer las tres perícopas típicas de la versión sacerdotal de esta historia.

El añadido del segundo día

Que se trate de un añadido, poniendo un tercer día al conflicto (20,30), es claro por el resto de la narración que supone solamente dos días de guerra (20,32.39 — en las dos narraciones): un conflicto abierto y otro de emboscada.

Pero una derrota, en el segundo día, con la pérdida de 18.000 hombres, lleva a los hijos de Israel a dirigirse a Betel para una celebración penitencial y expiatoria: el lloro y el ayuno de esta multitud de gente está acompañado, en la hora de la tarde, por holocaustos y sacrificios de comunión. Sigue una consulta a Yavé, como se habría hecho, también, después de la primera derrota (20,23). En esta ocasión, sin embargo, allá está el arca, señal de la presencia del Dios del Sinaí en medio de su pueblo.

No solo: improvisadamente el escriba sacerdotal nos presenta a Pinjás, el ancestral, por excelencia, de la dinastía sacerdotal, hijo de Aarón y de Eleazar y tatarabuelo de Sadoc, padre de los sadoquitas, que están en el poder en el segundo templo. Allá está él acompañando el arca (extrañamente nunca fue mencionada antes), arca que, según la ideología sacerdotal, es el lugar de la revelación de todo lo que Yavé quiera decir al pueblo. Por el arca pasa la revelación de la voluntad divina (Ex 25,22). Por el arca y por la boca de Pinjás, evidentemente.

⁷ Las otras indicarían la presencia de textos deuteronomícos provenientes del reino del norte contra la prostitución sagrada, en 23,18 y contra el secuestro de israelitas para venderlos como esclavos, en 24,7.

De ahí, el gran cambio. Aquella que era una reacción popular contra Benjamín, se convierte ahora en *guerra santa*. Aquello que, la memoria de la casa y de las mujeres, denunciaba como una acción terrible para vengar la honra del levita/dueño del cuerpo de la mujer —y que se transformó en violencia desmedida contra muchas más mujeres— es ahora, leída como la voluntad explícita de Yavé que, satisfecho con las lágrimas, el ayuno y los sacrificios, se dispone, a cambio, para entregar a una tribu entera a la destrucción y al exterminio.

El intrigador del levita —parece gritar ahora esta página— el intrigador de Yavé. El levita que entregó la mujer a los bandidos, no sufre represalia, él está por encima de cualquier castigo, pero los que quitaron la propiedad del levita son exterminados por orden divina, transmitida por los sacerdotes sadoquitas, únicos controladores del Arca de la Alianza.

El poder de controlar la ira de Yavé es el eje central del gigantesco poder sacerdotal que se instala en el segundo templo. Quien se opone, con razón o no, será exterminado.

Es la cosificación de lo sagrado que busca aplastar la memoria de la casa y de la mujer: la memoria de cuando Yavé era consultado en la casa (Jc 18,5), de cuando los objetos sagrados se utilizaban en la casa y por las mujeres (Jc 17,1-4), la memoria de cuando la *bet-el*, “la casa de Dios”, estaba en la casa de Micas (Jc 17,5) y no en el santuario.

La venganza truculenta y maloliente, que para una mujer violada exige la violación legalizada de 600 mujeres y el exterminio de nadie sabe cuántas otras, convierte la inevitable guerra santa en contra de quien la justificó con lo sagrado. Terrible, pero justa. Legitimada por Dios y por los ancianos de la comunidad, por toda la comunidad.

¿Por qué? Porque “*jamás sucedió o fue vista cosa semejante, desde que los hijos de Israel subieron de Egipto, hasta el día de hoy*” (Jc 19,30).

La memoria se abrevia, se esclerotiza, se pierde: la guerra santa de Yavé contra el Faraón, para que un pueblo esclavizado pudiera tener la libertad y la tierra, se equipara a la venganza de la honra ofendida de un levita, no porque su mujer fuera violada (al fin y al cabo, él fue que la entregó para eso), sino porque la mataron, se la quitaron, ya no podrá más ser el *dueño/adon* de ella.

¡Yavé está con el levita!

¡Digan lo que quieran las mujeres!

La decisión de atacar Jabes de Galaad

Si la muerte debe alcanzar a los que violaron el derecho del levita, la muerte alcanzará también a todos los que no subieron a Misfá, delante de Yavé.

Durante el tiempo de los Jueces, nunca todas las tribus se consiguieron juntar, ni para defender la tierra de la invasión de los enemigos.

Débora ya se quejaba de la no participación de varias tribus en la guerra contra Sisara (Jc 5,17); así como no todos acompañaron a Gedeón contra Madiá, ni estuvieron con Jefté. No por ello hubo matanzas, solamente una eventual censura.

Pero ahora es diferente: la distorsión de la visión provocada por la lente del poder sacerdotal, hace que justamente los que no participaron de la guerra de exterminio contra Benjamín, vayan a ser exterminados.

Desobedecer la convocatoria del levita es mucho más grave de lo que es no atender el llamado del juez/salvador enviado por Yavé. He aquí por lo que se hace necesario el uso de dos sujetos *hijos de Israel y comunidad*: dos realidades *obedientes* al levita.

La situación de Benjamín masacrado despierta la piedad de la comunidad que, al mismo tiempo, no duda en masacrar, sin ninguna piedad, a quien, dejando de participar del mismo culto, abandonó su identidad de pueblo.

El dolor de ver una tribu de Israel atacada, es compensado destruyendo otra tribu de Israel. Trágica lógica de los poderes sagrados.

Pero al fin, Benjamín es tribu, Galaad no. Galaad es Transjordania; en la época del segundo templo, tierra definitivamente extranjera, y, además, tierra de la Decápolis, dominio de los griegos. Y el extranjero no tiene importancia, en el proyecto de Esdras y Nehemías, el extranjero es expulsado. Puede ser anatema, algo a ser consagrado, inmolado a Yavé.

Es más una característica de guerra santa: es la destrucción total del enemigo, el etnocidio.

Guerra santa, este es el resultado de la situación de los hijos de Israel, de la asamblea religiosa, alrededor del Arca y de su sacerdote. Las mujeres y los extranjeros son las mayores víctimas, como siempre, como hoy.

La guerra santa encubre, legítima, justifica lo que a los ojos comunes no deja de ser un genocidio a toda regla. Así quedamos presos dentro del círculo vicioso de una violencia que se repite eternamente, solo que se realiza en nombre de Dios.

El rapto de las jóvenes de Silo

Aquí, la intervención del escriba alcanza el máximo de incompreensión de tan cínica que es. Es la comunidad que, reunida, resuelve entregar doscientas jóvenes totalmente inocentes, de la misma tribu del levita —Silo se encuentra en Efraim— para el rapto, la violencia y la violación legalizada.

Y justamente en el día de la fiesta de Yavé: fiesta en celebración de las hazañas de un Dios que, en la memoria popular siempre estuvo al lado del oprimido, de la mujer, del esclavo.

Solo que, esta vez, a pesar de la protesta de los padres y de los hermanos, no habrá otra guerra, otra santa asamblea de venganza sagrada. Todos serán incentivados para aceptar el hecho consumado: al final, ninguno de ellos es levita y sus jóvenes valen muy poco.

Doscientas jóvenes para no traicionar la palabra dada; doscientas jóvenes para salvar la honra de la comunidad. La palabra de la comunidad, el buen nombre de la institución, están siempre por encima de la vida de las personas, según la lógica sacral del templo.

Es la separación entre el culto y el compromiso. El culto se hace así algo mágico, sagrado en sí mismo, eterno e inmutable. No interesa si, en el día del culto, doscientas jóvenes serán violadas.

Antiguamente, en Siquén, las tribus juraron su compromiso de SERVIR A YAVÉ (Js 24), por fidelidad a una historia de liberación y de vida. Hoy, el culto es lugar de violencia y de muerte.

Todo eso, sin que todavía hubiese rey en Israel. ¡Para tanta violencia bastaron el santuario, el levita y el sacerdote!

Un corte definitivo

El escriba del segundo templo no quedó satisfecho con esta operación de cirugía plástica que buscó transformar el grito de mujer violada en voluntad divina, una guerra santa en: defensa de la honra del levita, de la palabra de la comunidad y de la obediencia a la convocatoria sagrada.

Para alcanzar su objetivo, quiso romper en dos el antiguo libro popular, producido en las casas de las mujeres y cuya historia continuaba (1 Sm 1-4) mostrando la reacción de Ana, la condenación y la muerte de los sacerdotes de Silo y la inutilidad del Arca de la Alianza, tratada como objeto mágico, sin el compromiso con la construcción de relaciones justas e igualitarias.

Separó, cortó y, de una historia, salieron dos, de manera que la una nada tuviese que ver con la otra. Separó la pregunta de la respuesta e hizo incomprensible el discurso. Neutralizó el potencial subversivo de esta memoria popular. Violó, una vez más a la mujer y a su memoria.

Ana, un caso aislado

La memoria de Ana, pasó, de esta manera, a verse como una historia aislada, individual, limitada a la experiencia de esta mujer estéril que se volvió la madre de Samuel, con la bendición de Dios.

El camino de Ana, en busca de su identidad y de sus derechos, ya no fue más visto como la alternativa al camino masacrante de la concubina despedazada y violada. Los dos casos, el de Ana y el de la concubina pasaron a ser dos casos especiales y aislados, sin ninguna conexión.

Ana pasó a ser entendida en función de Samuel: su importancia ya no le venían de sus opciones, sino del hecho de haber sido la madre del hombre de Dios. Un poco como la madre de Sansón, o como Isabel la madre de Juan el Bautista. Mujeres que brillan por la luz que les viene de sus hijos famosos.

Así quedó desvirtuada la propuesta inicial que veía en Samuel el fruto de los sueños y de las opciones de Ana, el producto del encuentro entre la fe de Ana y el poder de Yavé de los pobres: Samuel como la profecía en alternativa al templo, instrumento/porta-voz de la destrucción del mismo.

Y el cántico de Ana, proclamación de su auto-afirmación y de su visión histórica, de su memoria y de su proyecto de vida⁸, pasó a interpretarse, generalmente, como un canto mesiánico-davídico de la época posterior.

⁸ GALLAZZI, Sandro e Anna Maria. "O pobre, o messias-ungido", en *Reflexos da brisa leve*. São Leopoldo. CEBI, 1991, p.48-59.

La condenación del culto fuera de Jerusalén y del sacerdocio no sadoquita

El revisor sacerdotal todavía alcanzó un objetivo más: aprovechó la narración de los hechos de Ana y Samuel para derrumbar la memoria de los santuarios pre-salomónicos.

La descripción de las iniquidades cometidas en Silo por los hijos de Elí, verdaderos depravados, que *“no se preocupaban de Yavé”* (1 Sm 2,12-17), permitió al redactor del grupo sadoquita, justificar el fin de la memoria del templo de Silo, peligrosamente próximo, geográfica e históricamente, al Garizim de los samaritanos, grupo de sacerdotes odiados que se habían separado de Jerusalén y que se consideraban los verdaderos observantes de la Torá del Pentateuco.

En esta ocasión, la historia se manipuló de forma contraria. Para justificar el fin del santuario de Silo, sirvió el análisis moral, despreciado anteriormente. Los hijos de Elí son condenados porque *“se deleitaban con las mujeres que hacían el servicio en la entrada de la Tienda de la Reunión”* (1 Sm 2,22- texto hebreo).

La misma violencia permitida antes por los ancianos de la comunidad, contra las jóvenes de Silo, ahora es condenada, cuando la practican sacerdotes, que, así, *“pecan contra Yavé”* (1 Sm 2,25).

Los jóvenes que sirven en la Tienda de la Reunión (un elemento más del templo que está aquí de manera anacrónica para indicar el origen antiguo del texto primitivo) son propiedad de Dios, así como la concubina era propiedad del levita. Dios se va a vengar.

Por eso Samuel será el que anuncie el fin de la casa de Elí y, por añadidura, de cualquier pretensión sacerdotal no sadoquita:

“Tú le anunciarás que yo condeno a su casa para siempre, porque él sabía que los hijos ofendían a Dios y no los reprendió. Por eso yo juro a la casa de Elí que ni sacrificios ni ofrendas, jamás expiarán la iniquidad de la casa de Elí” (1 Sm 3,13-14).

La explicación *“porque él sabía que los hijos ofendían a Dios y no los reprendió”* tiene un sabor de añadido y de justificación posterior, y casi nos dirige en un solo rumbo: es la Guerra Santa, por así decirlo, de Dios contra el santuario de Silo.

La versión más antigua, narrada en 1 Sm 2,27-36, nos habla de un desconocido *hombre de Dios* —y no Samuel— que anuncia el castigo de los hijos de Elí, por otro motivo: *Ustedes engordaron con todas las ofrendas de Israel, mi pueblo* (1 Sm 2,29b).

Es la denuncia del santuario presentado como el primer responsable por la explotación, por la concentración del producto del pueblo y por la mala distribución de los bienes.¹⁰

⁹ Aquí se habla de una especie de rebajamiento de la familia de Elí, cuyos sobrevivientes quedarán cerca del altar, pero sin ningún otro poder, dependiendo de otra casa sacerdotal (1Sm 2,33.36).

¹⁰ Interesante el inciso *“concedí a la casa de tu padre toda la carne ofrecida a Yavé por los hijos de Israel”*, que no empata con el resto de la narración, por la cual los hijos de Elí abusaron tomando para sí la carne que era del pueblo (1Sm 2,14). Una vez más esto ¿sería una intervención posterior (véase el hijo de *hijos de Israel*) que reflejaría una costumbre común en la época del segundo (Lv 6,18-22)?

Y el escriba sacerdotal, con su estilete, incrusta la perla más preciosa. Toda esta narración llega a su clímax, cuando al texto se les añaden los v. 35 y 36:

“Haré surgir un sacerdote fiel, que procederá conforme a mi corazón y a mi deseo, y le consolidaré una casa que permanezca, la cual estará siempre en presencia de mi ungido. Y todo aquel que sobreviviere de tu familia vendrá a postrarse delante de él para conseguir una monedita de plata o un poco de pan, y dirá: te ruego que me des cualquier función sacerdotal, para que yo pueda tener un pedazo de pan para comer”.

Es una promesa. Casi mesiánica. En el horizonte está Sadoc, están los sadoquitas, la casa de quien detenta la hegemonía en Jerusalén. En el horizonte está la organización en clases sacerdotales tan querida al cronista: desde el “*ungido*”, el sumo sacerdote, hasta quien ejerce “*cualquier función sacerdotal*”, con el permiso del sacerdote supremo, ¡para poder comer un pedazo de pan!

Las dos redacciones, las dos propuestas

Un texto que era decididamente anti-templo, en su origen, es transformado en un texto mesiánico-sadoquita, legitimador del segundo templo.

El grito profético de la mujer y de su casa, que denunciaba abusos y violencias, unidos estructuralmente al proyecto del santuario y promovidos por los hombres de lo sagrado, fue aplastado por la poderosa mano sacerdotal, que intentó tapan la boca, suprimir la memoria subversiva conservada en el corazón del pueblo.

Consiguieron, así, usar estas páginas para dar legitimidad al proyecto y a la práctica sacerdotal.

La palabra no es neutra, ni se puede trabajar de manera ingenua. Necesitamos usar nuevos paradigmas para poder leer el texto por detrás del manto sagrado colocado sobre lo que ya existía y redescubrir la fuerza de la denuncia primera.

Solamente leyendo en una perspectiva feminista, a partir de la violencia contra la mujer, estos textos adquieren su sentido original, nos muestran otra historia, otra dimensión del conflicto, otra teología, alternativa, completamente diferente de la teología oficial del templo.

Una propuesta y una teología que el templo intentó sofocar, manipular y hasta usar, coartar, pero que siempre permaneció, aunque silenciosa y débil, en medio del pueblo, garantizada sobretodo por la memoria de la mujer.

Este conflicto culminará, entre otros, en la confrontación mortal entre el nazareno, defensor del proyecto judío de la casa y de la mujer, y el templo de Jerusalén: no pueden coexistir los dos.

Una vez más el templo será violento: sacrificará a Jesús, como, en Gabaá, sacrificó a la concubina y al levita.

Anna Maria Rizzante y Sandro Gallazzi

Caixa postal 12

Macapá/AP

68906-970, Brasil

cptap@uol.com.br

UNA PRÁCTICA NO VIOLENTA

Negociación de Abigail con David (1 Samuel 25)

Resumen

La vida cotidiana nos ofrece diversas situaciones de conflicto que exigen prácticas de resolución en clave de no violencia y solidaridad. La negociación establece la posibilidad de una práctica de resolución de conflictos en clave solidaria y no violenta dentro de un horizonte de búsqueda de la justicia. El presente comentario pretende ofrecer una reflexión hermenéutica de la narrativa de Abigail de 1 Samuel 25 a la luz de la categoría de análisis de la negociación.

Abstract

The daily life offers us different situations of conflict which require methods of solution in accordance with non-violence and solidarity. Negotiation establishes the possibility of a praxis of conflict resolution in the context of non-violence and solidarity and within a horizon in the search for justice. The present commentary tries to offer a hermeneutic reflection of the narrative of Abigail in 1 Samuel 25 in the light of the category of analysis of negotiation.

Una práctica de no violencia desde el paradigma de la negociación

Nos hallamos ante un relato que recoge una historia de *negociación por mano de mujer* en un contexto patriarcal. La figura de Abigail, que luego será esposa de David (1 Sa 25,40) aparece aquí como hábil negociadora comprometida con la continuidad de su casa. Apelamos la práctica de la negociación como una estrategia alternativa para la construcción de la justicia en contraste con los juegos del poder y de violencia del paradigma patriarcal.

La presente reflexión surge como fruto de una experiencia muy significativa para la reconstrucción de nuestra identidad como mujeres en medio de los diversos conflictos que acontecen en la vida cotidiana. Esta experiencia se desarrolló en el marco del VII Encuentro Nacional de Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres 2001 en Haedo (Argentina), y que tuvo como tema: *Mujer, negociación y Biblia*¹. En esta oportunidad, y con el interés de seguir estableciendo puentes y diálogos entre nuestra cotidianidad, las ciencias sociales y el mundo bíblico que alimenta nues-

¹ Estos encuentros están organizados desde el equipo *Género y Biblia* del IDEAS asesorado por las biblistas Sandra Mansilla y Graciela Dibo.

tras prácticas de transformación, hemos contado con la presencia de la Lic. Clara Coria. Ella es psicóloga dedicada desde hace buen tiempo a investigar y publicar sus conclusiones acerca de la problemática de las mujeres sobre diversos aspectos de la vida cotidiana. En este caso ha sido la dificultad de las mujeres para negociar en las mil y una situaciones de la vida cotidiana lo que motivó su trabajo de investigación² y lo que nos movió a interactuar con este saber para continuar construyendo nuestra identidad como mujeres en torno a este eje transversal de nuestra vida de relación como es el poder.

“Abordar las negociaciones nuestras de cada día es poner el énfasis en todas aquellas tratativas que exceden el ámbito exclusivo de lo económico, de lo comercial y de lo político pues las negociaciones no se limitan a dicho ámbito. Las circunstancias de la vida cotidiana nos ponen en situación de tener que negociar de la mañana a la noche, con la familia, con nuestras amistades, con nuestros compañeros sexuales y con nosotras/os mismas/os. Sin embargo, por algún motivo -que iremos dilucidando- no todas las personas tienen conciencia de ello. Algunas niegan que dichas negociaciones existan, pero lo mismo negocian sin conciencia de que lo están haciendo. Otras se avergüenzan por asumirlo explícitamente. Hay también quienes evitan cuidadosamente negociar y se convierten en co-responsables pasivos de lo que va sucediendo a su alrededor. Sin embargo el hecho de negarlas o eludir las no las hace desaparecer ni les quita peso. Por el contrario agrega no pocas perturbaciones personales y obstáculos en las relaciones” (Clara Coria).

¿Qué es negociar y para qué hacerlo?

Negociamos cuando necesitamos resolver los conflictos ineludibles que se plantean ante las diversas necesidades y expectativas de quienes formamos parte de nuestras tramas vitales. Para asumir entonces que estamos inmersas en complejas y cotidianas dinámicas de relación donde se juega nuestra capacidad para negociar fue necesario comenzar comprendiendo *lo que no es negociar*. Negociar no es ni *ceder* desplegando conductas aplacatorias o evitativas ni tampoco *imponer*. Negociar es establecer un acuerdo de partes y es por esto una *práctica de no violencia* que implica un profundo respeto por el otro /a.

“Si tuviéramos que definir qué es lo que entendemos por negociaciones podríamos decir que las negociaciones no son ni más ni menos que todas aquellas tratativas con las que intentamos lograr acuerdos cuando se producen divergencias de intereses y disparidad de deseos.”

Sin embargo fue aún más necesario hacernos conscientes de las connotaciones negativas que, en general, tiene el término para las mujeres a fin de apropiarnos de esta dinámica. Con respecto a este punto, señala Clara:

“Todo esto contribuye a que no resulte fácil revertir la mala fama que tiene la palabra negociación. Para algunas personas negociar es “hacer trampas y enredos”. Para otros es sinónimo de corrupción debido a prácticas muy actuales y tristemente frecuentes como son por ejemplo los “negociados”, palabra derivada de negociación que hace referencia a los acuerdos venales. No faltan tampoco, aquellas para quienes negociar

² Coria Clara, *Las negociaciones nuestras de cada día*, Piados, 2da reimpresión, 1998.

es lanzarse a una lucha leonina donde se juega la vida. Ante tal variedad de significados que se le atribuyen a la negociación resulta imprescindible destacar que la misma no es necesariamente como la plantean muchas personas -y ciertas corrientes políticas, económicas y filosóficas- una lucha a muerte donde el beneficio del ganador es a expensas de la destrucción del perdedor. Ganar -a mi juicio- no es obtener el máximo de beneficio específico en aquello que se disputa sino que incluye cuidar la relación con quien se negocia y contribuir, de alguna manera, a su preservación, tanto de la persona como de la relación.

Esto nos conecta directamente con el tema de la ética y de su relación con la negociación. Es importante tener presente que la negociación como alternativa para resolver diferendos no es mala o buena en sí misma. Igual que el dinero o el poder depende de cómo se la utiliza y con qué objetivos. La negociación adopta signos positivos o negativos según el contexto ético dentro del cual se la pone en práctica. En un contexto de corrupción, las negociaciones son corruptas. En un contexto de competencia extrema, las negociaciones son leoninas. En un contexto de solidaridad, las negociaciones son alternativas que buscan soluciones que contemplen las necesidades de las partes. Es el contexto ético en que se inserta cada negociación el que le confiere los atributos. En otras palabras: el peligro que muchas mujeres atribuyen a la negociación no reside en negociar sino en la ética que se esgrime al hacerlo.”

La negociación como una práctica de solidaridad cotidiana

La comprensión de la negociación como *una práctica ética no violenta de solidaridad* que apela a cuidar y enriquecer nuestro mundo relacional desde el ámbito de la casa hasta los espacios de construcción política nos permitió y significó una experiencia profundamente liberadora. Nuestro esfuerzo se concentró, entonces, en deconstruir las dificultades personales y los estereotipos sociales de género que pesan sobre cada una de nosotras a la hora de entablar relaciones de paridad capaces de habilitar procesos de resolución de los conflictos en clave de ética solidaria de modo que todas las partes implicadas se puedan beneficiar.

Para poder establecer negociaciones que respondan a nuestros intereses y necesidades vitales son necesarias determinadas *condiciones* esenciales. En este sentido nuestra autora señala seis requisitos significativos, que surgieron de sus investigaciones, para abordar negociaciones³:

Primero: conectarse con los deseos propios y reconocer los intereses personales.

Segundo: legitimar en la propia subjetividad el derecho a defender esos deseos e intereses personales.

Tercero: establecer alguna situación de paridad (económica, afectiva legal y/o política), sin la cual la negociación es inviable.

Cuarto: disponer de recursos genuinos.

Quinto: proponerse un objetivo y sostenerlo.

Sexto: ser capaz de emitir un “no” y tolerar recibirlo.

³ *Op. cit.* p.81.

Cada uno de estos requisitos implica, a su vez, para cada mujer una serie de *movimientos de transformación* para no quedar exiliadas de nosotras mismas, de nuestra memoria e identidad, de nuestros sueños. La práctica de la negociación se asienta sobre la base de la propia vida e identidad personal reconocida como valiosa, y por tanto capaz de vivirse, como *no negociable*. De esta identidad personal, sentida como tierra sagrada a la que en primer lugar cada persona está llamada a honrar, se desprenden a su vez aquellos *valores solidarios no negociables* sin los cuales dejaríamos ser quienes somos. Esto implica a su vez involucrarnos en un discernimiento constante y con espíritu crítico sobre aquellas imposiciones sociales que se legitiman bajo pretexto de ser no negociables cuando en realidad son construcciones culturales encubridoras de juegos de poder desde intereses parciales sean de género, étnicos, religiosos, económicos. Reconocer su carácter de constructor social nos permite descubrir su contingencia y por tanto su posibilidad de cambio y transformación. Este es un punto ineludible para la construcción de las identidades y las diferencias, sobre todo la de las mujeres, en un contexto cultural que sigue tendiendo a homogeneizar e invisibilizar las diversidades.

La práctica de la negociación nos permite recuperar, transformar y compartir la tierra sagrada de nuestra vida sin permitir que sea violentada, arrasada, expropiada, vendida, intercambiada, regalada o invisibilizada. Solo viviendo la tierra sagrada de nuestra vida e identidad personal y la de aquellos/as a quienes amamos, desde una actitud de tranquila posesión y valoración, podremos abrir espacios de diálogo y no violencia capaces de hacer más habitable el mundo que vivimos. La práctica de la negociación es un compromiso ético que asegura el bien de todos sin resignar los pequeños bienes personales que lo hacen posible. Es un compromiso ético y social que arraiga en la capacidad de solidaridad con la propia *subjetividad*, personal o colectiva en primera instancia, para abrirse a una solidaridad mayor que tiene como horizonte la justicia del Reino. Es por esto un movimiento de transformación desde el amor a sí mismo/a para amar desde aquí a quienes llevamos en el corazón.

Recuperar la tradición sapiencial que surge de nuestras prácticas de negociación

Nuestros encuentros buscan continuar abriendo un tiempo y un espacio compartido para la “toma de conciencia y palabra por parte de una mujer en presencia de una mujer y en relación de intercambio con otras, porque esta práctica, de hecho, fue la que hizo saltar la chispa” (Luisa Muraro). Para reencender la llama y provocar nuevas chispas, nos dimos un tiempo y un espacio para compartir y celebrar la *memoria* de las que nos precedieron en la historia familiar y social con la confianza de que estas memorias entrelazadas unas con otras crean la conciencia de ser parte de una tradición sapiencial que viene tejiéndose desde muy antiguo.

A modo de nuevas tejedoras fuimos recuperando nuestra sabiduría ancestral heredada a través de la cadena ininterrumpida de mujeres que nos precedieron y que alimentaron nuestras búsquedas, luchas y esperanzas. Pudimos reconocer las mil y una negociaciones en las que estuvieron y estamos hoy implicadas, a veces, sin darnos cuenta acabadamente. Por esta toma de conciencia, enraizada en el tesoro de la memoria compartida, fuimos recuperando la sabiduría escondida en nuestras *genea-*

logías de mujeres. Una sabiduría todavía no suficientemente recuperada y necesitada, por tanto, de muchas otras chispas encendidas con la palabra de cada mujer, en presencia de otra mujer, para ser legitimada y convertida en saber común. Desde aquí nos asomamos a las prácticas de la negociación en clave solidaria que había en las historias de nuestras abuelas, madres, hermanas y compañeras para hacernos cargo de nuestros saberes como mujeres que son al mismo tiempo sabidurías para muchos.

Con este bagaje experiencial quisimos buscar en la memoria de algunas narrativas bíblicas tratando de descubrir sabidurías escondidas en las prácticas de esas mujeres. En este artículo compartiremos la reflexión en torno a una de las narrativas analizadas, la historia de Abigail en el primer libro de Samuel. Tomaremos el texto tal como ha llegado a nuestros días y con algunas claves de análisis narrativo trataremos de escuchar la memoria que este relato nos transmite. Dejamos pendientes muchas conclusiones que podrían sacarse a partir de aplicar aquellos seis requisitos y tantos otros posibles para una buena negociación. Serán fruto de las sucesivas relecturas del texto que invitamos a continuar haciendo a la luz de la clave que aporta la práctica de la negociación.

Conflicto de poder desde el paradigma de la guerra

El texto ubicado en 1 Sa 25, contado por la historia deuteronomista, pertenece a las narrativas sobre David en su subida al trono. Ha adquirido popularidad desde que demostrara su habilidad para vencer a los filisteos, mientras que Saúl ha ido decreciendo y Samuel muere.

La situación inicial (v.1-3) ubica a los personajes de una familia de campesinos del desierto de Maón dedicados a la cría de ganado en el monte Carmelo por donde se desplazaba David como jefe de una banda en su campaña por conquistar el trono de Israel. El jefe de la casa patriarcal es Nabal, campesino rico que está en tiempos de esquila, caracterizado como *duro y de mala conducta* (v.3). Su esposa Abigail, caracterizada como *prudente y bella*. El esquila de las ovejas era ocasión de hacer fiesta y de ofrecer un banquete como signo de generosidad (2 Sa 13,23ss).

La secuencia del v.9-13 describe tres *movimientos* encontrados. El primero narra la pretensión de David de exigir en tiempos de abundancia el derecho de “fraternidad o de hospitalidad” por el cual los nómadas exigían una tasa a cambio de la protección a los pastores de los saqueadores; David, informado de la situación de esquila (v.4-8), *envía* a diez de sus muchachos para que Labán sea generoso con ellos como signo del buen trato que David había dado a sus pastores mientras ellos estuvieron en los montes del Carmelo. Su gestión no es en son de guerra, atestiguado por el triple saludo y deseo de paz de sus enviados a Labán, a su casa y a todo lo suyo (v.6). Más aún se hace llamar hijo y siervo de Labán. Como consecuencia una reacción no esperada: Labán despliega un *movimiento de rechazo y mezquindad* a los enviados de David no solo desconociéndolos sino cambiando el signo de su presentación: lo llama hijo de Jesé (una condición inferior) y siervo huido de su señor (v.10), los cuales regresan a donde estaba David avisándole lo sucedido (v.9-12). El tercer *movimiento es una rápida decisión de guerra*: con una triple mención de tomar la espada el narrador no deja dudas de que el contexto ha cambiado. David se arma él y sus hombres para subir y atacar a Labán y para matar a toda su casa (v.13).

Complicidades dentro de la casa ponen en marcha un poder en relación

En la secuencia que sigue (14-17) encontramos también rápidos *movimientos* en contraste con los desplegados por Labán y David. Mientras Labán toma decisiones que ponen en riesgo la vida de toda su casa, familia, siervos, animales..., de manera unilateral, inconsulta y motivada para ostentar un poder que pretende desconocer otros poderes y mostrarse como único y David declara la guerra, en la propia casa de Labán se desata un *movimiento de complicidad* que pone en marcha otro tipo de poder: un *poder en relación*.

Aparece aquí la figura de un personaje ausente hasta el momento pero que será decisivo para el desarrollo de la trama. Un *servidor* de Labán advierte a Abigail acerca del conflicto desatado y los riesgos que se avecinan (v.14-16). La versión del siervo contiene no sólo la información de los hechos sino su interpretación al respecto: la reacción de Labán, propia de un necio a quien no se le puede confrontar, llevará a toda su casa a la ruina. ¿Cómo ha construido este saber?. Mientras acontecía todo lo precedente, él ha estado *viendo sin ser visto* (como aquella niña de los relatos del Éxodo que sigue de cerca la suerte de su hermano arrojado al río en una canastilla 2,4) construyendo una visión, un saber que le permitirá entrar en acción en el momento oportuno.

El *siervo* posee una conciencia crítica que lo posiciona ante el conflicto de manera activa. En él podemos observar un movimiento desde la *pasividad*, en que podría haberlo colocado su condición de subalterno, hacia una actitud de *acción creativa y transformadora*. El saber que ha construido a cerca de la organización de la casa patriarcal le advierte de los graves riesgos que ésta corre cuando el poder queda solo en manos del amo (1 Sa 26,17). Es necesario un nuevo *poder en relación*⁴, con otros, en complicidad con ellos para asegurar la vida de todos. Esa conciencia coloca en el centro la virtualidad del poder de la mujer. Apela a este poder en la confianza de encontrar respuesta y efectividad. Mientras Labán desconfía de los enviados por David y esta desconfianza lo lleva a cortar, para él y toda su casa, la posibilidad de una trama de relación con David, el *siervo* anónimo despliega un *movimiento de confianza* hacia Abigail que desencadena a su vez una nueva oportunidad para restablecer la trama y asegurar la sobrevivencia. El siervo se mueve con rapidez y con la inteligencia de saber qué otro poder ha de ponerse en juego. Es interesante notar que es un varón quien hace girar la circulación del poder. Su función mediadora pone en marcha un nuevo movimiento para la negociación del conflicto. A partir de esta movida la suerte de todos queda en manos de la mujer.

Toma de conciencia y decisión

Date cuenta y mira lo que debes hacer (v.17). Advertida de la situación expuesta por el siervo, Abigail que también posee su propio saber acerca de la política de la casa patriarcal, no necesita saber ya nada más. Su *darse cuenta*, motivado por la intervención del siervo es un *movimiento* casi inmediato de *toma de decisio-*

⁴ Grey Mary, "Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios", en *Concilium* 289 (2001).

nes para resolver el conflicto (v.18-19): ordena los preparativos de las ofrendas enviadas a David a escondidas de su marido. Esta estrategia nos recuerda la de otra mujer como la sunamita que parte para ver a Eliseo cuando no está previsto por las costumbres enviando a su criado Guejazí para que adelantara su presencia. Estas mujeres encuentran vías de solución sin la mediación del marido y transgrediendo las reglas que fueran necesarias; algunas con su conocimiento como la sunamita; otras a sus espaldas como Abigail. Ambas con la urgencia de salvar la vida de la casa que está en riesgo.

Con estos preparativos y rápidos movimientos de complicidad, comienzan las *estrategias para la negociación*: circular información, disponer de todos los recursos para negociar es recurrir a los espacios de poder que se posee: el acceso a los bienes de la casa, la comida que ha sido negada por su marido, la organización de los siervos que llevarán las ofrendas por adelantado (lo que nos recuerda el gesto de Jacob con su hermano Esaú en Gn 32-33) y la acompañarán por el camino; y actuar a espaldas de su marido.

Cruce de caminos y encuentro

En la secuencia que va del v.20 al v.22, el narrador describe el cruce de los movimientos desplegados en el camino implicando dos modos diversos de resolver el conflicto. El narrador describe por un lado el desplazamiento de Abigail hacia el lugar donde se encuentra David habiendo enviado las ofrendas, pero se reserva la información de la intención secreta que lleva y que solo conoceremos más adelante. Mientras tanto para que los tiempos narrativos concuerden y permitan el encuentro, nos informa del desplazamiento que hacen David y sus hombres, *en dirección contraria*; con esta ampliación de la información podemos asistir a sus sentimientos íntimos a través de una explicación de la decisión ya tomada por él (v.13), por medio de una fórmula de maldición, de dar muerte a todos los varones de la casa de Labán (v.22).

Una vez más queda explicitado el conflicto y el dinamismo de resolución que propone el paradigma patriarcal de la guerra, donde los diálogos casi no existen. El lenguaje es contundente, ante el conflicto tan solo un golpe violento es capaz de poner en claro quién es quién. En nuestro texto, como en tantos otros, el golpe o mejor dicho el contragolpe será enorme: el exterminio de todo varón que compita en ese poder. David piensa que para continuar construyendo el poder que viene alcanzando con sus batallas, es necesario sumar triunfos, cadáveres, para que quede bien en claro quién pueden más. Lo que parece desconocer es que puede existir otras maneras de resolver las cosas.

La encargada de revelarlo será la *hermosa y prudente* Abigail. Con estas cualidades el narrador ha preparado al lector desde el comienzo del relato (v.3) para recibir la figura de esta mujer en contraste con la figura del héroe que comienza a perfilarse y de quien el lector ya conoce la envergadura. Abigail será una contrafigura que lo confronta y lleva a cambiar de parecer. Demasiado atrevimiento para una cultura que pone al varón como centro y medida de valoración. *Hermosa y prudente* anticipan la complicidad y simpatía de los lectores para acoger la historia. De lo bello no puede venir nada malo, aunque sea una mujer. La prudencia, por otra parte y

como ya sabemos, era una virtud muypreciada por la tradición sapiencial. Esta mujer sabia y hermosa será la encargada de ampliar el horizonte y dignificar el liderazgo del futuro rey de Israel.

La negociación

Con la secuencia narrativa de los versículos 23 al 31, el narrador coloca en estilo directo la gestión de Abigail ante David. Ella debe revertir dos errores cometidos por su marido: los agravios verbales a David y la negativa de hospitalidad. Para esto desplegará diversas estrategias gestuales y verbales. Habiendo enviado los regalos, anticipadamente a su llegada, ahora abre este diálogo con un segundo gesto inequívoco de reconocimiento del señorío de David a penas lo vio (v.23) así como una permanente autoreferencia como servidora suya (v.24.27.28). La mujer dispone de unos códigos culturales que sabe aprovechar para abrir la posibilidad del diálogo. No se da hasta aquí la condición de paridad necesaria para una auténtica negociación. Pero a lo largo del diálogo ella irá llevándolo hasta un terreno donde su confrontación concluye en la transformación del corazón de David y sus decisiones cambian totalmente.

A continuación desarrolla un largo discurso sobre lo ocurrido, con una súplica de perdón, y una argumentación para disuadirlo de desatar la matanza. Es notable la habilidad de la mujer para pasar de la autoinculpación (v.24) a la acusación de la necedad de su marido y las consecuencias que acarrea (v.25). Abigail pide ser escuchada al tiempo que menciona la primera autoinculpación. Seguidamente encontramos (v.25b) una segunda autoinculpación de Abigail: miente diciendo que había sido un error de ella no haber visto a los siervos que David había enviado. Con esta estrategia deja al descubierto la injusticia que cometería David si quisiera juzgarla ya que ella se presenta a sí misma como una víctima inocente. Abigail recurre a (v.26) una argumentación teológica para disuadir a David de derramar sangre y tomar la justicia por mano propia y al análisis político en imágenes sobre los enemigos de David que buscan su ruina en quienes él debería verse reflejado en caso de acometer con su venganza; ellos serán como Nabal. Ella explicita la dedicatoria de los presentes (v.27) que han de ser entregados a los muchachos de David.

Abigail retoma el diálogo con (v.28) una tercera autoinculpación y un pedido explícito a David para que perdone la falta de su sierva. Se remonta la fundamentación teológica: Yahveh hará una casa permanente a David porque él combate por Yahveh. Esta generosidad de Dios ha de motivar la de David. Su futuro como caudillo de Israel le exige un corazón misericordioso, generoso y no envuelto en venganzas personales. Abigail recurre ahora como estrategia argumentativa a una apelación a la memoria de los orígenes de David (v.29): él ya no está en el hueco de una honda como están sus enemigos comenzando por aquel gigante filisteo con quien luchara. El pertenece a Dios, está a salvo en la bolsa de la vida que mientras que sus enemigos están en el hueco de una honda. Su habilidad argumentativa, recurre a imágenes conocidas de alto contraste para convencer al caudillo acerca de las seguridades que posee y de la necedad de la decisión que acaba de tomar. Finalmente Abigail invita a David a una imaginación anticipada del futuro que le espera si persiste en derramar sangre inocente tomando la justicia por mano propia. Su memoria

quedaría atormentada con este recuerdo en el cual estaría grabada su servidora. El cuadro no podría estar más completo. Abigail ha hecho una relectura crítica del presente de David, sus decisiones en el contexto del proceso de convertirse en caudillo del pueblo; para esto ha mirado en su pasado para visualizar las consecuencias futuras de su proyecto si persiste en quedarse con sus actuales dinámicas. Una reflexión envolvente que no ha dejado cabos sueltos, al servicio de mover el corazón de un guerrero.

Abigail le ofrece a David no tan solo unos dones previstos por el derecho de fraternidad. Ellos simbolizan el don más profundo que los motiva: un corazón que desea la vida con justicia y con paz. Lo que ella le ofrece para negociar una acción de no violencia es la posibilidad misma de transformar la sed de venganza en una magnanimidad y misericordia dignas del futuro líder de Israel en quien pretende convertirse David. Con la oferta de Abigail, David queda a salvo de esta trampa que significa la espiral de violencia que desata el manejo del poder desde el paradigma de la guerra en el que se encuentra ensanchando su horizonte.

Las bendiciones de la negociación

En la secuencia de los versículos 32 al 34, David bendice a Abigail. Con esta bendición responde en realidad al primer movimiento de bendición de Abigail que detiene la trama de la guerra y genera una nueva lógica. David agradece una y otra vez la iniciativa de Abigail reconociendo en este acontecimiento una experiencia de Dios, del Dios de Israel. David toma de las manos de Abigail los dones traídos y la envía a su casa con una triple confirmación: regresar en paz, habiendo sido escuchada y habiendo accedido a su pedido.

Abigail ha *negociado* con David la continuidad de la vida de su casa. Ha evitado una matanza innecesaria y además ha involucrado el corazón del futuro rey de Israel en una dimensión ética que dignifica su figura y su gestión. Abigail, aun cuando pretende evitar una matanza, la de su propia casa, no deja de estar cautiva dentro del paradigma de la guerra, justificando las batallas de David por ser batallas de Yahveh, pero batallas al fin (v.28). Sin embargo, y al mismo tiempo es el mismo Yahveh quien impide derramar sangre y tomar la justicia por mano propia (v.26). En medio de las contradicciones de este paradigma Abigail refleja y construye un horizonte ético y solidario que la lleva a reaccionar con creatividad para evitar las exclusiones que supone ese paradigma.

Hacia una nueva semántica para las prácticas no violentas por construir

A pesar de la esperanza obstinada que sentimos ante el futuro por venir, queda sin embargo el sabor amargo del enorme peso social que tenemos las mujeres ante el desafío de construir un paradigma de relaciones igualitarias, en el marco de una ética solidaria para establecer la justicia. Un paradigma alternativo al paradigma de la guerra que desconfiaba del diálogo y establece distancias, delimitación de territorios y juegos de conquista y de poder donde todo vale con tal de poseer lo deseado. Un

paradigma de *relaciones de ternura y solidaridad* sobre la base de un diálogo siempre posible y enraizado en torno a cercanías, contactos, territorios compartidos, dones compartidos y juegos para entramar las diversidades. Un horizonte de sentidos que mire las diferencias como oportunidad para abrazar las verdades, que ya son patrimonio de las búsquedas compartidas, y para dar la bienvenida a aquellas por venir. Un paradigma de partos y alumbramientos en lugar de batallas y exterminios, donde la sangre derramada sea signo de vida nueva y no de muertes colectivas.

Para esta demanda de partos y alumbramientos de una humanidad que gime hasta encontrar la vida, y la urgencia de construir nuevos vínculos, las relaciones del siervo anónimo y de Abigail se presentan como una posibilidad al alcance de nuestra cotidianidad. En ellos las diferencias paradójicamente se neutralizan y se potencian para una trama nueva. El varón, anónimo, siervo y la mujer, con nombre, esposa del jefe de la casa se entrecruzan solidariamente para una negociación de vida y de paz. La imagen de una trama de poder en relación encuentran en el ícono de *tejedoras y tejedores* una nueva semántica para imaginar y construir un paradigma alternativo al de los guerreros aliados para el combate.

Una nueva semántica para la urgencia de *militancia* que continúa pendiente en medio de la noche oscura que atravesamos. Hace tiempo que viene asomándose en nuestras prácticas esta nueva imaginación. El paradigma de tejedores y tejedoras permite recuperar la dimensión de la *subjetividad* que queda ahogada en la dinámica de un ejército adiestrado para el combate donde el éxito queda asegurado en la medida de una obediencia rigurosa e inflexible de todos a un mando común. Los tejedores y tejedoras, en respuesta a una lógica de obediencia al proyecto común de justicia pueden, así mismo, desplegar su creatividad en los diseños recogiendo en sus tramas las de otros y otras. Mientras el guerrero debe atender a su objetivo sin distraerse ni gozar, los que tejen, pueden hacerlo sin perder de vista lo que acontece a su alrededor, conversar, alegrarse y soñar mientras trabajan; bastaría observar a estos artesanos y artesanas para comprobar los simultáneos dinamismos que son capaces de desplegar. Nuestro siervo y Abigail tal vez puedan ser imagen de estas lógicas. Tal vez podamos hacer hermenéutica de lo oculto en el texto y suponer que, mientras tejan su cotidianidad, cada uno desde su propia identidad, fueron capaces de entretejer unos vínculos y un poder que seguramente no se improvisó ante el conflicto emergente con David. Seguramente esta *trama de convergencias para la negociación* tuvo antecedentes que desconocemos pero que podemos conjeturar sin temor a equivocarnos.

Frente al desequilibrio en el reparto de las responsabilidades para la urgencia de construcción de un paradigma de igualdad en la diversidad, de no violencia desde nuevos vínculos, de un poder en relación, celebramos las vidas de las abigafles hermosas y prudentes, y también la de aquellos y aquellas anónimos, como el siervo de nuestro relato, con quienes podemos entretejer nuevas complicidades en nuestras búsquedas de negociaciones y nuevas sabidurías.

Graciela Dibo

Avenida Rosales 2312 , (1706 Haedo)

Buenos Aires, Argentina

gracieladibo@yahoo.com.ar

VIOLENCIA SEXUAL Y PODER

El caso de Tamar en 2 Samuel 13,1-22

Resumen

A partir de los estudios sobre la comida preparada y la ropa que Tamar usa, se levanta la hipótesis de que ella ejerce una función en un ritual de curación, o de restablecimiento de la salud. La violencia sexual que sufre Tamar se da en el ámbito de la casa, en un ambiente de conflictividad y lucha por el poder. El ejecutor de la violencia es un familiar, o un hermano y otros hombres de la familia son cómplices y silencian la violencia. Pero la víctima no se queda pasiva frente a la violencia, por el contrario, protesta, grita y hace pública la violación. Pero su voz es aplastada y silenciada. La propuesta de análisis quiere poner en evidencia las dinámicas de poderes envueltas en esa trama de violencia y pretende poner en evidencia el papel activo de Tamar en la lucha por su dignidad.

Abstract

Starting from the study of the meal prepared and the clothes which Tamar uses, emerges the hypothesis that she performs some function in a ritual of curing, or in restoring health. The sexual violence which Tamar suffers takes place in the surroundings of the house, in an atmosphere of conflict and struggle for power. The perpetrator of the violence is a relative or a brother and other members of the family are accomplices and silence the violence. But the victim does not remain passive in the face of the violence; on the contrary, she protests, screams and publicly denounces the rape. But her voice is put down and silenced. The proposal for analysis wishes to make it clear about the dynamics of power which are involved in this episode of violence and tries to make clear the active role of Tamar in the fight for her dignity.

1. La casa, los personajes y sus relaciones

La historia de Tamar en 2 Samuel 13 hace parte de un contexto donde la violencia contra las mujeres, y especialmente la violencia sexual, es un instrumento para demostrar la superioridad y el poder. El caso de Tamar envuelve el incesto y la violación en el ámbito de la casa real. Son hombres que se ven envueltos en el plano de la conspiración para que el momento adecuado de efectuar la acción sea posible, y son hombres, que después de lo sucedido, ordenan el silencio y la no denuncia. La voz y la protesta de Tamar se relatan en el texto, pero su poder de denunciar y actuar se interrumpen abruptamente. La víctima, la mujer, no se calla, pero los hombres, los perpetradores o los que son cómplices con la violencia exigen el silen-

cio. David, el padre y rey, al fin no llora la violencia en su casa. Él y los hombres a su alrededor lamentan la muerte de Amnón, que se da en el conflicto por el poder (2 Sm 13,23-36).

El escenario es la casa. La casa del padre, de los hermanos y del primo. La casa es patriarcal, donde los hombres son los personajes que hablan, deciden y actúan. Los personajes se presentan en el primer versículo: Absalón y Amnón son hijos de David. Amnón es el primogénito, hijo de Ajinoam, la jesraelita (2 Sm 3,2). El otro hombre de la historia es Jonadab, hijo de de Simeia, hermano de David, primo y amigo de Amnón. De este se nos habla de su sagacidad y sabiduría. Sabiduría que va a delinear el plano que posibilitará que Amnón quede solo con Tamar. Extraña sabiduría que posibilita que la violencia sea efectiva.

Tamar, la única mujer nombrada de casa, es hermana de Absalón. No se menciona que David también es su padre y ni el nombre de su madre, Maaca, hija del rey de Gesur (2 Sm 3,3). La información que el texto da de ella es su hermosura.

El texto trae un escenario bastante casero y familiar. A todos se los presenta como parientes y próximos. Las escenas y los diálogos están marcados fuertemente por el espacio y las relaciones familiares. La casa es el lugar donde las personas deberían sentirse seguras y acogidas. Pero para muchas mujeres, es el lugar donde corren los riesgos mayores, donde el clima de intimidad esconde la violencia física, psicológica y sexual.

Amnón estaba enamorado, obsesivamente apasionado de Tamar, su hermana. Pasión que se manifiesta en el cuerpo. El primo ve que él está adelgazando y está deprimido (v.4). El término *dal*, además de traducirse como “pobre, mendigo e indigente” puede significar estar de “cara amargada”¹. El término ciertamente, no se refiere a indigencia social o económica del heredero del trono real, sino a su condición de miserabilidad psicológica, de depresión y apariencia degradante. El primo astuto percibe la condición de Amnón, y arquitecta una situación que posibilitaría un encuentro con Tamar, con el conocimiento y consentimiento del padre, el rey David. Aquí no queda claro si el plan ya está articulado para facilitar el abuso sexual, o si es solamente una oportunidad de estar a solas con la mujer que desea el hijo del rey. El plan es acostarse en la cama y fingirse enfermo, para que ella venga y le dé comida. El cuarto y la cama son el espacio donde se desarrolla la escena.

Parece ser que el cuarto y la cama son lugares especiales donde pueden suceder muchas cosas importantes. En Isaías 26,20 se recomienda al pueblo que se retire a sus camas para estar en oración. El episodio de Mical con los *terafims*, en 1 Sm 19, sucede en el cuarto y en la cama.² Igualmente, es de la cama de donde se levanta David y luego divisa a Betsabé, comenzando una relación de adulterio, engaños y muerte.

2. La comida – el sabor y la forma de los poderes

¿Qué tipo de comida es esa que Amnón quiere ver preparar, y después comer de la mano? ¿Es comida conocida, específica para situaciones de enfermedad, de

¹ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico*, São Paulo: Paulus, 1997. p.155.

² K. von der TOORN. *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence*, apud Adrien Janis BLEDSSTEIN, *Was Habbiryâ a healing ritual performed by a woman in King David's House?*, p.30.

adelgazamiento y abatimiento? La idea de la comida viene del amigo y primo. Jonadab sugiere que el hijo diga al padre, David, que la hermana Tamar prepare (*‘sh*) comida (*habbiryâ*) v.5. Amnón a su vez, al hablar con el padre, pide que la hermana prepare (*telabbeb*) dos pasteles (*lebibôt*), en su presencia, en su casa, v.6. David manda a Tamar a preparar la comida (*habbiryâ*) para el hermano. Ella preparó (*telabbeb*) y amasó la masa, y cocinó los pasteles frente a él, v.8. ¿Por qué se usan palabras distintas para hacer la comida, en las diferentes órdenes? Si Amnón pide pasteles (*lebibôt*) a David, ¿por qué éste ordena a Tamar que prepare comida (*habbiryâ*)? David tampoco dice a Tamar algo sobre la supuesta enfermedad de Amnón, a pesar de ello, ella prepara frente a él los pasteles (*lebibôt*). Estas preguntas hacen parte de la sospecha, que la comida preparada por Tamar no es simplemente una designación para un tipo de alimento, sino que es una preparación de un ritual de curación.³ Siendo un ritual de curación, Tamar, la hija virgen del rey, podría estar ejercitando funciones religiosas. Lo cual hace que la violación perpetrada por Amnón tome otras connotaciones de violencia sexual.⁴

Esa sospecha está reforzada por el uso del verbo *‘sh*, traducido como “preparar” o “hacer”, pero tiene un amplio campo semántico, entre los cuales el culinario, como “preparar”, “cocinar”, “calentar”.⁵ Pero comúnmente se usa en la Biblia en descripciones de un ritual, significando “inmolar”, “ofrecer”, “presentar”, “cumplir una oferta”.⁶

El término *habbiryâ*, como sustantivo, significa comida o alimento, y la raíz *hbr*, tiene un significado unido al de “dar de comer”, “hacer comer”, “servir”.⁷ Mientras tanto, si buscamos un significado más amplio para esta comida, y nos preguntamos por el sentido en este texto, se percibe que la comida tiene que ver con su forma, o sea, con su diseño o figura. El texto sugiere un significado análogo entre la comida y los pasteles, entre *habbiryâ* y *lebibôt*. Este último tiene en su raíz la palabra “corazón” – *lb*. El verbo, *telabbeb*, puede significar “freír” o “guisar”. Es interesante el notar que también puede significar “enamorarse”, como en Ct 4,9, donde el sentido sexual está explícito y asociado con la idea de acto sexual. El sustantivo *lebibôt* en el texto de 2 Sm 13,6.8.19 sugiere un “pastel o rosca (¿en forma de corazón?)”⁸.

La cuestión de la comida y de su forma, requerida por Amnón en su estado de aparente convalecencia levanta la sospecha que no es cualquier comida la que él quiere, sino que es un determinado tipo y que tiene determinadas funciones para el restablecimiento. La investigación sugiere una aproximación interesante.⁹ Los pasteles o galletas en forma de corazón están hechos de masa y cocinados, no fritos, como sugiere la olla mencionada en el v.8. El verbo tiene el significado de hervir, cocinar o asar, en los textos de Dt 16,7 y 2 Cr 35,13. La comida hervida o asada está recomendada en los casos de enfermedad, por ser de más fácil digestión. Hay evi-

³ Adrien Janis BLEDESTEN, *Was habbiryâ a Healing Ritual Performed by a Woman in King David's House?*, em *Society of Biblical Research*, Chicago: Covenant Press, 37/92, p.15.

⁴ Adrien Janis BLEDESTEN, *Was habbiryâ a Healing Ritual*, p.31.

⁵ Luis Alonso SCHÖKEL, *Dicionário bíblico*, p.519-522.

⁶ Adrien Janis BLEDESTEN, *Was habbiryâ a Healing Ritual*, p.16. Luis ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico*, p.521.

⁷ Luis Alonso SCHOKEL, *Dicionário bíblico*, p.117-118.

⁸ Luis Alonso SCHOKEL, *Dicionário bíblico*, p.337.

⁹ Adrien Janis BLEDESTEN, *Was habbiryâ a Healing Ritual*, p.18.

dencias en Mesopotamia y entre los hititas donde la comida asada, y los recipientes para hervir se usan en rituales de curación.

La comida, el hecho de comer o dejar de comer, en algunos textos bíblicos está muy cercano a las curaciones de enfermedades o a la muerte, y que, normalmente son momentos donde se dan los rituales. En 2 Sm 12,17, cuando el hijo de Betsabé está enfermo, David no quiere comer. Pero cuando se le anuncia la muerte del niño, el padre, para espanto de los empleados, hace todo un ritual de paso: se levanta, cambia de ropa, se unge y pide pan y come. En otro momento, con la muerte de Abner, una vez más David se rehúsa a comer, 2 Sm 3,35.

La relación del término “comer” con la adivinanza de sueños y rituales de curación está testimoniada en textos acádicos. Allí los rituales los hacen normalmente las mujeres. También en Mesopotamia, además de sacerdotes adivinos, hay evidencias de que son buscadas las mujeres específicamente en caso de enfermedad. La magia y la medicina caminan lado a lado en el Antiguo Oriente Próximo, y muchas veces se relacionan las causas de enfermedades con posesiones demoníacas o influencias de espíritus malignos.¹⁰

Una sugerencia, al menos intrigante, se levanta con la comparación de rituales hititas, que se refieren a la curación de la impotencia sexual masculina.¹¹ Esos rituales juntan a los mismos personajes que aparecen en el texto en cuestión, o sea, hombre en necesidad, en condición de impotencia, una mujer, muchas veces una virgen que prepara la comida, los pasteles, partes de la ropa del implicado. En un determinado momento, el espacio para desarrollar el ritual es el interior de la casa, más específicamente, el cuarto y la cama. Entonces, en un ritual conocido como incubación, el hombre después de comer los pasteles de la mano de la virgen, duerme y, durante tres días debe contar los sueños a la mujer que hará interpretaciones y adivinaciones. Hay otros rituales de curación donde la adivinanza está relacionada con la purificación. Esta asume funciones de purificar y remover el encantamiento o embrujo, restableciendo así el vigor y la potencia sexual.

Esa analogía de las acciones perpetradas por Amnón y Tamar en 2 Sm 13, con rituales de curación en las culturas vecinas a Israel, puede sugerir que la comida preparada es más que un simple alimento, sino que al tener que ver con una oferta y una actuación de Tamar son performances de un ritual de curación. La connotación erótica de los pasteles está sugerida por la relación con el texto del Cantar de los Cantares 4,9 y la referencia a “levantar o revigorar el corazón”. Lo qué comer, cuándo y cómo comer tiene varios significados y sugiere vínculos con la performance ritual y sexual.

Esa hipótesis levantada desde la actuación de Tamar todavía no implica un uso o situación que genera violencia. David, al enviar a Tamar a preparar la comida para su hermano puede estar únicamente sugiriendo que ella use sus poderes y conocimientos para el restablecimiento de la salud de su primogénito y heredero del trono. La violencia se instaure con la interrupción del ritual de la comida desempeñado por Tamar, con el uso de la fuerza, el abuso y la violación por parte de Amnón.

¹⁰ Adrien Janis BLEDSTEIN, *Was habbiryâ a Healing Ritual*, p.20-21.

¹¹ Adrien Janis BLEDSTEIN, *Was habbiryâ a Healing Ritual*, p.22-26. En Mesopotamia los rituales terapéuticos que tratan de restaurar la fuerza y la potencia sexual, los realizan las mujeres y se los llama *saziga* - que literalmente significa “levantar el corazón”.

3. La ropa – posición y función social

Amnón abusa sexualmente de Tamar, su hermana, la hija virgen del rey, que le estaba preparando comida en su cuarto. El v.18 informa sobre la vestimenta de Tamar, una túnica talar de mangas estrechas, que la caracterizaba como hija doncella del rey. Parece que explicar la ropa que visten las mujeres era (y continúa siendo) un factor de extrema importancia para comprobar su estatus y condición social, pero también, como víctima de abuso y violencia sexual.

Aquí interesa investigar lo que era esa ropa y qué valor social representaba ella, como cuál es el significado simbólico de rasgar esa ropa, después de sufrir la violencia.

La palabra que se usa para referirse a la vestimenta es *ketonet passim*. Aparece 29 veces en la Biblia hebrea y de estas, 20 veces indica la túnica protectora y sagrada vestida por los sacerdotes.¹² Es la misma ropa que usa José en Gn 37,12-28, cuando su padre Jacob lo envía para saber de sus hermanos, que están en el campo. Después, cuando sus hermanos lo tiran en la cisterna le quitan su túnica talar de mangas largas (Gn 37,23). Tanto José como Tamar son enviados por sus padres para estar con sus hermanos y ambos sufren violencia de estos hermanos. La semejanza de las situaciones de Tamar y José llama la atención. De José sabemos que después va a ser el interpretador de los sueños del faraón. Este también sufre asedio sexual de la mujer del faraón. Esta usa las mismas palabras que Amnón dice a Tamar: “Acuéstate conmigo” (Gn 39,7 = 2 Sm 13,11)¹³.

Ketonet hace parte de la ropa sagrada cuando el sacerdote entra en el santo de los santos, para quemar incienso delante del arca (Ex 28,4). En Lv 10,5) Nadabe y Abiu, los hijos de Aarón lo visten cuando queman incienso no ordenado delante del Señor. Por eso, son consumidos por el fuego y *ketonet* es la túnica que ellos visten al ser sacados fuera del campamento. En Is 22,21 la palabra se usa en referencia a la ropa que vestirá alguien de poder y que luego será depuesto. Job es otro que, antes de su desgracia aparece vestido con una túnica sacerdotal (Job 1,20), pero después, él viste *ketonet* (30,18). La única mujer que aparece en referencia a la túnica está en Cantar de los Cantares 5,3, donde ella viste la ropa. El término *passim* aquí significa “mangas” (viene de *pas* – extremidades o bordes).

En los textos bíblicos, para la mayoría de las personas que usan la túnica, esta significaba un elemento de peligro. Con la mención de estar vistiendo la túnica, hay la indicación de que está en un estatus aristocrático, pero que lo pierden enseguida. Parece que al referirse a la ropa, hay la indicación simbólica de una inminente pérdida del poder y del *status*.

Además de la túnica talar de mangas, hay la referencia a la vestimenta de las hijas vírgenes del rey, en el v.18. El término usado da más informaciones sobre qué ropa era esa: *me'ilim*, que significa manto o capa. Además de Tamar, en los demás textos bíblicos donde aparece esta palabra, solamente los hombres usan esa ropa, y básicamente, los sacerdotes. Ejemplos: Samuel, que recibe una ropa de estas cocida

¹² Toda la reflexión sobre *ketonet passim* está basada en Adrien Janis BLEDDSTEIN, “Tamar and the ‘Coat of Many Colors’”, en BRENNER, Athalya (editora). *A Feminist Companion to the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p.65-83.

¹³ Robert ALTER *The David Story – A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1999. p.267.

por su madre, ya antes de nacer cuando es dedicado para servir al Señor (1 Sm 2,19); luego, Samuel viste la ropa en sus funciones sacerdotales (1 Sm 15,27); más tarde cuando Saúl consulta a la medium de En-Dor, Samuel aparece envuelto en la misma capa. También en relación con el Arca de la Alianza, el rey David, los levitas y cantores hacen la procesión vistiendo la capa – *me'elim*.

La alusión del vestido de la hija virgen del rey usando la terminología que indica trajes sagrados y reales sugiere que la función que ocupa ella puede estar en conexión con prácticas rituales. En relación a la comida preparada por Tamar ya se levantó la sospecha de que no se trataba de simples alimentos, sino de una comida específica usada en rituales de curación, o restablecimiento de la enfermedad. Junto con esa sospecha, la cuestión del vestido que es mencionado de forma explícita para advertir el *status* de Tamar, parece querer indicar que ella ocupa funciones peculiares en la preparación de rituales en la casa real.

2 Sm 8,15-18 trae informaciones de las funciones ejercidas en la casa real. Específicamente el v.18 informa que los hijos de David acumulaban funciones sacerdotales, probablemente como asistencia o en la sustitución de su padre. Aunque se pueda argumentar que las mujeres no están incluidas en esa función sacerdotal, se puede sospechar que si la familia real está encargada de tareas relacionadas con la organización política y religiosa, la hija virgen puede ejercer una función ritual específica, como está testimoniado y es conocido en las culturas vecinas.

Esta hipótesis está reforzada con la comparación de las informaciones en las culturas circunvecinas, sobre las “hijas vírgenes del rey”. En Mesopotamia se encontraron evidencias de 16 hijas vírgenes de reyes que ejercían funciones como sacerdotisas. Algunas aparecen desarrollando un ritual y vistiendo túnicas con mangas largas. Además de que se han encontrado evidencias de divinidades menores, también llamadas intercesoras, por establecer una conexión entre la persona que asiste al culto y la divinidad mayor, y aparecen vestidas con ropas sueltas/livianas. Algunas de estas realizan rituales unidos a la purificación e interpretación de sueños.

A partir de las evidencias respecto a las hijas vírgenes de reyes instituidas como sacerdotisas, que usan la vestimenta específica, que en otros textos bíblicos aparecen conectadas con personas en funciones sacerdotales, Adrien J. Bledstein levanta la hipótesis de que Tamar fue enviada por su padre, como sacerdotisa para realizar un ritual de purificación, o de restitución de la salud del hijo heredero del rey.¹⁴

La ropa tiene función social. Lo que viste y cómo se viste indica el estatus y el poder social. El desvestirse puede advertirnos por la pérdida de esta posición, o la lamentación. Vestirse o desnudarse públicamente tiene todavía una función simbólica de expresar o proclamar una determinada situación o hecho. Puede significar lamento, expresión de dolor o de luto — Gn 37,29; 2 Sm 1,11-12, 3,31; o de pérdida de *status* y de poder — Nm 20,26. El texto analizado reafirma esa simbología de las vestimentas. La ropa de Tamar —la túnica de mangas largas— se menciona frente al siervo que recibe órdenes explícitas de Amnón para ahuyentarla. Parece que se pretende demarcar bien lo que está por suceder. Tamar está en una situación social y posee poder en esta posición, pero que está presta a perder ese poder. El siervo, aún así la expulsó y trancó la puerta después de que ella salió.

¹⁴ Adrien Janis BLEDESTEN, “Tamar and the ‘Coat of Many Colors’”, p.78.

Tamar no está segura en la casa y en compañía de su hermano. Ella corre peligro frente al poder que su hermano representa para ella. Él tiene más fuerza física que ella, pero además, es el hijo heredero del rey. Es el hijo que está en la lista para heredar el trono, el mando y el poder. Es el hijo que David quiere proteger, y lo quiere ver restablecido de su estado de “cara amarga”, de pérdida del vigor. Además de eso, ¿cuál es el poder de Tamar? ¿Cuál es la posición que puede contraponerse al hermano?

4. Las conversaciones – la ley, el conocimiento, la argumentación y el silencio

El texto es rico en diálogos. La conversación y el hablar van construyendo la situación. Son los hombres que hablan, que articulan y van arquitectando la escena. David no habla directamente con Tamar. Él manda a decir. En el momento en que Amnón y Tamar están solos en el cuarto, solo es Amnón el que habla. Ella toma la cazuela, amasa la masa, envuelve los pasteles, cocina delante de él. Lo que habla es el cuerpo de ella. Sus manos son las que actúan. El texto detalla esos movimientos. La escena me trae a la memoria películas como “Chocolate”, “Como agua para chocolate”, “El sabor de la pasión”, donde el hacer comida, la comida y el comer están en juego erótico junto a los cuerpos. Las palabras ya no son necesarias en el juego de la seducción. Pues el tocar, el mirar y los gestos son los que van construyendo el clima.

Pero aquí no hay juego erótico, no hay complicidad. Amnón habla y ordena. Él no quiere jugar, él no sabe, o no puede, o no necesita. De forma torpe, él no para de hablar, dando a entender que el poder es de él y él controla la situación. Luego, después de tanto hablar, él usa la fuerza y agarra a Tamar por la mano. La mano que le preparaba y ofrecía la comida siente ahora la fuerza y la violencia.

La primera vez que habla Tamar es para decir: “¡No, hermano mío!” (v.12^a). La primera palabra de Tamar es NO. Ella no quiere acostarse con él. Y aquí, es claro y obvio el “no”. En la cultura patriarcal y sexista, donde los hombres establecen las normas y los patrones de comportamiento, existe una insinuación de que las mujeres cuando dicen no a la investida sexual, en verdad estarían queriendo decir sí. Esto sería para hacer el juego más difícil y aumentar así la sensación de victoria del “cazador”, que conquista a su presa frente a una mayor dificultad y adversidad. Esa suposición llevó a muchas mujeres a sufrir de violencia sexual.

Acto seguido, las palabras de Tamar hacen presente la relación de parentesco que existe entre ambos. Es como si estuviera diciendo: somos hermanos, tenemos el mismo padre. A pesar de todo, las palabras de Tamar no encuentran resonancia en la situación que enfrenta.

Más tarde, ella amplía la argumentación hacia las implicaciones político-religiosas: “no me violes. Porque esto no se hace en Israel; no hagas tal locura” (v. 12b). ¿De qué locura Tamar está hablando específicamente? ¿Incesto o estupro? Hay, en Israel, leyes que prohíben la relación sexual entre personas que son hermanas, o mejor personas que tienen el mismo padre: Lv 18,9.11; 20,17; Dt 27,22. Pero también hay leyes que determinan que el violador se case con la víctima: Ex 22,16 y Dt 22,23-29. A pesar de ello, estas leyes, antes de prohibir el estupro, lo institucionali-

zan, dando poder al hombre para tomar una mujer como esposa. A partir de la relación asimétrica de los géneros, estas leyes “protegen” a la mujer, pero preservan y confirman el poder patriarcal.¹⁵

La última argumentación de Tamar es: “Te pido, que hables con el rey y él no me negará para ti” (v.13b). Tal vez porque, aunque estaba prohibido, hay precedentes (ver el caso de Sara y Abraham, en Gn 20,12), o tal vez para ganar tiempo, y librarse de esta situación. En medio de todo eso, todavía alega otras consecuencias del acto que Amnón quiere realizar: Apela a su propia vergüenza. En una sociedad patriarcal, donde los derechos de las mujeres están limitados, se valoriza mucho la virginidad, y siendo ella la hija del rey, después de tener relaciones sexuales ya no tendrá ninguna dignidad y no se casará con un hombre. Después, señala la consecuencia para Amnón: se le considerará loco e insensato.

La capacidad argumentativa de Tamar no consigue disuadir a Amnón de su propósito y de su deseo. La memoria de las leyes, de las consecuencias, apelando a la contextualización, no respalda al hijo heredero del rey. Hay la posibilidad de que estas leyes no sean conocidas en esta época, o que la casa real no las respete. La casa del rey tiene sus propias leyes.¹⁶ Pero nada de eso disuade al hombre para que vaya adelante con su acción. Él tiene mayor fuerza física y la ejerce para la violación.

Después viene el odio, la repulsa y la aversión. El odio era mayor que el amor. “Y Amnón odió con un odio muy grande, pues el odio con que la odió era mayor que el amor con que la amó” (v.15) ¿Amor? ¿De qué amor se está hablando? Se repite, al menos, cuatro veces la referencia al odio o a la repulsa. La aversión de Amnón parece responder a lo que vemos en individuos que usan la dominación sobre otras personas, como los sádicos o los violadores. Luchan contra lo que creen y perciben como su propia debilidad y como fuerza de la víctima.¹⁷

Mientras tanto, Amnón dice al siervo, y aquí, sin indicios de violencia, sino, ordena gentilmente: Mándela afuera y cierre la puerta. Un hombre que abusa sexualmente de una mujer, no necesita necesariamente ser violento siempre y con todas las personas. También, el descrédito siempre es mayor si la víctima es la única que “sintió” la violencia. La bondad y la delicadeza pueden ser parte de las estrategias de conquista y un refugio para el que ejercita la violencia. Como última tentativa, Tamar se pone en contra una vez más y argumenta en su favor. Se debate para salir de la situación con un mínimo de dignidad. Pero Amnón no quiere oír su voz. Tampoco, nunca quiso oír sus palabras.

Hacer el caso público y denunciar no es lo habitual en los casos de violencia sexual. El silencio no se da a causa de un acuerdo, sino por causa de que muchas veces las consecuencias serán más violencia, desde los órganos competentes que reciben la denuncia. Interrogaciones de este tipo: “con qué ropa andaba, qué estaba haciendo a esa hora, en ese lugar, por qué andabas sola, qué hiciste para provocar el deseo en el hombre” hacen que la víctima sea culpable y la causante de la violencia.

Teniendo en cuenta esa realidad de silencio alrededor de la violencia sexual, la actitud de Tamar es valiente e ilumina nuestra realidad actual. Al contrario de lo

¹⁵ Harold WASHINGTON, “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible – A New Historicist Approach”, *Biblical Interpretation*, Leiden: Brill, 1997, p.324-362.

¹⁶ Jo Ann HACKETT. “1 and 2 Samuel”, en Carol NEWSOM and Sharon RINGE (editoras). *The Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster/John Knox Press, p.94.

¹⁷ Jo Ann HACKETT. “1 and 2 Samuel”, p.94.

que normalmente sucede con las víctimas de abuso sexual, Tamar hace público su ultraje. Rasga su túnica, coloca las manos sobre la cabeza y sale andando y gritando. Protesta y grita. Muestra en su cuerpo su indignación y repulsa. Entonces, se encuentra con otro hermano. Absalón no quiere saber lo que sucedió. Su pregunta es directa: “¿Estuvo tu hermano contigo?” Su pregunta anticipa la respuesta. Se anticipa la premonición al hecho. ¿Lo que ve Absalón necesita palabras y explicaciones? ¿O acaso no las quiere? Y el consejo, la orden del otro hombre, del hermano será: “Cállate; es tu hermano. No te angustie tu corazón por eso”. El silencio. Esa es la norma para las mujeres que sufren violencia sexual, o cualquier otra violencia. El silencio es el aliado del violador, así como la falta de solidaridad.

5. Violencia sexual y poder

El texto comienza informando sobre las relaciones familiares de las personas que están implicadas. Después de la salida califica estéticamente a Tamar. Ella es bonita. Es la hermana famosa de Absalón, que Amnón, el otro hermano, (un medio hermano) la desea.

El deseo. Parece ser éste uno de los versículos que mueven esta historia. El diccionario define “desear”: “aspirar a lo que no se posee. Querer (a alguien o algo) para determinado fin. Tener deseo o voluntad de: querer, apetecer, ambicionar”. Deseo de poder, deseo de tener, deseo de comer... estos son los movimientos y las dinámicas del texto.

Hans J. L. Jensen analiza la “Narrativa de sucesión” – 2 Sm 9-20 y 1 Rs 1-2, a partir de la teoría de René Girard, del deseo, de la rivalidad y de la violencia colectiva.¹⁸ Él argumenta que el deseo es el asunto global de la narrativa de sucesión. Y este deseo se manifiesta en esta situación siempre de forma triangular, incluyendo tres elementos. Así es en la historia de David, Betsebé y Urias, como con Tamar (el objeto del deseo), Amnón (el sujeto del deseo) y Absalón (el obstáculo, al tomar venganza). Aquí, el deseo en juego es explícitamente sexual. Pero es interesante apuntar que esta propuesta se amplía y se abre a otra posibilidad de entender el conflicto. Lo que está en cuestión es algo más que el deseo sexual reprimido y contenido. Entre los hermanos está también el juego de poder con aspiraciones al trono y al poder. Absalón es el rival de Amnón, no porque tenga intereses sexuales con Tamar, sino porque representa al adversario en la conquista de la herencia del reinado. Así se encaminará la historia más adelante, en los capítulos 14 y 15. Tamar es un mero objeto de la demostración del poder. La sexualidad es el juego de poderes entre los hombres.

La violencia sexual sucede en el ambiente de la casa, entre personas con lazos familiares. El que perpetra el acto de violencia no es un desconocido, que se esconde en lugares oscuros y aislados, y ataca a las mujeres que salen solas. Sino, con-

¹⁸ Confere Hans J. L. JENSEN, “Desire, Rivalry and Collective Violence in the ‘Succession Narrative’”, em *JOT* 55, (1992). p.39-55. No nos interesa entrar en todo el análisis propuesto por Jansen, a pesar de todo, quiero destacar esa vía de aproximación que parece ofrecer algunos instrumentos interesantes y posibles en el abordaje del texto y de sus diversos aspectos en cuanto a las cuestiones de poder y violencia. Específicamente a partir de los temas de Girard: deseo, rivalidad y conflicto, y la solución del conflicto significando la expulsión.

forme a los datos en todo el mundo y en diferentes culturas, la mayoría de las veces, el violador es alguien que conoce a la víctima y sus pasos, que la observa y la desea, o la envidia. Es interesante un análisis sobre el asedio moral, o la violencia perversa en lo cotidiano.

“...las víctimas nunca son personas débiles. Muy al contrario, no es el déficit del otro lo que atrae a los perversos, sino lo elevado, las cualidades, el éxito, la belleza, la fuerza, la vitalidad, en fin, lo que tiene valor positivo en la sociedad. La víctima es alguien que puede ser blanco de envidia, que tiene algo que el “depredador” no posee, ya que toda construcción de sentimiento que lleva a la envidia se asienta sobre un delirio”¹⁹.

La violencia sexual es una relación de poder. Y como tal, no es que solo el hombre detente el poder sobre la víctima. El poder, en cuanto relación, es dinámico y está en movimiento. La condición de víctima de la mujer se da en cuanto que es ella que sufre la violencia. A pesar de todo, en el abordaje de la situación y del contexto de violencia se busca un acercamiento que haga a la mujer víctima, que la tome como objeto, evitando su condición de sujeto. Una aproximación que únicamente ve a la mujer como víctima hace de ella un ser pasivo, incapaz de decidir y dar un rumbo a su vida y de establecer resistencias. Pero, si trasladamos la discusión hacia el ámbito del contexto y de los poderes en ejercicio en las relaciones violentas, podemos colocar en las manos de las propias mujeres la capacidad de tomar decisiones que la lleven a salir de esa situación de violencia.

Tamar no es una víctima indefensa, que baja la cabeza y aguanta las amenazas y la violencia efectiva. Ella se defiende y argumenta para salvar su dignidad. Ella ejerce el poder. ¿qué tipo de poder? ¿Religioso, de conocimientos de curación, de curación que Amnón necesita? ¿Qué es lo que ella necesita restablecer? ¿Su fuerza sexual? O ella es demasiado incómoda por su presencia deslumbrante, hermosa y él es el heredero del rey que puede todo... incluso comer de la mano de la hija virgen del rey.

La casa real, con sus luchas de acceso al poder se encuentra en un contexto enmarañado de violencia sexual contra las mujeres. Se usa la violación como instrumento para consolidar el poder y los prestigios masculinos. Tamar está envuelta en una familia donde la lucha por el poder real es constante, y la violencia contra las mujeres hace parte de esas escenas. Abner viola a Rispa, la concubina de Saúl (2 Sm 3). David usa artimañas y su conducta sexual lo envuelve en el adulterio, el deseo por la mujer prohibida (2 Sm 11). Absalón posteriormente viola/abusa de las concubinas de David para mostrar su rebelión y lucha en la conquista del trono (2 Sm 16,20-23).

Parece ser que la violencia contra las mujeres, o contra lo femenino sirve para consolidar el poder y afirmar la identidad masculina de los hombres. La masculinidad significa la capacidad de ejercer la violencia.²⁰ Violencia contra las mujeres,

¹⁹ Anália SORIA. “Novas” violências assolam o cotidiano, em *Estudos feministas* CFH/CCE/UFSC, vol.9, n.1/2001. p.304. Reseña del libro: Marie-France HIRIGOYEN, *Assédio moral - A violência perversa no cotidiano*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

²⁰ Harold WASHINGTON, *Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible – A New Historicist Approach*, *Biblical Interpretation*, Leiden: Brill, 1997, p.330-331. Este artículo hace un interesante análisis sobre el lenguaje, y sobre las conexiones discursivas entre violencia y género.

violencia doméstica o sexista, violencia física, psicológica y sexual, poder político y económico van con las manos entrelazadas desde hace mucho tiempo...

Lo que se propone es desplazar el enfoque de la discusión sobre violencia sexual, no considerando a la mujer como víctima que la incapacita para acciones de resistencia y de decisiones en su vida. De esa manera se establece una sentencia única de condenación exclusiva al violador. No hay posibilidades de recuperación o de arrepentimiento y nueva conducta para los hombres. Ni de construir nuevas masculinidades que se basen en autoestimas equilibradas. Con la polarización de la discusión no se permite ver los mecanismos de poderes que fabrican las personas violentas, y los de otras que se someten o “aguantan” la violencia.

Un enfoque más amplio, que rescata los poderes de las mujeres puede ayudar a redimensionar las formas de discutir los papeles masculinos y femeninos construidos cultural y socialmente y que permiten el uso de cualquier tipo de violencia, sea sexual, física o psicológica.

Elaine Neuenfeldt

Avenida Benjamin Constant 830

Torres/RS

95569-000, Brasil

elainenf@terra.com.br

UN REY MUY VIEJO Y UNA MUCHACHA MUY LINDA:

Violencia casi imperceptible (1 Re 1,1-4)

Resumen

Hay una forma de violencia contra la mujer que consiste en minusvalorar su posición social o sus logros laborales. Se toma como ejemplo de la misma la historia de Abishag la Šunamita, considerada solamente una compañera de cama de David, a pesar de ser llamada sōkenet, con el mismo título que uno de los principales colaboradores del rey Ezequías, Šebna (sōkēn) y a pesar de numerosos documentos del antiguo oriente que muestran que estas mujeres tenían una posición política importante en la corte.

Abstract

There is a form of violence against women which is that of depreciating her social position or her achievements in work. The story of Abishag the Sunemite is discussed, who is only considered David's "bedfellow". This in spite of the fact that she is given the same title (sōkenet) as one of Ezekiah's main advisors, Shebna the soken; and despite numerous legal documents from the Ancient Near East, which show these women held an important political position in court.

Introducción

Nuestros países latinoamericanos tienen historias de democracias muy interrumpidas por golpes de estado, guerras y otros fenómenos que conocemos lo suficiente como para no tener que abundar en ellos. Por eso hemos tenido un número relativamente bajo de presidentes electos. Mucho más bajo es el número de mujeres entre los presidentes, ministros, jueces y otros cargos de escalafón en el ámbito de la política. En la Argentina, tenemos –por primera vez, creo– una ministro de trabajo (en estos días ha cambiado de ministerio). Es una mujer con una larga trayectoria en la vida política del país, e independientemente de cómo se evalúe su gestión, no hay razones para considerarla menos que cualquier otro ministro. Sin embargo, los sindicalistas (y la prensa se ha hecho eco) la apodan “la piba”. ¿Qué habrá detrás de este apodo?

Otro escenario. Una reunión eclesiástica relativamente formal. Mientras Fulano de tal es el Obispo o el Doctor Fulano de Tal, a Mengana se la llama solamente por su primer nombre (ni siquiera por su apellido), aun cuando ella tenga los mismos títulos o mayores que un varón. ¿Por qué será?

Otro escenario. Un periodista pasa sus vacaciones en Miami y todos los días sale al aire desde allí contando anécdotas de lo que él y su esposa ven en la playa, el restaurante, la ciudad. Mientras que a las mujeres que comercian sexo las llama prostitutas, a los varones que hacen lo mismo los llama “acompañantes circunstanciales”. ¿Por qué la diferencia?

En este trabajo reflexionaremos sobre esa forma de violencia ideológica que se manifiesta en nombrar los mismos fenómenos usando términos diferentes, más ventajosos para los varones. Queremos hacer la salvedad de que esta es nuestra interpretación, que ve violencia contra la mujer en esta historia bíblica a partir de los paradigmas actuales. El texto no usa ningún término para adjetivar estos eventos, aunque como en tantas otras historias violentas, tampoco pregunta a sus víctimas cómo se sienten. Comenzaremos con el análisis de los textos.

Los textos

Los versículos relacionados con Abișag la šunamita son 1 Re 1,1-4.15 y 2,17.21-22.

No se presentan problemas textuales, sólo hay agregados explicativos, como nombres o pronombres. 1 Reyes 1-2 señalan el final de la historia del rey David y la lucha por la sucesión a su trono entre Adonías y Salomón. La historia comienza constatando la declinación física de David, de quien se dice que está viejo, entrado en años y no puede entrar en calor a pesar de todas las mantas con que sus siervos lo tapan (v.1). A diferencia del rey David de 2 Samuel, éste ya casi no habla en esta narración y tiene un papel muy pasivo: otras personas hablan por él y urden planes para su sucesión.

1,1-4. Frente a su condición cada vez más débil, sus siervos proponen conseguir una muchacha virgen, que esté a su lado, lo atienda y duerma con él. Aparentemente, se creía que una joven virgen tenía una energía especial, que podía transmitir a una persona anciana o enferma por medio de la proximidad física. Pero se detecta también otra intención, la de comprobar su poder sobre el reino mediante la observación de su potencia sexual. ¡Un rey potente tenía que ser un rey potente en todos los ámbitos!

Frente a la aceptación (implícita en el texto) de David de este plan, se busca (1a) muchacha (más) bonita en toda la extensión de Israel y se elige a Abișag la Šunamita. El motivo de la búsqueda de una muchacha joven, bonita y virgen para suplir una necesidad física del rey aparece más desarrollado en el libro de Ester, pero el principio parece ser el mismo (aquí no se explica la manera en que se lleva a cabo el concurso o búsqueda).

El v. 4 da el resto de información acerca de ella: que era muy hermosa, que era *sōkenet* del rey y lo atendía, pero el rey no “la conoció”, no tuvo relaciones sexuales con ella y por ende, no fue concubina de David.

1,15. La siguiente mención de Abișag se da cuando Betsabé se presenta ante David, con un plan, urdido junto con Natán, el sacerdote Sadoq y Benaías, de detener la creciente popularidad y las consiguientes posibilidades de suceder a David de Adonías (v.5). Invocando una promesa de David de que así sería, Betsabé le solicita que nombre a Salomón su sucesor al trono. (Esta promesa no consta en la HDtr,

por lo cual es imposible saber si alguna vez David se la había hecho o no. Por una parte, en 1,29-30 se la puede suponer; por otra parte, se puede suponer que el profeta Natán y Betsabé aprovecharan su vejez para inventar tal promesa, según parece desprenderse de 1,27).

El contexto de las intrigas por la sucesión al trono de Judá no es ajeno a la historia de Abișag. Al contrario, su historia está entrelazada en medio de la de las luchas de estas dos facciones contrincantes.¹ Su misma llegada a la corte como remedio para la impotencia de David marca esta relación con la sucesión davídica. Su desaparición de la historia en el cap. 2 también está marcada por esa lucha. Sin decisión de su parte, está relacionada con Adonías. Por eso se la menciona de modo tan especial en el v. 15. Betsabé entra a pedirle a David que nombre rey a Salomón y la mirada de Betsabé y del narrador se fijan en Abișag: “y entró Betsabé a (la presencia del) rey, a la habitación. El rey era muy viejo; Abișag la Șunamita atendía al rey”.

2,17.21-22. Finalmente, en 2,13-25 se narra la ejecución de Adonías por parte de Salomón. En una movida ejecutada a través de Betsabé, Adonías solicita a Abișag como esposa. Salomón interpreta el pedido como un reclamo al trono y actúa consecuentemente. En ningún momento se dice que Abișag fuera parte de este plan, que hubiera tomado alguna iniciativa, ni siquiera que expresara alguna opinión o deseo al respecto, por lo que suponemos que es usada por Adonías en esta lucha. Nunca más se menciona a Abișag la Șunamita.

Hasta aquí los datos más generales. Veamos ahora qué más dice el texto sobre Abișag.

Una mirada más cuidadosa a Abișag

En esta sección intentamos encontrar pistas acerca de la situación de una mujer como Abișag, una mujer sacada de su ambiente para trabajar en la corte, y, más específicamente, en el dormitorio del rey. No discutimos la historicidad o no de Abișag, sino que nos interesa pensar en lo que este texto nos dice acerca de la vida de las mujeres que llegaban a la corte como trabajadoras y lo que el texto evidencia acerca de su ideología.

Lo primero que se dice de la posición que ocupara Abișag es que está para suplir una necesidad del rey. La descripción de tareas es la siguiente: una muchacha dependiente (hebr. *na'ārâ*), virgen o pura (*bētûlâ*), que se parará frente al rey, será su *sōkenet* (la mayoría traduce “estará a su servicio” o algo similar), dormirá en el regazo del rey y le dará calor.

De todos estos términos, cuatro son significativos para nuestro estudio, a saber: *na'ārâ*, *haššûnammît*, *měšārat* y *sōkenet*.²

¹ Véase por ejemplo cómo, después de mencionarse a Abișag en 1,1-4, se presenta a Adonías como un hombre “de muy hermosa presencia” (Heb. *îôb-tô'ar mē'ôd*), una expresión paralela a la usada para Abișag, “muy hermosa”, *yāfâ 'ad-mē'ôd*, que se aplica, entre otros/as, a Raquel, David, Abigail y Ester.

² El quinto término es *bētûlâ*, traducido generalmente como “virgen”, aunque no siempre es clara la connotación de virgen como mujer que no ha tenido relaciones sexuales (a menudo el narrador agrega “que no ha conocido varón”). Este término no tiene una importancia especial en esta historia, excepto comprobar que David, efectivamente, estaba declinando.

El término *na'ārâ* y su paralelo masculino, *na'ar*, se refieren a una persona, de cualquier edad, que está desprotegida, que no está bajo la protección de un *patrfamilias*, un varón cabeza del hogar.³

El segundo término significativo es su gentilicio (“la šunamita” o “la de Šunem”) en lugar de un patronímico (“Abišag hija de ...”). Aparentemente, esta identificación corresponde a una descendiente de extranjeros, que no pertenecían a una de las doce tribus y tampoco habían recibido tierras patrimoniales.⁴ El otro caso bíblico del uso del término “šunamita” es el de una seguidora de Eliseo (2 Re 4,8-37).

El tercer término es *měšārat*, Pi. part. fem. de *šārat*, servir, tanto en el sentido del servicio a una persona como en el servicio cúllico a una divinidad en el templo. Se usa, entre otros casos, para José en la corte del faraón en Egipto, para Gehasi, asistente de Eliseo; para Josué como asistente principal de Moisés y para los servidores de Dios en la corte celestial (Sal 103,21; 104,4). Lo curioso del caso de Abišag es que es la única mujer para quien se utiliza este verbo (excepto que hubiera mujeres incluidas en algún plural del vb, tales como los servidores celestiales).

El cuarto término es *sōkenet*. Este término se suele traducir, como lo hemos hecho arriba, como un participio del verbo *sākan*, “servir” o “ser de servicio, camarero/a.” El verbo aparece en Qal imperf. solamente en cuatro textos de Job y como part. una vez en masc. sing. y una vez en fem. sing. (nuestro texto). Los cuatro textos de Job tienen que ver con el habla provechosa o la persona útil (15,3; 22,2; 34,9; 35,3). El part. masc. se refiere a Šebna, *sōkēn* del rey (Is 22,15). Se trata de una palabra contra Šebna, por estar pensando en asegurarse una sepultura en el lugar privilegiado de la ciudad cuando pronto toda la ciudad podría ser una tumba. Por tanto, será desplazado y castigado. Aunque se nota una cuota de desprecio en “este” *sōkēn* y en el anuncio de su remoción, la interpretación del término *sōkēn* como un rango elevado en la burocracia de la corte es corriente en los comentarios. Algunos ejemplos serán útiles:

- a) Comentando Isa 22, 15-16, John Watts usa estos términos para referirse a la posición de *sōkēn* de Šebna, “el encargado del palacio” (*āšer al habḅa-yūt*): “primer ministro”, el “mayor arquitecto de la política de independencia nacional y de rebelión de Ezequías”; en “una posición muy similar a la de visir en Egipto”; sobre 22,20-24 dice que son “la descripción mas completa de esta posición de honor y autoridad que existe en la Escritura”.⁵

³ Puede tratarse del padre o del esposo, en el caso de una *na'ārâ*; en el caso del *na'ar*, se trata de uno que ya no tiene la protección de su padre y todavía no es cabeza de su propia familia. Esta desprotección puede ser permanente, como en el caso de Abišag una vez que ha dejado su casa para pasar a la casa del rey, o temporaria, como las muchachas que Saúl y su siervo encuentran junto a un pozo (1 Sa 9,11); puede ser la de un bebé, como Moisés (Exo 2,6), o la de un adulto con su propia familia, como Gehasi el *na'ar* de Eliseo (2 Re 5,20). Véase Carolyn Leeb, *Away from the Father's House: The Social Location of the na'ar and na'arah in Ancient Israel*, JSOTSup 301, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

⁴ Patricia N. Franklin, *The Stranger within their Gates: How the Israelite Portrayed the Non-Israelite in Biblical Literature*, tesis doctoral inédita, Duke University, 1990, 21, argue que para que un hombre fuese considerado israelita debía poseer tierra patrimonial. Nótese que Ester, ya viviendo en palacio y a punto de pasar la noche con el rey, es llamada Ester hija de Abihail, el tío de Mardoqueo (2,15), por lo cual no puede deducirse que el paso a palacio haya determinado su pérdida de patronímico.

⁵ John D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary, Dallas, Word Books, 1998. Cf. su comparación con Abišag: “feminine tn<k,so, “maidservant, nurse” (1 Kgs 1:2, 4).”

- b) De Vries traduce *sōkenet* como “bedfellow” compañera de cama y, tomando como criterio 15,3, “ser útil”. Pero considerando la información de los vv 2.4, termina proponiendo “una especie de valet femenino junto con su tarea de dormir con David”.⁶
- c) La *BJ* traduce como “mayordomo” (Isa 22,15) y “que sirva/servía al rey” (1 Re 1,2.4); la versión *Reina Valera de estudio* 1997, como “tesorero” y “lo servía” y el *Libro del Pueblo de Dios* como “intendente” y “estaba a su servicio” respectivamente.
- d) En el Comentario Bíblico San Jerónimo, P. F. Ellis no traduce *sōkenet* y enfoca en la práctica médica de restablecer la circulación del enfermo por este método⁷; F. Moriarty describe a Šebna como “uno de los oficiales de la corte”.⁸
- e) J. Gray, discutiendo el rol de esta *sōkenet*, dice que podría haber sido solo una enfermera pero, dado que “estudios antropológicos entre pueblos primitivos [*sic*] indican que la autoridad y aun la vida del rey dependen de su virilidad” su papel podría haber tenido otras características que la de enfermera.⁹
- f) J. S. Croatto, en su comentario al primer Isaías, indica que los títulos de Šebna son los de “representante” y ‘el de la casa’ es decir, encargado del palacio real”.¹⁰

Todos estos comentarios analizan uno de los dos textos y no comparan con el otro; todos se caracterizan por atribuir un cargo jerárquico (alto) a Šebna y un cargo de servicio doméstico (bajo) a Abišag. ¿Habrá argumentos para suponer que tal lectura se origine en evidencia primaria?

Estudiando en particular este término en sus varias apariciones a lo largo de distintas lenguas y periodos, algunos autores proponen traducciones menos domésticas y más jerarquizantes:

- a) M. Mulder propone “representante, sustituta” del rey, una posición que se aplicaría especialmente en la reina madre.¹¹
- b) En la misma línea, E. Lipinski propone el significado de “intendente”, ‘gouvernante’ (I Rois 1,2.4)”.¹²
- c) M. Heltzer demuestra que las *šakintus* del período sargónico están ligadas a palacios reales como personal administrativo jerárquico, con personal administrativo menor –masculino y femenino– a su cargo; una al menos tenía una hija a la que le deja una dote muy ventajosa, por ende tenía una posición económica muy holgada (no figura esposo);

⁶ Simon J. DeVries, *1 Kings*, Word Biblical Commentary, Dallas, Word Books, 1985, 13.

⁷ Peter F. Ellis, “1-2 Reyes” en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, AT I, Madrid, Cristiandad, 1971, 499.

⁸ Frederick L. Moriarty, “Isaías 1-39” en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, AT I, Madrid, Cristianidad, 1971, 734.

⁹ John Gray, *I & II Kings*. OTL. London, SCM Press, 1964, 76.

¹⁰ J. Severino Croatto, *Isaías 1-39*. Comentario Bíblico Euménico. Buenos Aires, La Aurora, 1989, 131.

¹¹ M. J. Mulder, “Versuch zur Deutung von *Sōkenet* in I. Kön. 1 2, 4” *VT* 22, 1972, 43–54.

¹² Edward Lipinski, “škn et šgn dans le sémite occidental du nord,” *UF* 5, 1973, 196 (191-207).

- d) al menos una *šakintu* tenía bajo su mando a un eunuco, lo cual hace pensar que estuviera a cargo del harén del rey.¹³ Suponiendo que esta hubiera sido también la responsabilidad de Abišag, el pedido de Adonías de casarse con ella haría aun más explícito su deseo de ser rey.¹⁴

De estas investigaciones surge una posibilidad muy fuerte de entender a Abišag como una mujer con una posición en la corte mucho más importante que ser compañera de cama o mucama de David. Queda preguntarnos si la interpretación de un mismo término como el de un alto funcionario real cuando se trata de un varón, y como el de una compañera de cama cuando se trata de una mujer, no es un caso de violencia (ideológica) sexista.

Resumiendo

Creemos que la violencia contra las mujeres (y contra otros grupos indefensos física o legalmente, como niños/as, ancianos/as, indocumentados/as, personas con capacidades físicas diversas) es un tema sumamente importante y no queremos arriesgar opiniones en aspectos del mismo donde no tenemos toda la información necesaria. Por eso, comenzamos planteando una duda. Después, enumeramos, a manera de resumen, algunos de los aspectos de violencia contra la mujer que creemos se deben discutir y que están reflejados en este texto, preguntándonos en qué sentido hay violencia en esta narración. Y a partir del texto, ¿qué podemos decir sobre nuestra situación? Con esto concluimos, pero esperamos que no terminen la reflexión sobre, ni las iniciativas contra este mal que permea cada sociedad, cada clase social, cada etnia, cada cultura, cada iglesia.

a. una duda

La duda que planteamos se refiere al uso de personas como medio terapéutico (Abišag para mantener caliente a David). Es un tema en el cual, además de muchos factores relacionados con lo cultural, también entran en juego cuestiones eco-

¹³ Michael Heltzer, "The Neo-Assyrian *šakintu* and the Biblical *Sōkenet* (1 Reg. 1,4)," en *La Femme dans le Proche-Orient Antique. XXXIIIe. Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. Jean-Marie Durand, Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1987, 89 (87-90).

¹⁴ El proceso por el que se ha llegado a la conclusión de que el término *skn* debe de ser de origen fenicio es el siguiente. Como se desprende de c) arriba, se conocen numerosos documentos legales neo-asirios de los que se desprende que estas mujeres pertenecían al personal jerárquico de palacio, tenían una posición económica desahogada y tenían poder. Lipinski ha trazado el paso del término del acádico *šaknu(m)* al sumerio GÌR-NITA, una de cuyas pronunciaciones debió de ser, en nominativo, *sakinu/šakinu*; posteriormente pasó al hebreo como *sōkēn*.¹⁵ Así, parece un part. Qal activo, pero en realidad no lo es (Lipinski, "škn et šgn", 195-196). Pero, dadas las reglas de adaptación entre las lenguas semítico-occidentales y mesopotámicas, aunque está atestiguado en acádico y sumerio, no se puede suponer allí su origen. En vez de suponerse su paso de la Mesopotamia a la costa mediterránea, se supone mejor un origen occidental, tomado posteriormente en Mesopotamia. Y como el nombre de una *šakintu* del palacio de Kalhu, Amataštar, está atestiguado en un documento neo-asirio y es un nombre fenicio, se acepta como válida la hipótesis del origen fenicio de este término y de esta institución (Heltzer, 88).

nómicas y laborales.¹⁵ Por un lado, no hay trabajo en el cual el cuerpo no esté involucrado; por otro, su uso como herramienta de trabajo abarca un espectro muy amplio de posibilidades, no todas igualmente dignificadoras. ¿Hasta dónde es diferente la tarea de Abiṣag – especialmente considerando que el rey no tuvo relaciones sexuales con ella – con la tarea de un enfermero, que carga, sostiene, baña y atiende a un anciano o accidentado, o con la de una nodriza, que usa su cuerpo para alimentar a un bebé ajeno y se les paga por ello?

b. la selección de personal por su cuerpo

Abiṣag surge porque hay una necesidad personal del rey y sus colaboradores buscan subsanarla. Es una posible solución a un problema que no es privado sino de Estado: no hay diferencia entre las necesidades personales del monarca y las necesidades de la monarquía. Es una mujer contratada para un trabajo por medio de un proceso de selección donde lo que cuenta son su belleza física y su condición de virgen.

A pesar de las grandes diferencias espacio-temporales entre el mundo del texto bíblico y el nuestro, hoy muchas personas, especialmente mujeres, son elegidas o rechazadas para un trabajo según sea su “buena presencia” (especialmente busto, cadera y piernas, color de piel y color del cabello y edad), sin importar en absoluto su preparación o capacidad. ¿No se les hace violencia a las personas cuando no se les da las mismas oportunidades laborales y especialmente cuando estas desigualdades están ligadas a factores ajenos a la voluntad de una persona o sus posibilidades de cambiarlas?

c. las mujeres como vituallas de guerra

Lamentablemente, el uso de mujeres (y otros grupos desprotegidos) como vituallas de guerra sigue siendo uno de los temas más actuales, desde quienes se cuentan entre las bajas civiles en los ataques terroristas, bombardeos, bloqueos económicos, guerras y conflictos de todo tipo, hasta su violación, en el “campo de batalla” o en su cautiverio posterior.

En la historia de Abiṣag este aspecto es más evidente sobre todo en el cap. 2, cuando Adonías usa a Abiṣag como reclamo para el trono, o por lo menos así lo entiende Salomón.¹⁶ Pero partiendo de la misma búsqueda de una virgen para probar la virilidad del rey, que da comienzo a esta historia, se puede considerar que todos en la historia usan a Abiṣag para sus propios fines: David tratando de calentarse; sus siervos, tratando de resolver una situación monárquica cada vez más grave; los partidos rivales (que involucran no solo a los dos hermanos) para acceder al trono y desbancar definitivamente al otro partido. A este respecto es necesario decir que también hay mujeres que participan de esta forma de violencia contra otros/as. Como varios comentarios notan, tanto Salomón como Adonías son siempre mencionados como hijos de Betsabé y de Jaggit respectivamente. En la lucha por el trono en

¹⁵ Ellis, 499 asevera que “[e]l método empleado para restablecer la circulación sanguínea del rey no es de extrañar, pues lo mencionan algunos médicos antiguos (por ejemplo, Galeno).”

¹⁶ Arriba se vió que en algunos palacios la *ṣakintu* tenía eunucos a su cargo, y que esto podría indicar que era responsable del harén real. De ser así también en el caso de Abiṣag, el reclamo de Adonías al trono de su padre sería aun más fuerte.

la que se embarcan porque David no ha nombrado heredero, no solo están Adonías y Salomón disputándose el trono; ellos, sus colaboradores más inmediatos y sus madres están jugándose la vida. En casi todos los casos, literalmente. Una situación como esta implica violencia de todos y todas casi contra todos y todas, la violencia del sistema.

d. el uso de términos similares con connotaciones distintas para varones y mujeres

La forma más obvia de este tipo de violencia es el uso de los términos *sōket* y *měšārat* para referirse a las responsabilidades de Abišag en la corte. Estrictamente hablando no se puede decir que el redactor les dé una connotación menor o despectiva. Lo que hace es usar solamente los términos, sin agregarles datos o explicaciones que pudieran darnos una visión de conjunto más amplia, excepto el único dato adicional de ser compañera de cama de David. El resto del trabajo lo hacen los/as mismos/as exégetas, cuando traducen un término en un texto de una determinada manera y su paralelo femenino en otro texto de otra manera. En muchos de estos casos la elección de significados no parece responder al contexto del texto, sino al del o de la exégeta.¹⁷

Los tres escenarios con que comenzamos este trabajo son ejemplos actuales del mismo tipo de actitud o de omisión de los logros o realidad de muchas mujeres ¿No son estas también formas de violencia?

Mercedes García Bachmann
ISEDET
Camacú 252
Buenos Aires
mgarciab@isede2.inv.org.ar

¹⁷ Usamos lenguaje inclusivo en este párrafo porque las mujeres entrenadas en las ciencias bíblicas también necesitamos des-entrenarnos de muchos prejuicios de género (y de otros).

COMERÁN LOS PERROS LA CARNE DE JEZABEL

Sexo e idolatría, metáforas que legitiman la muerte de extranjeras

Resumen

El estudio histórico y literario de la vida y muerte de la profetiza y reina Jezabel posibilita la desconstrucción de metáforas de sexo e idolatría que circundan el lenguaje profético. Este lenguaje además de promover el exterminio de las mujeres extranjeras y sus deidades encubre la actuación y liderazgo de Jezabel como reina.

Abstract

The historical and literary study of the life and death of the prophetess and Queen Jezebel makes possible the deconstruction of metaphors of sex and idolatry which surround prophetic language. This language, besides promoting the extermination of foreign women and their deities also conceals the behavior and leadership of Jezebel as Queen.

1. Introducción

En el ciclo de relatos de los profetas Elías y Eliseo hay una figura femenina, Jezabel. Ella por ser una profetiza del dios cananeo Baal es estereotipada como el mal de la religión de Israel. Con todo, me pregunto por la marginalización, violencia y muerte ejercida contra las mujeres extranjeras que no se acoplan ni asumen el monoteísmo yavista. Creo que estas muertes deben ser vistas como denuncias a una ideología deuteronomista que además de condenar los matrimonios mixtos, se empeña en relacionar el mal con las mujeres extranjeras.

Consciente de la importancia del movimiento profético en la literatura bíblica latinoamericana, quiero avanzar en este artículo preguntándome por el significado y sentido del Dios profético que para ser efectivo se fundamenta en la masacre del culto a Baal, Aserá o Astarte y de sus seguidoras y seguidores. De esta manera quiero cuestionar nuestra unilateral interpretación del movimiento profético como un movimiento de denuncia y esperanza para el pueblo pobre. Si bien es cierto que esta es una clave de interpretación válida, también hay que cuestionar y denunciar la intolerancia religiosa. Pues de hecho, el culto a Baal, era una expresión de la religiosidad del pueblo. Y esta religiosidad está estrechamente ligada a la vida de las

mujeres y a la religión de las diosas, por eso quiero deconstruir las metáforas de sexualidad e idolatría que cercan a las mujeres extranjeras dentro del contexto de género y poder de los autores deuteronomistas. Pues ellas permiten el exterminio de las extranjeras y de sus diosas y dioses. Todo esto es parte de una estrategia institucional hegemónica del yavismo profético israelita.

2. Una breve aproximación histórica

Según la tradición bíblica, el profeta Elías, el tesbita de la ciudad de Tesbi en Galaad (1 Re 17,1), ejerció su actividad durante los reinados de Ajab y Ocozías (874-852 a.C.), por lo tanto, su actividad se insiere en el contexto de la política de Ajab. De este modo, la ascensión y el descenso de la dinastía fundada por Amri (884-841 a.C.) padre de Ajab, fornece el paño de fondo en el cual surgieron las tradiciones de Elías.

Amri llegó al poder a través de un golpe militar (1Re 16,15-22), después de un período de gran confusión y riñas internas. Los amridas encararon la crisis, combinando una política externa de alianzas con una política interna de fortalecimiento del estado. En el plano de la política externa, se destaca la alianza hecha con los fenicios a través del matrimonio de Ajab con Jezabel, hija de Etbaal, rey de Tiro y Sidonia. De esta alianza internacional surge un problema religioso, debido al crecimiento del culto a Baal y a la supuesta infidelidad al culto de Yahveh. La política interna estuvo marcada por el traslado de la capital Tera para Samaria (1Re 16,24). Sin duda estas políticas trajeron un gran desarrollo económico a Israel, pero con ellas, llegó un gran desequilibrio socio-económico y grandes tensiones religiosas. La política religiosa de Ajab es asociada a la persona de Jezabel, seguidora de los dioses de Tiro, Baal y Aserá. En este clima de conflicto, la narrativa deuteronomista coloca la historia de Jezabel.

3. Mirando a Jezabel (1Re 16-21; 2Re 9)

La primera vez que aparece Jezabel es en 1Re 16,31, donde se habla de su casamiento con Ajab, rey de Israel, y donde hay una exposición sumaria de todos los males del rey. No en tanto, es de notar que éste no es el único rey que establece alianza con mujeres extranjeras ya lo habían hecho Jeroboam y Salomón, ni es el único que realiza construcciones y aumenta el número de sus caballos e instala altares para Baal e Aserá. Durante este reinado, la ciudad de Jericó fue reconstruida por Hiel por el precio de los dos hijos de Ajab. Pero el texto no dice directamente que Ajab fue el responsable por esos sacrificios tal como es interpretado (conferir 1Re 16).

En 1Re 18,4.13 hay referencias a las masacres de los “profetas de Yahveh” y que esto sería obra de Jezabel. Pero como afirma Claudia Camp “es improbable que su religión politeísta la hubiera motivado a eliminar a los profetas de Yahveh a menos que estos representaran una amenaza política”¹. La exclusividad del Yavismo profético indujo a algunos de sus seguidores a adoptar la mentalidad de cruzadas

¹ Claudia CAMP, “1 and 2 Kings” en *The Women’s Bible Commentary*, Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, editoras, Londres, Westminster/John Knox Press, 1992, p.104.

contra los adoradores de otras deidades. Los profetas de hecho, ejercieron poder en la vida política, ya que como autoridades de Yahveh ungieron reyes y los incentivaron a realizar golpes de estado. Pero la redacción deuteronomista culpó a Jezabel con una extrema exageración de la persecución de los profetas de Yahveh.

Kyung Sook Lee nos dice que “es improbable que una religión agresiva se haya originado en la casa real contra la religión de Yahveh, como lo describe el libro primero de los Reyes”². Por el contrario, la casa real aprobó la religión Yavista, una prueba de eso está en que todos los hijos de Jezabel y Ajab llevaron nombres de Yahveh (Ocozías, Jaram, Atalía). Además Yahveh y Baal trabajaron uno al lado del otro con respeto y veneración³, e incluso, la diversidad y ambigüedad de los diferentes monarcas en Israel y Judea posibilitó una tendencia de pluralidad y convivencia de diversos sistemas religiosos tanto en la esfera de la corte como en el ámbito popular. Tal falsificación de los hechos históricos corresponde a una tendencia deuteronomista empeñada en demonizar a aquellas mujeres que poseían el poder.

En 1Re 18,40 Elías prende y mata los profetas de Baal, y en 1Re 19,1 Ajab, esposo de Jezabel, le da la noticia de que Elías degolló a los profetas de Baal en el Monte Carmelo. Jezabel le envía un mensaje a Elías amenazándolo de muerte. Según Phyllis Trible, hay un confronto y oposición entre Jezabel, la profetiza de Baal y Elías, el profeta de Yahveh⁴. Pues de la misma forma como Elías amenaza a muerte a Jezabel por asesinato, ella también lo amenaza. Elías usó un juramento Yavista para anunciar la muerte de Jezabel en la parcela de Israel (1 Re 21,21). Jezabel usa un juramento baalamista para anunciar la muerte de Elías debido a la matanza de sus profetas.

En el capítulo 21 Ajab aparece como un compañero pasivo de Jezabel, ya que ella es quien ejerce el poder real. El rey regresa aborrecido e irritado por causa de que Nabot se niega a vender su viña, clamando que esa tierra es heredada de su padre. Por esto, Jezabel arma un plan, escribe a los ancianos y nobles de la ciudad de Nabot, ella promueve la proclamación de un ayuno durante el cual Nabot será acusado por maldecir a Dios y al rey, y como consecuencia de esto él será apedreado. Después de la muerte de Nabot ella envía a Ajab a tomar posesión de esa tierra.

Este episodio de 1Re 21 todavía aborrece e incomoda a muchos y muchas y parece que la historia de Jezabel se reduce solamente a este episodio. De este modo, saltamos la muerte abominable que ella recibe y no nos incomodamos con eso. Con todo esto, si comparamos el relato de 1Re 21, muerte de Nabot, con 2Re 9, muerte de Jezabel, vemos que todo el crédito delictivo es atribuido a Jezabel en 1Reyes, en cuanto que en 2Reyes ella ni siquiera es mencionada como culpada sino Ajab. La posibilidad de que Jezabel no fuera la culpable de la muerte de Nabot es reforzada en el final de 1Re 21, dónde la inclusión del oráculo del juicio contra Ajab es una

² Kyung Sook LEE, “Die Königsbücher, Frauen-Bilder ohne Frauen- Wirklichkeit”, en *Feministische Bibelauslegung*, Christian Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, p.138.

³ Sobre el trabajo de Yahveh junto con otras deidades confiera John DAY, “Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan” en *Ein Gott allein?: JHWH- Verhrerung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, W. Dietrich e M. A. Klopfenstein, editores, Fribourg, Editions Universitaires, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p.182-195 (Orbis Biblicus et Orientalis, 139).

⁴ Phyllis TRIBLE, “Exegesis for Storytellers and other Strangers”, en *Journal of Biblical Literature*, 1995, p.8

inclusión deuteronomista. Para estos redactores, no es Ajab el responsable por hacer pecar al pueblo sino que es su mujer la que lo insista. De este modo vemos que hay una clara tendencia ideológica de un editor postexílico, ya que en este tiempo, la polémica gira en torno de las mujeres extranjeras y al peligro que los matrimonios mixtos representan para Israel. El ataque de Jehú a las “prostituciones de Jezabel”, también puede explicarse de la misma manera.

El libro segundo de los Reyes se caracteriza por las metáforas tendenciosas en contra de Jezabel. Jehú el usurpador designado para conquistar el poder del reino de Judea (2Re 9,9-27), en su lucha por la hegemonía, asesina primero a Joran, hijo de Jezabel, pero antes resalta “las prostituciones y magias de su madre Jezabel” (1Re 9,22). Seguidamente, mata al otro hijo de ella, el rey Ocozías.

Una vez muerto Ocozías, Jehú se dirige a Jezabel. Ella lo espera en la ventana con los ojos pintados y adornos en su cabeza, lo confronta desde la ventana superior. Ella lo llama de “Zimri”, el usurpador anterior, famoso por sus asesinatos (1Re 16,15-21). Sin embargo, sus propios eunucos se sitúan al lado de Jehú y la lanzan para abajo para que muera, allí ella es pisoteada por los caballos y su cadáver es devorado por los perros, según lo que había dicho Elías.

Este crimen parece no sorprender a muchos, ya que la memoria siempre nos remete a la muerte de Nabot. Pero la reacción brutal a la negativa de Nabot de vender su viña, puede entenderse dentro del contexto como una contestación real apropiada a la insubordinación, en contraste con la debilidad del líder Ajab. Así vemos como el poder de la retórica patriarcal permite las injusticias cometidas contra las mujeres y en especial contra las extranjeras que ejercen papel de liderazgo, por lo que representan un peligro de desestabilización del patriarcado y del monoteísmo israelita. Para el refuerzo de esta ideología la tradición tardía define los pecados de Jezabel en términos de sexualidad. Esta reina poderosa en múltiples sentidos, es reducida a un simple estereotipo y peligro sexual.

4. Muerte de Jezabel (2Re 9,30-37)

30. Y entró Jehú en Yizreel y Jezabel había escuchado y había pintado sus ojos y había arreglado su cabeza y miraba a través de la ventana

31. Y Jehú entró por la puerta y ella dijo: ¿acaso paz Zimrí asesino de su señor?

32. Y él alzó su rostro hacia la ventana y dijo: ¿quién conmigo? ¿Quién? Y miraron a él dos o tres eunucos

33. Y dijo: ¡arrojadla! y la arrojaron y salpicó su sangre el muro y a los caballos que la pisotearon

34. Y entró y comió y bebió y dijo: buscad a la maldita esa y enterradla pues hija de rey es ella

35. Y fueron a enterrarla y no encontraron de ella sino el cráneo y los pies y las palmas de las manos

36. Y volvieron e informaron a él y dijo: palabra de Yahveh eso que dijo por mano de su siervo Elías el tesbita diciendo: en la parcela de Yizreel comerán los perros la carne de Jezabel

37. Y fue el cadáver de Jezabel como abono sobre la superficie del campo en la parcela de Yizreel que no puedan decir esta es Jezabel.

Antes de proponer una estructuración para este relato, es importante observar que el v.36 cita las palabras de Elías de 1Re 21,23, y esta cita según el texto Masorético es una inclusión posterior. Por lo demás es posible reconocer la homogeneidad de esta secuencia narrativa. En los v.30-31 que introducen el relato es Jezabel la que conduce la acción, ella sabe que va a morir y valientemente ironiza la presencia de Jehú provocando su reacción inmediata. Una vez iniciada la acción es Jehú quien realiza su objetivo, muerte a Jezabel v.32-33. Ya muerta Jezabel, la sección de desenlace nos describe lo que sucede con su cuerpo v.35 y 35.

4.1. Y se había pintado sus ojos y arreglado su cabeza y miraba a través de la ventana

De acuerdo con la redacción deuteronomista, Jehú se acerca en busca de Jezabel y ella se encuentra en la ventana adornada como una prostituta.⁵ El sustantivo hebraico *pk* “pintura negra para los ojos”⁶ es empleado siempre en contextos de prostitución e idolatría femenina (v.30; conferir Ez 23,40, Jr 4,30). Ella que está adornada como le corresponde a la líder de uno de los cultos de la fertilidad, es estereotipada con las dos metáforas que cercan la vida de las mujeres extranjeras en el lenguaje deuteronomista, prostitución e idolatría. Ella no puede simplemente aparecer como reina, con toda la gloria de una monarca, para ocultar esto, el redactor da una énfasis extraordinaria a los adornos de Jezabel que incluso hasta hoy hacen eco, ya que ella es recordada como la gran prostituta. De hecho, una lectora o lector moderno no pensaría leer en el texto que un hombre en la posición de rey se ponga sus túnicas y coronas para esperar con cabeza erguida su muerte. Pero ella delante de su muerte inminente orgullosamente enfrenta el desafío. Ella se burla de Jehú y llamándolo de Zimri, alusión clara a 1Re 16,8-20, donde Zimri asesina al rey y usurpa el trono pero su reinado dura solamente siete días. Es una crítica seria a la política de Jehú y al Dios que él representa, puesto que lo llama de “asesino de su señor”.

4.2. Y salpicó su sangre el muro y los caballos la pisotearon

Una vez que Jezabel ha cavado su fin, Jehú pide ayuda para ejecutar su plan de asesinar a Jezabel, e irónicamente el redactor escoge como cómplices a dos o tres funcionarios de Jezabel. Se trata de eunucos, una condición común de los oficiales de las cortes reales del Antiguo Oriente. Ellos la tiran hacia la parcela de tierra de abajo, su sangre salpica el muro y los caballos la pisotearon y aplastaron⁷. Toda esa violencia contra el cuerpo de Jezabel, además de ser un crimen terrible, es absolutamente consciente y su intención es la de estereotipar todavía más el cuerpo de la mujer. Junto con el narrador y los eunucos Jehú da testimonio de este hecho sangriento. De hecho él lo saborea, este hecho. “Él entró, comió y bebió”, Jehú se ha satisfecho.

⁵ Confiera Ian W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, Peabody, Paternoster Press, 1995, p.210 (New International Biblical Commentary)

⁶ *KBL/Lexicum in Veteris Testamenti Libros*, Ludwig Koehler y Walter Baumgartner, editores, Leiden, E. J. Brill, 1985, p.754.

⁷ El sustantivo *rms* expresa una acción intensa, y su traducción común es ser pisoteado. Confiera *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*, São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1998, p.229.

4.3. Y su cadáver fue como abono

Mientras que Jehú comió y bebió, los perros también se alimentaban del cuerpo de Jezabel. Después de estar satisfecho, Jehú se recuerda de un detalle “esa maldita es hija de un rey”, por eso la manda a enterrar. La raíz verbal 'rr “maldecir” como participio pasivo tiene una fuerza extraordinaria contra la mujer. Pues él no menciona su nombre, ni reconoce su estado de reina de Israel, su identidad se deriva de su padre. Ella que fue independiente y autónoma, para poder ser enterrada como merece, un hombre debe redimirla, su padre. El modelo patriarcal israelita debe prevalecer.

Sin embargo, en este momento, la orden de Jehú no puede obedecerse. Un entierro apropiado a estas alturas es imposible porque los sirvientes no encuentran más que el cráneo, los pies y las palmas de las manos, la mayoría del cuerpo ha sido devorada. De este modo la profecía se ha cumplido, Elías ha triunfado y ella está derrotada. De este modo la pronuncia profética de Elías v.36 que es un añadido posterior toma más fuerza. El profeta vence finalmente a la mujer. Esta ideología de exterminio de mujeres y sus cuerpos parece no incomodar a muchos, incluso a muchas de nosotras mujeres que reproducimos estas ideologías patriarcales.

5. Conclusión

Considerando que los textos bíblicos en su forma final en que se encuentran son fruto del trabajo editorial pos-exílico, el retrato que se tiene de las mujeres extranjeras y sus cultos es altamente estereotipado. El yavismo profético justifica la violencia y muerte de estas mujeres líderes con sus metáforas de sexualidad e idolatría. Detrás de estas metáforas encontramos todo un mecanismo de poder patriarcal que posibilita fácilmente una lectura acrítica de la muerte de Jezabel. Por eso una aproximación feminista de estos textos busca ante todo cuestionar el yavismo profético que silencia y mata a las mujeres, sus cuerpos, su sexualidad, su liderazgo y sus deidades.

Al cuestionar estos modelos llegan a mi mente la religiosidad de tantas mujeres negras que me inspiran y que todavía hoy proclaman su derecho de ser y de existir. Su derecho de sentir y creer dentro y fuera del cristianismo. De este modo queremos rescatar la memoria de un Dios comprometido con la vida de todas y todos independientemente de nuestras creencias religiosas.

Maricel Mena López

Rua 7 de Setembro 395 apto.32

São Bernardo do Campo/SP

09625-060

Brasil

maricelmena@ig.com.br

NOSOTRAS QUE TENEMOS ALAS Y SABEMOS VOLAR

Una hermenéutica ecofeminista de Isaías 34,8-17

Resumen

El texto invita a abrazar nuestros miedos de oscuridades, de misterios, de animales, de sombras y de pelos. Con un recorrido por los juicios por brujería ella propone una búsqueda de la vida enmudecida y quemada, para luego, a partir de una hermenéutica ecofeminista, buscar los gemidos de las mujeres violentadas en Isaías 34,8-17.

Abstract

The text invites us to openly face our fears of darkness, of mysteries, of animals, of shadows and of skins. With a description of the processes of witchcraft she proposes a search for the silenced and burned life, and then starting from an eco-feminist hermeneutics, to seek out the groans of the abused women in Isaiah 34,8-17.

1. Una historia de violadas que tenían muchos pelos y sabían volar...

1.1. Mi vida

Nací y fui criada en una tierra de sol y mar. Hasta mis tres primeros años de edad mi abuela, mujer de ojos del color de la esmeralda, eternamente vestida de negra, me envolvió en la red dulce de sus palabras, en los cuentos y cantos de historias de diosas, de santos y de mar. Crecí, aprendí a andar y a hablar al ritmo manso del mar Mediterráneo, y al toque frenético de tambores que, de noche, a la luz de la luna, curaban los cuerpos de mujeres y hombres del campo, pobre gente sin tierra, como mi abuela, gente que había sido mordida por la tarántula, una araña muy venenosa que anidaba entre las piedras de los campos quemados por el sol en búsqueda de sombra.

Entre las historias de santos que mi abuela me contaba tenía una que a mí me gustaba mucho: la historia de San José de Copertino.

Copertino es un pequeño pueblo del extremo sur de Italia, bien en la punta del “salto de la bota”, como decían los antiguos romanos, en el *finis terrae* esto es, donde la tierra tiene su fin y todo es mar, un mar profundo y misterioso. Copertino es un pequeño lugar de la tierra quemada por el sol, tierra esta toda abrazada por un cielo azul, higueras, cactus y olivares.

En Copertino fue grande la miseria... Todavía hoy el agua es un problema. En tiempos de mi abuela, la tierra y el agua pertenecían solo a algunos “señores” llamados “patrones”. Estos hacían trabajar aquella tierra dura y llena de piedras por unas pocas monedas y un cántaro de agua a millares de *cafoni* (esto es “comedores de tierra”), muy pobres y sin esperanza.

José también era de Copertino, no sabía leer ni escribir, como la gran parte del pueblo de aquella tierra seca olvidada por Dios, era un pobre *cafone*, un pobre sin tierra que solo podía comer tierra.

José, que quería ser un buen cristiano, fue a golpear la puerta del convento de los franciscanos. La Orden no podía mandar a paseo a aquel capaz de tan buenas intenciones, pero para él se le reservó el lugar de los “hermanos”, de aquellos hombres pobres y sin cultura que irían, también en el convento, a trabajar el día entero sudando en la tierra.

José era una persona de buen corazón, no sabía leer ni escribir, pero conocía el lamento de su pueblo pobre, del pueblo de Messapia, en griego, de la “tierra del medio”, del pueblo de aquella parte seca del Mediterráneo.

Fue así que Dios, como contaba mi abuela, concedió a José un don especial. Él podría volar. De esta forma, muchas y muchas veces, los pobres trabajadores sin tierra, curvados todo el día en la azada, y las mujeres que recogían el tabaco, intoxicando sus propios pulmones, recibían la visita del santo volador, que refrescaba el cuerpo cansado de aquella gente morena del color de los olivares, con un poco de agua o un higo recién recogido. El pueblo pobre de la tierra volvía a sonreír cuando en el cielo aparecía el santo volador.

Nací y fui criada en una tierra de sol y mar. Crecí, aprendí a hablar y a andar al ritmo manso del mar Mediterráneo y al toque frenético de tambores que curan las enfermedades del cuerpo y del alma. Las mujeres de la tierra donde nací nunca se depilaban. Tener pelos era señal de autoridad y de respeto entre las mujeres. Una mujer con los sobacos o las piernas peludas se la estimaba con autoridad en los círculos de los hombres de aquellas tierras de sol y mar.

No teníamos luz eléctrica ni agua entubada en los tiempos de mi infancia en casa de la abuela. El agua era cargada todos los días, de la fuente en la plaza hasta la casa con un jarro de cobre sobre la cabeza.

En el tiempo de mi primera menstruación volví para la casa de la abuela, allá hicieron una fiesta entre las mujeres vecinas. Yo me recuerdo, todavía hoy, de los abrazos y del sabor de los higos secos con almendras.

Mi madre y mi padre, que ya eran migrantes en el norte de Europa cuando yo nací, me llevaron, con cuatro años de edad, a una gran ciudad del norte de Italia donde mi padre, artesano tallador de muebles, fue a trabajar en una fábrica de productos químicos.

Fue en la ciudad de Milán que viví hasta venir al Brasil. Fue allá que, en antiguos predios de universidades, me enseñaron acerca de Dios, de la teología y de la Biblia.

1.2. En memoria de ellas...

En 1390 d.e.c. el inquisidor de la diócesis de Milán, fray Beltramino de Cernuscullo, registró, en sus actas que una mujer campesina llamada Sibilla confesó que

iba periódicamente al “juego de Diana” o “Señora Oriente”. A esta Señora se la describía rodeada de animales. Ella enseñaba a las propias discípulas, la “virtud de las yerbas”. El fraile dominicano condenó en 1390, a Sibilla a la pena de muerte junto a otra mujer, trabajadora del campo, llamada Pierina. En el proceso de condena estaba presente el arzobispo de Milán, Antonio de Saluzzo. Una característica de los relatos de las mujeres era esta: ellas decían andar, la noche, en el seguimiento de Diana, montadas en bichos y recorriendo en vuelo grandes distancias.¹

A la memoria de estas dos mujeres campesinas que vivieron y se las mató, acusadas de brujería, hace más de seiscientos años atrás, yo quiero escribir. En “memoria de ellas”, dos millones de mujeres torturadas, violadas y muertas en todo el mundo por las fobias misóginas y machistas, yo quiero intentar, “limpiar” y preguntar al tiempo y al espacio.

¿Qué sería este “andar de noche”? ¿Qué juego es este “juego de Diana”? ¿Quién es “Señora Oriente”? y qué significaba para nuestras matriarcas y, hoy para nosotras mujeres, poder y saber volar? Es un viaje en el tiempo y en el espacio, en la diacronía y en la geografía, el que quiero hacer pero, sobretudo, un viaje del deseo y de la memoria, en “memoria de ellas”, en mi memoria, en nuestra memoria...

1.3. ¿Sobre mujeres, libres guerreras, señoras de los animales, sabias peludas que, a la noche..., vuelan!

El 18 de marzo de 1430 de nuestra era (d.e.c.), durante el proceso que la llevaría a la hoguera, Juana de Arco afirmó que había oído hablar de alguien que volaba con las hadas.²

Este es solo uno entre los innumerables testimonios de demonización que duró siglos, de estratificaciones de creencias que llegaron hasta nosotros solo de forma extremadamente fragmentada a través de textos producidos por canonistas, inquisidores y jueces.

El fósil-guía que nos permite identificar esta estratificación, está constituido por las referencias a misteriosas figuras femeninas, veneradas, sobretudo por mujeres.

“Las alas son el símbolo de la desmaterialización, de la liberación. En todas las tradiciones (también en la Roda de la Medicina de muchas tradiciones indígenas del norte y de centro América — anotación mía —), estas son conquistadas después de una difícil iniciación. Las alas son los atributos de los ángeles o de las divinidades. Poseer alas es poder abandonar la tierra y ascender a los cielos. Las alas expresan una elevación en dirección a lo que es sublime, a la posibilidad de trascender la condición humana. Atribuir alas a alguien es transformarlo”³.

En un periodo anterior, el Cusano (1401-1464), predicador e inquisidor, basándose en un proceso por brujería de dos mujeres campesinas de los valles de los Alpes tiroleses (Brixen), decía que era una locura lo que las dos mujeres viejas habían afirmado durante el proceso; que apretaron la mano de la Señora a la cual ha-

¹ Carlo Ginzburg, *Storia notturna*, Einaudi, 1995, p.68-69.

² P. Tissot e Y. Lanhers, *Procés de condamnation de Jeanne d'Arc...*, vol.1, Paris, 1960, p.178.

³ Luciano Parinetto, *Solilunio – erano donne te streghe?*, Pellicani ed, Roma, 1996, p.373.

bían traído ofrendas. La mano de la Señora era muy peluda y, con las manos peludas, la Señora había acariciado los rostros de las dos mujeres.⁴

El Cusano, en la predicación, decía que esta Señora era Ártemis, Diana, guerrera, señora de los animales y de la noche. Ártemis, señora de la suerte, aquella, en cuyos ojos nadie podía mirar, una antigua osa.⁵

Un texto todavía más antiguo es el texto, incluido hacia el 960 de nuestra era por Reginone de Prum, en una colección de instrucciones destinadas a los obispos y a sus representantes (“De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis libri duo”). En medio al elenco de creencias y prácticas supersticiosas que se deberían desenraizar del medio de las parroquias, comparece un pequeño texto derivado, probablemente, de un capitular franco más antiguo: “No podemos no hablar sobre ciertas mujeres desgraciadas seguidoras de Satanás (1 Tm 5,1-15). Seducidas por las fantásticas ilusiones de los demonios, dicen que cabalgan, en la noche, con Diana, diosa de los paganos, montadas en ciertos animales y, juntas a una multitud de mujeres, recorren enormes distancias en el silencio de la noche profunda. Las mujeres responden a las órdenes de la diosa y son llamadas, en determinadas noches, a servirla”⁶.

En 1450, algunas mujeres, pobres campesinas del valle de Fiemme, otra región de los Alpes europeos, mujeres también acusadas de brujería, hicieron la descripción de la Señora. Ella tenía ojos de piedra, como las esmeraldas, piedras mágicas. Las dos mujeres no podían ver el perfil de la Señora porque esta tenía dos ornamentos en forma de círculos alrededor de las orejas.

En la segunda mitad de 1500 d.e.c., en una serie de procesos por brujería realizados por el Santo Oficio de Sicilia (extremo sur de Europa), en contra de mujeres y de niñas campesinas de aquellas tierras quemadas por el sol caliente del desierto africano, que decían encontrarse, a la noche, con figuras femeninas, las “mujeres de afuera” y con ellas volaban.

Estas figuras de mujeres que volaban durante la noche no tenían piernas humanas, los pies eran patas de animales. Los manuales de los confesores y de los inquisidores de esta isla mediterránea, hablaban de “mujeres de afuera” desde 1450.

Hasta 1850, apenas menos de doscientos años atrás, tenemos testimonios de la presencia de la Señora en estas tierras del Mediterráneo. Ella se le apareció a una mujer vieja, campesina del lugar de Módica, en la Sicilia. La vecina se llamaba Emanuela Santaéra, ella vio a la Señora en forma de tres jóvenes vestidas de blanco con turbantes redondos y rojos en la cabeza, las tres jóvenes habían convidado a la mujer a danzar a ritmo de fiesta.⁷

⁴ “Dicunt eam habere irsutas manus, quia tetigerit eas ad maxillas, et sentiebant esse irsutam” (Vat. Lat. 1245, c. 229r).

⁵ Carlo Ginzburg, *idem*, p.107-108.

⁶ Reginonis abbatiss Prumiensis, libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis..., por F.W.H. Wasserschleben, Lipsiæ, 1840, p.355.

⁷ G. Pitré, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol.IV, Palermo/Italia, 1889, p.165 nota 2.

1.4. Dos procesos por brujería... en búsqueda de la vida enmudecida y quemada...

Todos estos testimonios y documentos procesuales, de un lado al otro del continente europeo y en un largo espacio de tiempo (más de mil años), hicieron aparecer trazos de una religiosidad de éxtasis, prevalentemente femenina, caracterizada por una diosa lunar de muchos nombres.

Pienso que es importante ahondar en el mundo de la historia antigua a la búsqueda de los muchos rostros de esta divinidad.

Probablemente de la gran obra histórico-etnográfica de Posidonio de Apamea, Plutarco extrajo, como advirtió explícitamente, el capítulo veinte de la “Vida de Marcelo”. Los hechos narrados en este capítulo, remontan al 212 antes de nuestra era (a.e.c.); Posidonio escribió alrededor del 80 a.e.c., Plutarco entre el siglo I y II d.e.c.

El capítulo narra que la ciudad de Engyon (una ciudad de la isla mediterránea de Sicilia, hoy llamada Troina) era famosa por las apariciones de ciertas diosas, llamadas Matronas (Madres), y a ellas se había dedicado un santuario.⁸

En el templo de Engyon (informa Plutarco, retomando a Posidonio), se conservaban las armas del héroe cretense Merione, mítico colonizador de la isla de Sicilia. Diodoro de Agyrion precisa en sus escritos, que los fundadores de Engyon (cretenses) trajeron el culto de las Madres de la isla de Creta.

“Fue marcante la preponderancia femenina en la isla de Creta, lo cual impresionó no solo a los autores antiguos, sino también a los historiadores modernos. Desde el tercer milenio a.C., y también antes, Creta fue invadida por un pueblo, probablemente de origen anatoliano, que trajo su civilización: la técnica del bronce, una arquitectura avanzada, el culto a la Grande Diosa. De esta manera, desde la Edad de Cobre, las influencias del culto femenino de Asia occidental ya estaban instauradas en la isla. El inmenso acervo arqueológico nos ha legado imágenes de la vida cotidiana de la mujer cretense en el bronce, mayólica, marfil y terracota. Las imágenes nos las muestran, conduciendo sus carros, cazando, luchando, trabajando la cerámica, danzando, practicando rituales, en los que sobresale justamente la movilidad, la actividad de la mujer, como para contrastar con la pasividad reconocida y retratada de la mujer ateniense”⁹.

Cícero afirma (Verr., IV,97, V,186) que Engyon era famosa por el templo dedicado a la Gran Madre, Cibeles. No existe contradicción entre el culto a la Madre y el culto a las tres Matronas: existe una oscilación entre el singular y el plural, esta oscilación aparece en los testimonios arqueológicos de la isla de Sicilia y en la cuenca mediterránea.

Parece, entonces, posible la conexión entre la antigua Diosa de la isla de Creta del II milenio a.e.c., y las “Mujeres de fuera” que aparecerán como mujeres campesinas en las islas mediterráneas y en los valles de Europa del Norte en el 900 hasta 1850 d.e.c.

⁸ Consultar el artículo de “Meteres” en Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol.XV, p.1373-75.

⁹ Maria Nazareth Alvim de Barros, *As Deusas, as bruxas e a Igreja*, Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 2001, p.47.

¿Pero, cómo era la fisonomía de la Diosa antigua de Creta en las Madres de Engyon?

Según el mito, Rhea se refugió en la isla de Creta para huir de Cronos, que quería devorar al hijo de los dos, Zeus, recién nacido, así como Cronos había hecho con sus hijos anteriores. Dos osas, Helike y Kynosura, criaron al recién nacido escondiéndolo en una cueva del monte Ida. Zeus, en señal de gratitud, transformó las dos osas en dos constelaciones: la Osa Mayor y la Osa Menor, constelaciones importantes del hemisferio Norte.

El dios-criatura, frágil e indefenso, criado por dos osas, es un personaje diferente del “Señor del Olimpo”, divinidad celestial, ciertamente indoeuropea. Los mitos de la isla de Creta serían, entonces, una estratificación cultural más antigua.¹⁰

Quiero preguntarme si existen ligaciones entre el culto de la Gran Madre, las Osas y Ártemis/Cibeles.

En un célebre texto de Aristófanes (*Lysistrata*, v.641-47) resulta que Ártemis era venerada en el templo de Brauron por niñas llamadas “osas”. Estas usaban vestidos del color del azafrán.

En la costa norte occidental de la isla de Creta, existía una ciudad micena llamada Kynosura, el nombre de una de las osas que crió a Zeus. Con el mismo nombre se designaba a la península donde estaba situada la ciudad, la actual Akrotiri. En esta península puede visitarse, todavía hoy, la “gruta de la Osa” (Arkoudia), llamada así por la presencia de una importante estalagmita que surge a semejanza de un animal. En la gruta se encontraron fragmentos de las imágenes de Ártemis del período clásico y helenístico.

Hoy, en la gruta se venera a la “Virgen de la gruta de la osa” (Panaghia Arkoudiotissa). Según una leyenda del lugar, Nuestra Señora entró en la gruta para refrescarse, allí encontró una osa y la petrificó. Detrás de la relectura cristiana podemos percibir el culto, vivo probablemente ya en el II milenio a.e.c., en la edad minoica, de una Diosa que alimenta, con aspecto de osa, una antepasada de la Madre de Engyon.¹¹

En el libro de la *Ilíada*, Ártemis es denominada como “Señora de los animales” (*potnia theron*, XXI,470); un epíteto que evoca las representaciones del Mediterráneo y del Asia Menor de una Diosa acompañada por parejas de animales (caballos, leones, ciervos, etc).

Ártemis, virgen, la que alimenta, cazadora, la que vive entre la ciudad y la selva oscura, entre lo humano y lo animal, entre la luz y la sombra. Ártemis, la que cuida de los recién nacidos. En el momento del parto las madres le piden ayuda a ella; ex-votos de vulvas y senos se encontraron en el templo de Ártemis-Kalliste.

Ártemis/Diana, la Diosa que aparece en los procesos por brujerías y en las apariciones de Cusano en 1245.

Un poder parecido juntaba la diosa Gorgo, la diosa Ártemis y la Diosa más antigua de la cual las otras dos provenían. Gorgo petrificaba a los humanos con un mirar tremendo. Leyendas amenazadoras circundaban las estatuas de Ártemis. Aquella de Pallene, escondida durante un año entero, se mostraba al público solo en algunos rarísimos días, pero nadie podía fijarse o mirarla. Se decía que los ojos de

¹⁰ Confrontar M.P.Nilsson, *The Minoan – Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, Lud 1950 _, p.533ss.

¹¹ Carlo Ginzburg, *idem*, p.105.

pedra de la Diosa hacían secar los frutos en los árboles dejándolos estériles para siempre.

Esta descripción tiene mucha semejanza con la descripción de las mujeres campesinas de los valles de Fiemme, en los Alpes europeos acusadas de brujería en 1450 de nuestra era.

Estas mismas mujeres decían que la Señora tenía dos adornos, en forma de círculo alrededor de las orejas. Adornos estos, que impedían a las dos mujeres percibir el perfil de la Señora.

Entre la así llamada “Dama de Elche” y las visiones de las dos mujeres acusadas de brujería en los valles de los Alpes europeos dos mil años después, existen muchas semejanzas.

La arqueología no posee la seguridad de la geografía originaria del busto de la Dama de Elche, pero existe una cierta seguridad para la datación histórica: entre la mitad del siglo V y el inicio del siglo IV a.e.c.¹²

La identidad de la “Dama de Elche” (¿diosa, sacerdotisa?) permanece, todavía hoy, oscura. Ella lleva dos ruedas, aseguradas con una cinta, junto a las témporas. Las ruedas en las témporas de la “Dama de Elche” están adornadas con joyas en forma de gotas, colocadas dentro de las ruedas, de forma parecida a los discos temporales de oro de fabricación griego-scita del siglo IV a.e.c.

En el proceso por brujería de 1390, aquel contra las campesinas Sibilla y Pierina, del interior de la diócesis de Milán, las dos mujeres testimoniaron que la Señora Oriente hacía resucitar el ganado que había muerto, tocando con una vara los huesos, encerrados en el cuero del animal.

Muy grande es la distribución geográfica de los mitos y ritos centrados en torno a la recogida de huesos de animales muertos con el objetivo de hacerlos revivir.

Desde el Norte de Europa, hasta el África, entre los cazadores de la región subártica de Laponia, hasta los pueblos Ainu de las islas norte del Japón. Por la acción de una divinidad, a veces masculina y a veces femenina, a través del uso de un bastón, de un martillo (o ¿“martillo de brujas”?) o de una vara, vuelve la vida de los animales muertos.

En el desierto existe un lugar especial (donde el espíritu de las mujeres y el espíritu de los lobos se encuentran en el tiempo).

Los indígenas del estado de Texas, en los EUA y una antigua historia de los Aztecas cuentan al respecto, “De aquella-que-recoge-los-huesos”, de la Loba.

Existe una vieja que vive en un lugar muy escondido en el desierto, un lugar que todos conocen, pero pocos lo vieron. Igual que en las historias de Europa Oriental, ella está a la espera de todas las personas que se pierden...

La vieja mujer es extraña, muy peluda, gorda, ella trata de evitar cualquier tipo de compañía. Emite sonidos más parecidos con aquellos de los animales. Dicen por ahí que la vieja vive en el desierto, en un lugar olvidado y abandonado, en el territorio indígena de Tarahumara.

Dicen por ahí que la vieja mujer cabalga, rápidamente, cargando un fusil de caza.

Ella tiene muchos nombres entre los indígenas: “La Huesera, la-Mujer-de-los-huesos”; “La Trapera, Aquella-que-recoge”; “la Loba”.

¹² E. Kukahl, “Busto femenino de terra cotta de origen rhodio en el ajuar de una tumba ibicenca”, en *Archivo Español de Arqueología*, vol.xxx (1957), p.14.

La única ocupación de la Loba es recoger huesos. De forma especial recoge y guarda particularmente los huesos que corren el peligro de perderse por el mundo. Su gruta en el desierto está llena de huesos, de las más variadas criaturas del desierto: el ciervo, la cobra, el cuervo... pero dice que su especialidad son los lobos.

La Loba se arrastra, huele, rastrea las montañas y el lecho seco de los ríos, buscando huesos de lobo y, cuando el último hueso se pone en su lugar, la Loba entonces se sienta cerca del fuego y piensa qué canto cantar. Cuando está segura, se mantiene de pie cerca del esqueleto de la criatura, levanta sobre ella los brazos y comienza a cantar. Entonces las costillas y los huesos de las piernas de la criatura muerta comienzan a recubrirse de carne y las criaturas se cubren de pelo. La loba canta y casi todas las criaturas vuelven a vivir. La loba canta y los lobos comienzan a respirar. La loba canta tan profundo que el desierto se eriza... el lobo abre los ojos y comienza a correr, rápido, hasta que un rayo de luna toca al lobo que se transforma en una mujer que corre libre hacia el horizonte.

Dicen por ahí que vagamos en el desierto y está cerca la hora de ponerse el sol, si nos sentimos un poco perdidas o cansadas, entonces tenemos suerte, porque puede ser que la Loba pueda mostrarnos alguna cosa, alguna cosa del alma.¹³

¡Que la Loba, la “Madre-de los-Días”, Coatlique, “Aquella-que-Sabe”, nos pueda mostrar alguna cosa del alma, para que podamos correr, libres de todas las violencias, en una Vida plena!

2. La narración: de mujeres, demonias y reinas...

Existe un estereotipo de mujer malvada y bruja en la cultura occidental. Existe un modelo casi arquetipo de la mujer que se volvió demonia, de la mujer terriblemente seductora, habitante de los desiertos y de las tinieblas. En los estereotipos esta mujer no trae sabiduría y no ilumina el alma, ella destruye a los niños y hombres. En nuestras culturas esta mujer es Lilith.

Lilith es la demonia más importante de las leyendas judías. Históricamente ella es más antigua que el mismo judaísmo, sus raíces están, probablemente, en el mundo de la antigua Sumeria. En los mundos antiguos, Lilith aparece en amuletos mágicos. Está presente una vez más en el texto de la Biblia y en algunos textos, no completos, de los rollos del Mar Muerto, claramente como referencia al texto bíblico de Isaías.

La palabra “Lilith” se encuentra en la Biblia una sola vez, en Isaías 34,14. Muchas veces la palabra desaparece de las traducciones y, por lo tanto, de las interpretaciones. ¡Lilith, una mujer tan maldecida que se vuelve algo que no puede ser escrito ni pronunciado!

El *Diccionario de la Biblia* habla así de “Lilith”: “figura demoníaca femenina, correspondiente al lilitu babilónico (soplo, viento), demonio de las tempestades. Lilith habita en el desierto y en las ruinas abandonadas (Is 34,14). Por desarrollo popular el nombre viene de layil (noche), por eso, Lilith se interpreta como el fantasma nocturno”¹⁴.

¹³ Clarissa Pinkola Estés, *Donne che corrono coi lupi – il mito della donna selvaggia*, Frassinelli, 1993, p: 26-29.

¹⁴ M. Haag/A. Vander Born/S.De Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Hender, Barcelona, 1967.

Kraeling cree haber encontrado una representación de Lilith (A Unique Babylonian Relief, *BASOR* 67, 1937, p.16-18). G.R.Driver afirma que Lilith sería una mujer ave (Lilith, *PEQ* 91, 1959, p.55-58). Existe un alto relieve sumerio o asirio de terracota que representa a una mujer con los pies de pájaro, acompañado por parejas de animales del desierto. Algunos estudiosos de arqueología creen que pueda ser Lilith esta mujer representada en terracota. En el alto-relieve la mujer tiene alas, y trae la cabeza una mitra característica de los retratos de las divinidades. La mujer está en posición de juicio, a través de las manos, pero no está claro lo que está juzgando. El objeto en la mano derecha está roto, por eso no podemos decir con seguridad que los objetos en las manos sean iguales.

El objeto de la mano izquierda podría ser un “ankh”, evocando imágenes de las diosas de Canaán, de Anat o de una serpiente de las imágenes de las diosas de Creta.

Este alto-relieve se distingue de muchas otras imágenes de diosas por el cuerpo de la mujer-pájaro y por las parejas de animales que la acompañan: los leones y las lechuzas.

Los leones, normalmente acompañaban las imágenes de Inanna. Puede ser que los animales no sean dos leones, sino dos gatos del campo. Las lechuzas, a los pies del ave, pueden ser un fuerte indicio de que se trate de Lilith (Is 34,14).¹⁵

Además de eso, Kramer, en su traducción del prólogo de la epopeya de Gilgamesh, escribe que una demonia, Lilith, construye su morada en el tronco de un árbol. Este árbol tiene una lechuza en las ramas, y una serpiente habita en las raíces. Es el árbol plantado por la Diosa Inanna. Kramer tradujo: “ki-sikil-lil-la-ke” como “lilith” (Kramer 38:1-2).

En una traducción de Wolkstein (1983; p.8), este texto del prólogo se tradujo así: “una serpiente hizo su nido en las raíces del árbol ave de Anzu colocó a sus jóvenes en las ramas del árbol/la servidora de las tinieblas Lilith hizo su morada en el tronco”.

En el prólogo de la epopeya de Gilgamesh el héroe combate contra la serpiente, contra el ave y la vence haciendo también huir a Lilith del tronco del árbol rumbo a la oscuridad de la montaña.¹⁶

En el judaísmo de la Edad Media encontramos a Lilith con mucha frecuencia. Está presente en las tijeras mágicas profilácticas. En este contexto está asociada claramente con el parto, por ejemplo, como posible amenaza.

En el Talmud, Lilith está unida al mundo de los demonios. El Rabbi Meir (b.Erubin 18b) afirma que: “Adán, el primer hombre, siendo muy piadoso y pensando que se le culparía por haber inducido a la muerte para entrar en el mundo, ayunó sentado durante 130 años y se apartó de su mujer por 130 años. Y su generar hijos diabólicos fue la consecuencia de sus sueños mojados” (¿eyaculación nocturna? ¿masturbación?).

El b.Nidda 24b dice que Lilith es una demonia de apariencia humana, pero posee alas y puede volar.

En el Targum Shení, del siglo III ó VII de nuestra era, una paráfrasis aramea de la historia de Ester cuenta de la reina de Sabá. En una traducción aramea del li-

¹⁵ Alan Hum, Lilith (sobre o Relevo), humm@ccat.sas.upenn.edu

¹⁶ Alan Hum, *Tradução do prólogo de Gilgamesh*, idem.

bro de Job la Reina de Sabá es también “Smaragd”, usa las piedras del Sumo Sacerdote, ella posee la magia. En una versión árabe (1050), Salomón invita a su palacio a los reyes de Oriente y ordena a los animales y a los demonios danzar para él. Está ausente la abubilla, ave de gran visión nocturna como la lechuza, que perdió la hora en el país de los aromas, gobernado por una mujer, la Reina de Sabá. La abubilla traerá, más adelante, la invitación de Salomón para la Reina.

Salomón recibe a la Reina en una sala con el piso de cristal que, según la versión árabe, engaña a la Reina. Ella, pensando que el piso fuese de agua, levanta los vestidos, mostrando las piernas peludas.

Salomón se da cuenta que los miembros de Bilqis (nombre árabe de la Reina) no son “perfectos”, sino que están cubiertos de pelos. El rey se enoja, porque los pelos eran característica exclusiva de la perfecta nobleza que pertenecía a los hombres.

Los pelos de las piernas y otros elementos llevaban a definir, en la Edad Media, a la Reina de Sabá ya no como mujer sabia, sino una terrible demonia de las tinieblas, con alas y cabellos largos, que mataba a los niños y seducía a los hombres: ¡Lilith!

Entre los siglos VIII y X de nuestra era podemos datar el Alfabeto de Ben Sira. En este texto Lilith es la primera mujer de Adán, generada al mismo tiempo que Adán y, como Adán, generada de la tierra. Lilith quiere afirmar su igualdad con Adán y se excusa cuando él le pide a ella “quedar abajo”. Lilith se va del Edén pronunciando el nombre de Dios impronunciable.

Rápidamente es substituida por Eva que será la mujer obediente de Adán.

Lilith es transformada en demonia que mata a los niños que no estén protegidos con el amuleto que tiene el nombre de tres ángeles: Senoy, Sansenoy y Semangelof. Necesitan de la protección de los ángeles sobretodo los niños hasta el día de la circuncisión que les proporcionará eterna protección contra la demonia de la masturbación y de la eyaculación nocturna.

En la literatura cabalística, Lilith permanece como amiga de Satanás, como la emanación diabólica femenina. Ella participa de la tentación de Adán y Eva.

La iconografía cristiana de la Edad Media representó la tentación de Adán y Eva, pintando la serpiente con cabeza y busto de mujer, los historiadores de arte la interpretaron como Lilith. Existen, entonces, relecturas cristianas en las cuales la identificación entre la serpiente y Lilith es explícita.

Lilith renació fuertemente en la literatura a partir de la mitad del siglo XIX de nuestra era. Representa, normalmente, el lado oscuro femenino. Carl Jung la usó como expresión principal del “alma” en los hombres (lo femenino que está enmudecido dentro).

En la literatura feminista se presenta a Lilith como proto-matriarca del feminismo, como aquella que se excusa de participar de los papeles estereotipados por el patriarcado, como aquella que “grita el nombre impronunciable”, como crítica al monoteísmo.

Lilith, la mujer desobediente a las leyes de los machos y señores. Lilith, la mujer peluda que se arroga el derecho de tener derechos. Lilith, la mujer que habita en un árbol que plantó una Diosa. Lilith la desobediente y, por eso, la demonia, la bruja malvada, la devoradora de niños y hombres, la mujer-animal.

Creo que la Loba, “Aquella-que-Sabe”, nos esté mostrando algunos caminos del alma, quiero continuar caminando en esta noche oscura, en el desierto, en la bús-

queda de los animales, de Lilith, de la tierra, de la mujer que puede correr libre de todas las violencias en búsqueda de la vida en plenitud, placentera, en paz.

Va a habitar con el diablo

Ahí, mi Dios, ahí mi Dios

¿Qué hay?

Ahí, mi Dios, ahí mi Dios

¿Qué hay?

El fracaso en casa no quiere trabajar

Si la olla está sucia ella no la quiere lavar

Quiere engordar comiendo y no quiere cocinar

Si la ropa está lavada ella no la quiere planchar

Si la basura está cercana ella no la quiere apañar (recoger)

Y para barrer la chabola yo tengo que pagar

Si se acuesta de un lado, no se quiere virar

La estera en que ella duerme, no la quiere enrollar

Ahora quiere un cadillac para ir a pasear

Ella quiere verme que me sienta mal

Vete a vivir con el diablo que es inmortal

Ella me quiere ver que me sienta bien mal

¡Vete a vivir con las siete pieles, que es inmortal!

Vá morar com o diabo

Ahi, meu Deus, ahi meu Deus

O que há?

Ahi, meu Deus, ahi meu Deus

O que há?

A nega lá em casa não quer trabalhar

Se a panela tá suja ela não quer lavar

Quer comer engordurado e não quer cozinhar

Se a roupa tá lavada ela não quer engomar

Se o lixo tá no canto ela não quer apanhar

E pra varrer o barracão eu tenho que pagar

Se ela deita de um lado, não quer se virar

A esteira que ela dorme não quer enrolar

Quer agora um cadillac para ir passear

Ela quer me ver bem mal

Vá morar com o diabo que é imortal

Ela quer me ver bem mal

Vá morar com sete pele que é imortal!

(samba brasileña del comienzo de 1900,
cantado por Cássia Eller en el CD “Acústico”, 2001)

3. ¿Dónde están las mujeres? – *El pretexto sobre las mujeres y la tierra enmudecidas y canceladas*

“¿Dónde están las mujeres

que cantaban como los pájaros?

Tuve tantas mujeres

¿Dónde están?”

(Lola Kieppa, una de las últimas mujeres indígenas de Karukinká-Nossa Terra, después llamada Tierra del Fuego, en el año de su muerte, en 1966).¹⁷

Según el comentario bíblico latinoamericano de Is 1-39, obra de Severino Croatto, la relación de los tres bloques del libro de Isaías (1-39; 40-55; 56-66) se parece a un *continuum* hermenéutico de Zacarías y Miqueas.

No se trataría de una simple recopilación redaccional de tres textos, sería un trabajo de reelaboración creativa (poiética) del mensaje del profeta original.

“Esta constatación lleva a una conclusión importante: el horizonte de lectura del libro total de Isaías, y también de Is 1-39, es la época pos-exílica, en ocasión de la dominación persa, de la lucha por la sobrevivencia de la comunidad judía, de la deshonestidad de la clase dirigente de Jerusalén...”¹⁸

El marco dramático del exilio de Babilonia y el retorno me parece que pueden ser el “telón de fondo” para podernos adentrar en el texto de Is 34,8-17. Un texto lleno de dobles, de cosas no dichas, de entredichos. Un texto, red de palabras peligrosas, malditas, acalladas, censuradas por las traducciones.

Is 34,8-17, ¿un pequeño texto de palabras malditas y no dichas, impronunciables, palabras sobre mujeres... palabras silenciadas de mujeres?... ¡palabra... mujer!

Quiero invitarles a entrar en este texto, dejando de lado, o mejor, abrazando, nuestros miedos de oscuridades, de desiertos, animales, sombras y misterios. En la red de estas palabras, que quiero exhalar y dejarme envolver, en sus dobleces, en sus sombras y oscuridades... en sus desiertos y demonias... En búsqueda de una palabra de Vida.

Que la “Mujer Salvaje”, la vieja Loba peluda, “Aquella que Sabe”, que habita en los desiertos, pueda conducir mi caminar...

“El exilio de Babilonia significó un marco decisivo en la historia del pueblo de Israel. La destrucción de Jerusalén, la destrucción de las certezas basadas en la dinastía davídica, el fin del glorioso templo salomónico, el exilio de la corte de Joaquim, el confinamiento de la élite judía en las colonias babilónicas, la redistribución de las tierras de Judá a los pobres, significaron un cambio generalizado en la manera de pensar y de posicionarse frente a la historia y a los acontecimientos.

Hablar de judaísmo, como de algo monolítico, será imposible, después del exilio de Babilonia. Los grupos se multiplicaron, los pensamientos se diferenciaron, entraron en conflicto entre sí las diversas propuestas y teologías antagónicas.

En este coro complejo va a emerger una voz excepcional, casi única, cantando un solo interesantísimo que quedará como una perla preciosa incrustada en la memoria del pueblo más pobre.

Es el grito de los excluidos, de las mayores víctimas del cautiverio de Babilonia, el grito de las mujeres que fueron capaces de recrear un nuevo mito, de pensar en una nueva lógica capaz de desarrollar la esperanza, las razones de vivir, capaz de dar una nueva dimensión a las relaciones sociales, capaz de garantizar la vida, mucha vida”.¹⁹

¹⁷ *Con-spirando/Revista latinoamericana de feminismo, teología y espiritualidad*, 6/1993, Santiago, Chile, p.3.

¹⁸ J. Severino Croatto, *Isaías 1-39*, Comentario Bíblico, Sinodal/Vozes/Imprenta Metodista, 1989, p.12-13.

¹⁹ Sandro Gallazzi, “Por meio dele o desígnio de Deus há de triunfar”, en *RIBLA*, vol.21, Vozes/Sinodal, 1995, p.13-14.

Recrear un nuevo mito, pensar una nueva lógica... un nuevo y antiguo mito, una lógica vieja y nueva... nosotras mujeres, sobrevivientes de todas las violencias, de todos los patriarcados y exilios humanos, podemos hacer eso... ¡nosotras que tenemos alas y sabemos volar!

4. El texto... los textos

El capítulo 34 del libro de Isaías comienza con una importante convocatoria para oír, para prestar atención. Claro, es un texto, este, para que lo oigamos y, sobre todo, para que no lo olvidemos. Es un texto dramático, una forma de anuncio trágico, para hacer que los cuerpos de quienes oyen se ericen de miedo y se sientan molidos de mucha sangre de matanzas anunciadas.

Sí, YHWH está furioso, está airado con todas las naciones (Is 34,2^a). Parece que no solo las naciones estén destinadas a la matanza total, sino también a otra realidad que posee la misma raíz de la palabra: la tierra. Parece que la tierra, naciones y pueblos están amenazados por la ira de YHWH. Son muchos los muertos anunciados en forma retórica que, para quien oye, se vuelve realidad. Muchos muertos, tantos muertos que las fosas van a ser comunes. Muchos muertos, mucha sangre derramada, que hasta las montañas van a quedar anegadas (Is 34,3). Es el caos, como si nunca hubiera habido una creación: el cielo se enrolla como un pergamino y todas las estrellas caen. Es nuevamente la oscuridad (Is 34,4).

Todo esto sucede porque la espada, el hierro de YHWH, quedó embriagada por tanta sangre. Esta espada de Dios, de hierro está direccionada contra Edom (Is 34,5-6).

Toda la tierra está encharcada de sangre, hay sangre por todas partes, sangre que viene de la matanza de hombres y ganado, el ganado más importante (Is 34,7).

“v.8 Pues ese es un día de venganza para Yavé, es un día de desquite en favor de Sión.
v.9 Sus arroyos se transformarán en brea, el polvo de su tierra en azufre y su suelo quedará como brea hirviendo.

v.10 Pasaran días y noches y el suelo no se enfría queda soltando su humareda para siempre de generación en generación, queda en el abandono, y en tiempos venideros nadie más pasa por ahí.

v.11 Sus herederos serán el búho y el mochuelo; el cuervo y la lechuza hacen ahí su morada. Yavé extenderá ahí la plomada del caos y el nivel de la confusión.

v.12 No habrá nobles para proclamar un rey, sus jefes desaparecerán.

v.13 Crecerán espinos en sus palacios y en sus fortalezas hierbas dañinas y ortigas; será morada del lobo, escondrijo de los pichones del avestruz.

v.14 Ahí se van a encontrar el gato del monte y la hiena, el cabrito salvaje llamará a sus compañeros; ahí Lilit va a descansar, encontrando un lugar de reposo.

v.15 Ahí va a anidar la cobra, que botará, chocará sus huevos y recogerá su nidada a la sombra; ahí se reunirán las aves de rapiña, cada cual con su compañera.

V.16 Investiguen el libro de Yavé y lean: no faltará ninguno de ellos, ninguno estará sin su compañero, porque así lo ordenó la boca de Yavé y su soplo los reunió.

v.17 Fue el mismo quien sacó la suerte, fue el propio Dios quien tomó la cuerda para medir las monedas de cada uno. Ellos serán los propietarios para siempre, de generación en generación, ellos van a morar ahí²⁰.

²⁰ Versión Biblia Pastoral, Paulus, São Paulo.

La sentencia de destrucción del Señor de espadas y de venganza parece completa. En el imaginario de quien escucha este anuncio trágico no sobra ningún espacio a no ser para el terror y para el miedo de la oscuridad.

¿Será que este texto solo habla de miedo y de terror? Intentaremos otra traducción, con nuestro cuerpo lunático de mujeres...

v.8 Pues este es un día de venganza para YHWH, un año de aciertos para la disputa de Sión.

v.9 Y los arroyos de ella se transformarán en brea, en azufre, y los pozos de ella en brea, y será la tierra de ella azufre hirviendo.

v.10 Durante la noche y durante el día no se apagará, para siempre subirá la humareda desde ella; de generación en generación será desierta, para la duración de las duraciones, no tiene quien esté pasando en ella.

v.11 Y la heredarán el pelicano y el mochuelo; el cuervo y la lechuza morarán en ella. Él extenderá sobre ella el desierto del tohu y las piedras del búho.

v.12 Los nombres de ella — y no (tiene) el reino — proclamarán, y todos los jefes, nobles, ministros, funcionarios reales, príncipes, serán nada.

v.13 Y subirán en sus palacios espinos, ortigas y hierbas dañinas en sus fortalezas, y será morada de la hiena y de la hierba para las hijas del avestruz.

v.14 Y allá se encontrarán los gatos del monte y las hienas, el cabrito llamará a sus compañeros. Allá descansa Lilit y encuentra en ella lugar de reposo.

v.15 Allá anida la cobra, ella saltará y chocará a su sombra. Allá se reunirán las aves de rapiña. Issah, las mujeres cercanas a ella (cada una con su vecina).

v.16 Investiguen el libro de YHWH y lean: ninguna de aquí falta, Issah, la mujer y la que está próxima a ella (cada una a su vecina), no procurará porque la entrada, él ordenó y el espíritu de Él lo mandó.

v.17 Y Él tomó para ellas la suerte, y la mano de él tomó la cuerda para ellos, para siempre ellos la heredarán, de generación en generación morarán en ella.

5. El desierto... las compañeras... de vuelta a la casa... *Una hermenéutica ecofeminista de Isaías 34,8-17*

“Querido Dios,
Queridas estrellas,
Queridos árboles,
Querido cielo,
Queridos pueblos,
Queridas todas las cosas,
Querido Dios.

Agradecimiento por haber traído a mi hermana Nettie y a nuestros hijos de regreso a la casa”.
(Alice Walker “Color de Púrpura”).

En el v. 11b del capítulo 34 de Isaías está escrito: “Él extenderá sobre ella el desierto de *tohu*”²¹. El término nos recuerda el texto de Gn 1,2 que trae a la memo-

²¹ Agradezco a Monika Ottermann, amiga del CEBI, que me ayuda a “jugar” con las palabras del hebreo.

ria del antiguo mito mesopotámico “La tierra estaba sin forma y vacía”. Existen posibilidades para que una interpretación se dirija hacia el sentido de la destrucción y de la nada, pero también existe, entre las dobles y las sombras, entre el gemido de las mujeres violadas y silenciadas en todos los exilios y la tierra empapada de sangre de las muchas opresiones de los reyes, la posibilidad de una salida para una nueva creación. Aquel grito de las mujeres excluidas y violadas por el exilio y por los proyectos pos-exílicos, que intentan susurrar un nuevo mito, un mito, como dice la raíz antigua sanscrita de esta palabra, un deseo, de un mundo de vida sin exclusiones... “Sobre ella está el desierto vacío”... todo se puede reinventar, ¡es el espacio de la mitopoiética de los pobres y de las mujeres!

En el v.11 la “y la heredarán el pelicano y el mochuelo, el cuervo (¿abubilla?) y el cuervo”. Estos animales se los considera impuros, animales que no pueden servir para la alimentación (Dt 14,17; Lv 11,18).

En las culturas próximas de Israel, estos mismos animales se los considera portadores de visión y sabiduría. En la cultura árabe, por ejemplo, y en las interpretaciones del Coram, la abubilla era el animal sagrado del profeta Maoma.²² Estos animales pertenecieron a la diacronía histórica como animales de sabiduría, vida y visión. En geografías diferentes de la geografía de la Media Luna Fértil, como por ejemplo en las tierras planas de los pueblos indígenas norte-americanos (Lakota, Dakota y Nakota, comúnmente llamados Sioux), estos son los animales de la sabiduría de Roda de Medicina.

En el v. 12 está presente un gran anuncio, un gran “evangelio” de paz. “Todos los jefes, nombres, funcionarios reales, príncipes, serán *efesh* ¡NADA! Allí, en aquel desierto, ¡no habrá reino! Hay un perfume sabroso de recreación en estas palabras, un perfume de desierto sin reyes, templos, leyes y violencia. Un espacio común, una *ekumene*, un “diálogo de casa común”, una eco-logía...

Parece que el posible objetivo amedrentador y reafirmativo de un Dios vengativo que tiene nombre, de retórica textual, va perdiendo su fuerza. En el lugar de “destrucción” no va a habitar el rey... ¡simpático lugar este de “destrucción”!

En el v.13 está escrito: “subirán en los palacios de ellas ESPINAS...” La palabra “espinas” podría también servir para “OLLA”. Me gustaría jugar con estas palabras. Consigo ver aquí la “olla de carne” de Ex 16,3. La “olla de carne” del tiempo de la esclavitud en Egipto va a cambiar “espinas” en esta tierra de “destrucción” ¡donde los reyes no son nada! No solo las “ollas de carne” ¡sino también las ollas para los sacrificios van a cambiar en espinos! No más reyes, señores, palacios y sacrificios en esta tierra de “destrucción”, donde viven el pelicano, el mochuelo, la abubilla y el cuervo. Un espacio de *habitat* ecológico recreado sin ninguna forma de violencia.

En el v.14^a “se encuentran los gatos del monte, las hienas, el macho cabrío que llamará a sus compañeros”. La palabra “*sair*” podría ser “macho cabrío”. Esta palabra, también traducida con “sátiro”, se encuentra en Is 23,21 y en este versículo. Me parece muy interesante la posibilidad de traducir con “macho cabrío”, animal que, en esta tierra del desierto y destrucción, sin reyes, señores y palacios, ¡no muere en sacrificios! Tierra ben-dita esta tierra mal-dita, ¡tierra sin ollas y cabritos para los sacrificios! (Gn 37,31; Lv 4,23-24; Lv 9,3).

²² Ta'labi, comentando Alcorán 27:20-44 hacia el 1053 d.e.c.

El cabrito es peludo como Esaú... Es a través de su “estar momentáneamente peludo” que Jacob consigue la primogenitura... (Gn 27,23). El macho cabrío (*sair*), como Esaú, que se encuentra en el *Seir*, lugar al margen del desierto (Gn 14,6). Me parece interesante este juego de palabras entre “sair” y “*Seir*”, entre macho cabrío y desierto. “Jacob envió por delante unos mensajeros a su hermano Esaú, en el país de *Seir*, en el campo de Edom”. (Gn 32,4).

“Entonces Esaú se estableció en la región montañosa de Seir. Esaú es Edom” (Gn 36,8).

Esaú es Edom. Contra Edom va la grande maldición de este Dios que tiene por nombre YHWH. ¿Quién sería, entonces, Esaú? ¿Qué proyecto está por detrás de Esaú que es Edom? Me parecía importante, en el futuro, profundizar estas preguntas... conseguir las voces de estos grupos...

En el v.14b: “allá descansa Lilith y encuentra su lugar de reposo” v.15 “Allá se anidará la cobra, ella saltará y chocará en su sombra. Allí se reunirán las aves de rapiña. Issah, la Mujer y su próxima” v.16^a, “Investiguen el libro de YHWH y lean: una de aquí no falta, Issah, la Mujer y su próxima”.

Me pregunto por qué algunas traducciones de este texto de Isaías omiten el nombre de Lilith y me pregunto por qué todas las traducciones que yo encontré omiten el nombre de Issah. El lugar descrito, a partir del v.10, es un lugar de acogida de todos los animales cansados de tanta exclusión y de tanta matanza. Es un lugar donde no habrá más espacio para la opresión y la violencia. Hasta ahora no hay presencia humana en este espacio: todos los posibles humanos: ejércitos, reyes, jefes... se destruyeron... se destruyó una parte masculina que solo producía una tierra empapada de sangre, quien sabe, hasta el dios de esta gente violenta estará desapareciendo en cuanto la narración es recontada y el mito recreado...

El lugar descrito a partir del v.11 es un lugar de paz. Ya no existen palacios que abrigan solo algunas personas pertenecientes a las élites. Ahora existe sombra y acogida. No más palacios, sino grutas en aquel desierto... las mismas grutas que, días después, acogerán al Emanuel, el dios-niño que viene a jugar con los sueños de la humanidad diciendo no a todos los tipos de sacrificios. Las mismas grutas que hablaron de Pedro, no una piedra, sino “*Kefa*”, una gruta, un lugar siempre acogedor... En estas sombras habrá reposo, y quien sabe, Paz.

Me parece que uno de los caminos de paz sea el camino del encuentro, por parte de toda la humanidad violada y, sobretodo por parte de las mujeres, de esta Issah-Lilith enmudecida y olvidada por la “historia” oficial de algunos hombres violentos que inventaron dioses masacradores. Necesitamos volver para la casa de Issah-Lilith y acostarnos en esta sombra y reposar. Para hacer esto necesitamos vencer el miedo de la retórica de los textos que siempre se los definió como sagrados.

“Elohim crea a Adán a su imagen, la imagen de Elohim lo crea, macho y hembra los crea” (Gn 2,9). El término hebreo *zakor*, “macho” es también el verbo “recordar”. Este verbo está fundamentalmente en el aspecto de la masculinidad: aquella o aquel que recuerda el “otro lado de sí” llamado “femenino”, *naqoh*. Este término significa “agujero” o el verbo “penetrar” no extraño a la idea de nombrar, porque en el fondo de este hueco-fémica está el NOMBRE, la raíz “YO SOY”, fundadora del ser.²³

²³ Annick de Souzaenelle, *Il Femminile dell'essere – per smetterla con la costola di Adamo*, el artículo “Issah-Lilith”, ed Saledella Terra, Servitium, Gorte-Itália, 2001 p.21-37.

Estos dos polos, el masculino y el femenino, forman los dos lados del árbol del conocimiento que, en el séptimo día del Génesis, Dios planta junto con la Humanidad en medio de su “huerta cultivada como un jardín de placer”, junto con el árbol de la vida (Gn 2,9).

Los dos lados del árbol del conocimiento se llamaron el “bien y el mal”, en las categorías relativas al mundo del exilio, que condicionan demasiado nuestro mirar. Llegó el tiempo para tener el coraje de “llamar el Oriente” de nuestro ser, el idioma que anuncia el orden ontológico de las cosas. La palabra que traducimos con “bien” (*tob* en hebreo) es aquella que califica “luz”, en el primer día del Génesis, y a su opuesto (*ra`a*, en hebreo) no es el “mal”, sino lo que participa de la destrucción (*‘ereb* es el atardecer).

“Lo-que-está-todavía-para-ser-cumplido” correspondería al polo *ra`*, nuestros cielos interiores, que se presentan como una matriz de agua grávida de divinidad; es la gran posibilidad, el inmenso poder de energía guardado en la oscuridad.

Cuando la oscuridad, la gran posibilidad, encuentra el nombre (*sem*, en hebreo), la posibilidad, la energía guardada, se hace “hacer”. En este “hacer” de la “posibilidad nombrada”, los cielos se hacen tierra, lo húmedo se transforma en seco, la oscuridad en luz, lo femenino construye lo masculino. Adán, la Humanidad, construye lo masculino buceando en la humedad de las aguas oscuras, de las aguas de las lunas, abrazando su femenino. “YO SOY en-posibilidad-de-SER” será “YO SOY”, fruto del árbol del conocimiento, cumplimiento total, imagen de la Divinidad. ¡La Humanidad será su Nombre! (23-24).

Pero la Humanidad creada en el sexto día del Génesis, es incapaz de descubrir en sí misma este “otro lado” femenino de *ra`*, porque está muy mezclado. Solo en el séptimo día acontece una diferenciación. Dios dice: “Dividido de sí mismo, Adán no se puede completar, haremos una ayuda (su cara-a-cara que pueda comunicarse con él)” (Gn 2,18... versículo traducido generalmente por “no es bueno que el hombre esté solo...”).

Entonces Adán abraza sus energías animales, pero, en este primer trabajo, Adán no llega hasta su totalidad. Dios hace caer a Adán en un sueño y Adán se duerme. Las palabras “caer... sueño y adormece” pueden ser los términos que traducen el descenso, el sumergirse en las profundidades, en el más “antiguo” Adán, en su Oriente. Dios muestra a Adam la totalidad de su “otro lado” (en hebreo *sel’a*), el lado “sombra” (en hebreo *sel*).

Adán tiene la visión de su polo femenino, sus “cielos”, sus oscuridades, la gran posibilidad de su cumplimiento. A esta visión se la llama *Adamah*, por ser la madre de las profundidades de la cual Adán renacerá, cuanto más la Humanidad “trabajará” la *Adamah* y hará en ella obra masculina. En ella, en la *Adamah*, en la tierra, Adán se vuelve contacto con su Nombre, con el núcleo de su ser, su energía, el Verbo que es posibilidad y que, con su espíritu, se llama “carne” (en hebreo *basar*). Dios, entonces sella la carne en las profundidades. ¡CARNE, origen y vocación divina! “Ella es hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Al comienzo de este camino Adán sabe que es dos, y que los dos son uno, esto es que conocen el camino y ya no están más confundidos (Gn 2,25).

Me parece que existe en este momento de elaboración mitológica un momento de crisis, de corte. Existe un relato de un mito más antiguo que es tejido con un relato más reciente, muy probablemente de la época monárquica salomónica.²⁴

Adán ahora, orgullosamente, piensa que está totalmente completo, ya no está más en la búsqueda de lo masculino, sino en la afirmación arrogante del machismo. Adán ya no tiene más respeto y amor por Issah/Adamah. Adán está perdido, perdió el camino, no sabe más la importancia de saber nombrar que es dos. Ahora Issah es sustituida por Eva.

Desconocida y olvidada quedará Issah en la memoria de la tradición hebrea como “aquella que fue” (en un tiempo pasado) la “primera mujer de Adán”, conocida con el nombre de Lilith, es decir “la oscuridad”.

Existe una forma de magia alquimista para volver a la plenitud de Adán, de la humanidad en su Adamah. Comerás el pan con el sudor de tus narices, hasta que no volverás rumbo a Adamah, porque de ella fuiste sacado, porque es polvo y al polvo tienes que volver” (Gén 3,19).

El “polvo” (en hebreo *‘afar*), del cual se puede decir que es la fecundidad (en hebreo *far*) en su “fuente” (letra *‘ayin*), es la promesa del futuro.²⁵

Esto significa que, a cada instante, Adán puede volver rumbo a su Issah/Adamah interior, buceando en sus oscuridades, y encontrando las normas ontológicas en la fecundidad entregada al polvo por las energías (animales) que constituyen a Adamah. También Adán puede permanecer polarizado sobre un mundo a él externo que lo lleva a la esclavitud y a todos los tipos de violencia sobre la Tierra y sobre las Mujeres. Me parece que estas son las dos propuestas contenidas en el capítulo 34 del libro del profeta Isaías. Por un lado la propuesta de una Humanidad que se rehúsa a encontrar su Lilith/Issah, su lado oscuro, su lado de Energía posible y, por eso, se polariza en posiciones dualistas y violentas (Is 34,1-10). Me parece también posible la propuesta de una Humanidad que sabe que es dos. Una Humanidad que abraza sus Energías animales en una relación ecológica creada y re-creada. Una Humanidad que siempre sabe que no es completa, que sabe hacer parte de una red de relaciones donde no existen reyes, señores, templos, palacios y sacrificios... Una Humanidad que no tiene miedo de volar, en la noche, en la oscuridad de su desierto interior, de su Oriente, ¡para encontrar Vida! (Is 34,11-17). Cuando la Humanidad/Adán contempla este cielo oscuro interior percibe en él muchas estrellas. Son estrellas que hablan del origen de la Humanidad en tiempos de cuentos, mitos y ritos... una de esas estrellas nos habla de Lilith, podemos mirar hacia ella o continuar ignorándola, Lilith continuará brillando tímidamente, como lo hace la vida de las mujeres, niños y pobres en la oscuridad de la Humanidad.

Conclusión

“Querida Adamah,
Queridas estrellas,
Queridos árboles,

²⁴ Maria Soave Buscemi, “De luas, cobras, mulheres e tamareiras”, em *Estudos Bíblicos*, vol.67, Vozes/Sinodal, 2000.

²⁵ Annick de Souzaenelle, idem, p.29-30.

Querido cielo,
 Queridos animales,
 Queridos pueblos,
 Querida Humanidad,
 Queridas todas las cosas,
 Querida Adamah/Madre Tierra.

Agradecida por haber traído a Issah y Lilith, mis vecinas y compañeras, de vuelta a casa.

Agradecida por haberme traído de vuelta a casa. Agradecida por habernos traído de vuelta a casa. Amén.

Bibliografía

- Luis Alonso SCHOEKEL y José Luis SICRE DIAZ, *Profetas*, vol.1, Grande Comentario Bíblico, Paulinas, 1988.
- Maria Nazareth Alvim de BARROS, *As Deusas, as Bruxas e a Igreja*, Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 2001.
- Rolf BEYER, *Die Koenigin von Saba-Engel und Daemon - Der Mythos einer Frau*, Bergisch-Gladbach, Luebeck, 1987.
- R. N. CHAMPLIN, *O A.T. interpretado*, Candeia, São Paulo, 2000.
- Con-spirando/Revista Latino-americana de feminismo, espiritualidad y ecología*, Santiago, Chile, 6/1993, 36/2001.
- José Severino CROATTO, *Isaías 1-39*, Comentário Bíblico, Vozes/Sinodal/Imprensa Metodista, 1989.
- Sandro GALLAZZI, “Por meio dele o designo de Deus há de triunfar”, em *RIBLA*, vol.21, Vozes, 1995.
- Carlo GINZBURG, *Storia notturna*. Einaudi, Torino, 1995.
- Robert GRAVES e Gabriel PATAI, *I miti ebraici*, Tea, Milano, 1998.
- Danielle MOREL-VERGNIOL, “Adam, Éve... et Lilith?”, em *Foi et Vie*, vol.99, Louvain, 4/2000, p.39-51.
- Luciano PARINETTO, *Solilunio – erano donne le streghe?*, Pellicani ed., Roma, 1996.
- J. RIDDERBOS, *Isaías*, Introdução e comentário, Mundo Cristão, São Paulo, 1986.
- R. R. RUETHER, *Sexismo e religião*, EST-Sinodal, São Leopoldo, 1993.
- R. R. RUETHER, *Womanguides, Readings toward a Feminist Theology*, Boston, 1985.
- Annick de SOUZENELLE, *Il femminile dell’essere*, Sale della terra-Sevitium, Gorle, 2001.

Maria Soave Buscemi

Caixa postal 20

Lages/SC

88502-970

Brasil

caritas@iscc.com.br

HERMENÉUTICA DE LOS LINAJES POLÍTICOS

*Un estudio sobre los discursos en torno a las
genealogías y sus implicaciones políticas*

Resumen

A partir del libro de Judit el presente artículo se propone una hermenéutica que aborde el significado de las genealogías en términos de proyecto político desde la recuperación de la memoria de los innombrables y del protagonismo que surge del clamor por la verdad y la justicia.

Abstract

Starting from the Book of Judith, the present article proposes a hermeneutic which deals with the meaning of the genealogies in terms of a political project, from the recovery of the memory of the unnamable and the from the protagonist attitude which emerges from the clamor for truth and justice.

Introducción

El presente artículo pretende abrir la posibilidad de un análisis del discurso en algunas expresiones devocionales del libro de *Judit*, especialmente de los capítulos 9 y 16.

A fin de refrescar algunos datos podemos decir que se trata de un texto deuterocanónico escrito probablemente durante la guerra de los Macabeos, ó quizá posteriormente, entre los siglos I y II antes de Cristo. Se conoce en sus versiones de los LXX y de la Vulgata, los cuales difieren bastante en algunos pasajes; esto hace vacilar sobre la base del trabajo de S.Jerónimo (Vulgata), quien refiere un manuscrito arameo para su traducción latina del cual se desconoce su existencia. La versión de los LXX recuerda constantemente un fuerte sustrato hebreo en términos de expresiones y sintaxis, así como también en sus núcleos temáticos: la Alianza, el Templo, la Ciudad Santa, los sacrificios y ofrendas, los títulos de Dios, etc; aunque se desconoce cualquier versión hebrea del texto en cuestión. Los miembros del pueblo son designados con los términos “israelitas” (4,1) y “hebreos” (10,12) en lugar de “judíos”, demostrando una buena disposición hacia los samaritanos (4,4-5; 15,3-5), to-

do lo cual hace concluir que el lugar de composición del libro podría haber sido la diáspora¹.

Conocido el estado general de los estudios en torno a esta obra, me permito, pues, dar por supuesta y conocida la exégesis ya ampliamente trabajada incluso por algunas compañeras de Ribla, especialmente Ana María Rizzante² y Carmiña Navia, en artículos anteriores de esta misma revista y también en otras publicaciones; en ellas apoyo algunas de mis intuiciones y desde allí me encamino a un análisis desde la experiencia rioplatense de violencia institucionalizada.

Me propongo entonces hacer un abordaje no estrictamente exegético, sino más bien dialógico, con miras a una hermenéutica contextualizada, en mi país, la Argentina y en mi generación, la de “la vuelta a la democracia”, de los años ochenta.

Genealogías violentadas, mapas de la memoria

El territorio de mi hermenéutica pisa el escenario en que múltiples actores de nuestro drama nacional continúan desde hace más de 20 años dirigiendo a las instituciones sus reclamos de verdad y justicia.

Sus prácticas de resistencia apelan al peso simbólico y social de la genealogía y sus leyes. Las Madres de Plaza de Mayo, luego las Abuelas de Plaza de Mayo y ahora los H.I.J.O.S³, a partir de diversas estrategias prácticas y discursivas, guionan el esfuerzo por rescatar del olvido, de la mentira y de la impunidad la trama del parentesco que dañó nuestra Identidad, a la vez que sus subjetividades e identidades en tanto familiares de desaparecidos. A ellos agrego figuras como Rodolfo Walsh y Juan Gelman, cuyas expresiones aportan elementos a mi análisis.⁴

Discursivamente podemos comprender que alguien pueda estar vivo o muerto, aquí o allá, escondido o exiliado; pero “*estar desaparecido*” no refleja una realidad ontológica, antes bien, esquiva una verdad: *ese ser ya no está, ese ser ya no existe*. Así, la categoría del “*desaparecido*” invisibilizó por años una verdad: la muerte, el genocidio.

Justamente en esa inflexión de la verdad surgen las “Madres” de esos desaparecidos, reengendrándolos en su rostridad, signo cultural de su existencia social. La estrategia de las Madres se originó y continúa en este sentido como una apuesta fuertemente estética en sus prácticas. Su ritual de los jueves por la tarde, pañuelos blancos en la cabeza, semantiza el espacio de la Plaza de Mayo en el centro de Buenos Aires en torno al monumento que se halla justamente también en el centro de la

¹ Conferir Luis Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester. Los libros sagrados*, vol.VIII, 99-163. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1973; Raja, R. *Judit*. En Comentario Bíblico Internacional p.638ss, EVD Madrid 1999.

² Anna María Rizzante G., “Una lectura de Judit a partir de Dina”, *RIBLA*, vol.15, p. 47-58. Reheudei. Costa Rica 1993.

³ La sigla H.I.J.O.S. significa “Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio”.

⁴ Las Jornadas “Límites, derivas y deslindes del género”, organizadas por el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y auspiciadas por la Universidad de Nueva York en Buenos Aires han abordado recientemente el tema del género como categoría y herramienta crítica para el abordaje de distintos objetos de la cultura; los ejemplos que retomo fueron, entre otros, materia de un amplio y profundo análisis del discurso realizado por Ana Amado en su ponencia “Generaciones, parentescos y obediencias promiscuas”.

Plaza. Desde los márgenes del discurso encubridor, ellas rescatan a sus familiares y los traen al centro en una acción cargada de significatividad. Así, ellas mismas, sus cuerpos semantizados y semantizantes, se convierten en operaciones de relatos con consecuencias políticas.

Diversa fue la estrategia de las Abuelas de bebés nacidos en cautiverio, quienes se abocaron al rastreo y la búsqueda de sus nietos nacidos en la clandestinidad y el cautiverio. Bebés apropiados ilegalmente fueron la causa del único recurso legal – tras la amnistía decretada por la Ley de Punto Final a fines del año 90 - que permitió posteriormente la apertura de nuevas causas judiciales contra sus apropiadores. Paradójicamente, el hilo de la impunidad venía a cortarse por la parte más débil, la justicia con aquellos niños y niñas.

Finalmente, diversa es la estrategia de “H.I.J.O.S.”, agrupación que reúne a aquellos niños, hijos de desaparecidos, hoy jóvenes veinteañeros. Sus voces hacen centro en la esfera pública a través de formas verdaderamente novedosas, como son los “escraches”. Con slogans tales como “*adonde vayan los iremos a buscar*”, arregan las acciones simbólicas de denuncia ética y condena ciudadana realizada en las puertas de las viviendas de los genocidas que gozan de libertad.

Madres, Abuelas, Hijos constituyen una secuencia genealógica de tradición formal, que apela a la legitimidad en sus vínculos que la misma Ley, creada para ampararla, se encargó de atropellar.

Ellas, ellos, y muchos de nuestra generación apostamos, desde la memoria, a la insistencia por la recuperación de una genealogía identitaria que nos permita volver a mirarnos el rostro en un espejo y pronunciar nuestro verdadero nombre como Pueblo.

La evocación de los innombrables: Genealogías rotas y sustituciones precisas

“Visitaré el Señor a Israel por mi mano” Judit 8,33

He presentado los alcances de este artículo y he definido el terreno desde donde leo la novela de Judit. Es el momento de pasar al abordaje del texto bíblico. Los estudios histórico críticos se dispersan ante tantas lagunas en torno a la datación cronológica, las precisiones geográficas y los personajes aludidos en el relato. Sin embargo el análisis narrativo nos centra en lo que es importante para el relator: una figura femenina, cuyo nombre significa “la judía”, quien desde su condición netamente privada de viuda apartada de la vida social; joven y bella, prudente y pía; imposita una acción política con las únicas armas que le dan las palabras, la representación estética, y la fuerza de su piedad encarnada en su brazo débil de mujer alzado contra la cabeza de quien subyuga la vida de su pueblo⁵.

⁵ Ana Amado, en su ponencia “Generaciones, parentescos y obediencias promiscuas”, comenta la forma en que Judith Butler vuelve sobre la tragedia griega “Antígona”, de Sófocles, para subrayar en ella a “la figura femenina que desafía al Estado no sólo en la acción por el reclamo de sepultura para su hermano muerto, sino principalmente en la operación del lenguaje en que ese desafío se condensa. Antígona representaría el parentesco como una dimensión que abre la posibilidad de la política sin haber ingresado nunca a ella”.

Judit es movilizada por la solidaridad con su pueblo. Ella confiesa su fe en aquel que es

“Dios de los humildes, el defensor de los pequeños,
apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos,
salvador de los desesperados.” (Judit 9,11)

A ese Dios ella lo llama también “Señor, quebrantador de guerras” (Judit 9,7; 16,2).

En privado, ella se dirige a su Dios llamándolo “Señor, Dios de mi padre Simeón” (Jdt 9,2) y seguidamente hace memoria de la innombrable, Dina, de Génesis 34. Hasta aquí nunca antes la historia bíblica había retomado aquel crimen de la violación contra Dina. Aquí emerge si no en su nombre, sí en los detalles de su desgracia. El discurso religioso de esta oración se recarga de expresiones estéticas para recalcar el sentido de *profanación* que la memoria popular le ha dado a aquel episodio.

En este punto el relato comienza a construir ficcionalmente una genealogía totalmente novedosa. El parentesco de sangre es desplazado y sustituido por un parentesco de fe, con alcances políticos. La genealogía es ligada ya no por las leyes del parentesco lineal, sino por una suerte de genealogía de fe y linaje de valentía.

El Dios de Judit es el Dios de *su padre Simeón*. Con esta expresión ella se comprende como hija de aquel que fue el único de entre 12 hermanos y un padre de familia que se dispuso a reclamar por la deshonra cometida contra su hermana Dina, violada en el campo.

Hay aquí un juego de sustituciones, algo imposible para las leyes de parentesco y genealogía, en las cuales hay un orden de sucesión que adjudica a cada uno su lugar: individuación sin confusiones ni interpolaciones posibles en el recorrido de un punto al otro de los ciclos familiares.

Este mandato de “a cada uno su lugar” es el mecanismo por el que una sociedad instauro el orden civilizado para sus miembros, definiendo las identidades en cuanto a sus orígenes, organizando los vínculos, y reglando sus relaciones. Funciones y roles sociales, son sus representaciones. Pero ¿qué sucede ante la ausencia de gestor en ese juego de orden y verdad, o incumplimiento de sus funciones? ¿cuáles son las consecuencias si la garantía del orden en el sistema mayor de la Ley es reemplazada por una acción desintegradora, de negación y luego de olvido impune, como es el caso de Jacob, el patriarca, y como ha sido el caso de la desaparición de toda una generación de padres, de hijos, de nietos, en nuestra historia institucional argentina?

En el caso bíblico, Jacob, responsable institucional respecto de las obligaciones en relación a Dina, como miembro de su clan, y responsable en su función de padre biológico, se ausenta por propia voluntad, no cumple con su obligación. Será allí donde entonces tendrá lugar una primera sustitución, protagonizada por Simeón.

Interrupción, ausencia, negación, incumplimiento, en los eslabones de una genealogía y sus representaciones implican siempre experiencias traumáticas en la construcción de las identidades. De allí que toda sustitución enuncia la ruptura desafiando al mandato, asumiendo el caos, alterando los vínculos en su orden de sucesión, intercambiando lugares, salteando la prescripción legitimada para la organización social.

En este sentido, podemos decir que la invocación que Judit hace al Dios de su padre Simeón y la evocación de sus acciones en favor de su hermana Dina, en sustitución por el incumplimiento del padre, conlleva necesariamente una provocación en tanto superación de las prescripciones establecidas socialmente.

Esta sustitución en el plano del discurso y del imaginario en la construcción de la identidad genealógica será la que permita en la narrativa comenzar una transformación en la secuencia narrativa, hacia un nuevo protagonismo otorgado a Judit en sustitución del protagonismo ausente de los sacerdotes, ancianos y jefes, dado el incumplimiento por su parte de las garantías y funciones en tanto líderes de su pueblo.

Sustituciones y empoderamientos

“A la misma hora en que se ofrecía en Jerusalén, en la Casa de Dios, el incienso de aquella tarde, clamó al Señor en alta voz diciendo: Señor, Dios de mi padre Simeón...” Judit 9,1-2

La oración de Judit, en el capítulo 9, desde el inicio ha desencadenado un discurso paradójico, plagado de sustituciones, no sólo en el plano de los roles sino incluso del espacio y del tiempo:

el Templo	x	el terrado de Judit, 8,5; 9,1
sacrificios en Jerusalén	x	clamor de Judit, 9,1
Dios de Jacob	x	Dios de Simeón, 9,2
profanación del cuerpo de Dina	x	profanación del Templo 9,2.8
lecho rojo de vergüenza por su engaño	x	su lecho engañado hasta la sangre 9,3
la ira tuya sobre sus cabezas	x	la fuerza a mi mano de viuda 9,9

Mediante este juego de sustituciones el relato ha revestido a Judit de una legitimidad en su proyecto personal que la ha empoderado con todos los poderes derivados por los propios jefes del pueblo, los sacerdotes, los ancianos, los sabios y hasta por la concesión de la fuerza de Dios para su mano.

La victoria de su proyecto, celebrado en el himno del capítulo 16 demuestra una solidaridad total de Judit con su pueblo. En ella todos han recuperado su dignidad porque ella ha asumido el lugar de todos y de todas. La metafórica sustitución retórica ha derivado en una acción que ha devuelto la paz a su pueblo y levantado la amenaza a partir de que Judit ha prestado su cuerpo, su belleza, sus palabras, su piedad, su mano para territorializar la acción de Dios en contra de sus enemigos. Ella ha ocupado el lugar de todos: en tanto perseguida (v.2), en tanto campesina amenazada, en tanto madre de jóvenes guerreros, en tanto madre de bebés de pecho, en tanto madre de niños, en tanto madre de muchachas casaderas (v.4). Y con ellos y ellas celebra la victoria de todos⁶. Su pueblo vuelve a su identidad y Judit ahora vuelve a ser “*Judit la hija de Merari*” 16,6.

⁶ Sus expresiones y sus acciones la han acercado a la “Antígona” de Sófocles, alguien que se afirma apropiándose de la voz del otro, de su hermano. En la Biblia, Judit repite el desafío de su padre Si-

Transfiguraciones estéticas y genealógicas

...estéticas

Como es sabido, el estado de suspensión de las garantías constitucionales en épocas de la dictadura militar argentina prohibía toda concentración de personas en espacios públicos. En esa situación, las Madres de Plaza de Mayo tejían una estrategia de transfiguración estética que las convierte en una agrupación de iguales: llevan un pañuelo blanco a la cabeza y simplemente caminan sin hablar, de a dos, o de a tres; sin que nadie pueda objetarles falta alguna; pero no caminan de cualquier modo, caminan en un movimiento que se torna coreográfico y llamativo: marchan en torno a una estatua. Muchos no entendían lo que estaban expresando y las llamaban “las locas de Plaza de Mayo”. Muchos comenzaron a sentir temor por la fuerza que ese gesto estaba generando.

En el libro de Judit también se da una transfiguración estética, ante la cual todos quedan admirados y hasta se sienten amenazados por la fuerza de esa transfiguración, dice el texto:

“Se quedaban admirados de su belleza
y, por ella, admiraban a los israelitas,
diciéndose unos a otros:
¿Quién podrá menospreciar a un pueblo
que tiene mujeres como ésta?
¡Sería un error dejar con vida a uno solo de ellos,
porque los que quedaran,
serían capaces de engañar a toda la tierra!” Judit 10,19.

Dicha transfiguración también es parte de la estrategia que nuestra heroína ha emprendido con antelación y mucho cuidado. El texto se encarga de marcar el paso a paso de dicha transfiguración:

Acabada la plegaria al Dios de Israel, y dichas todas esas palabras,
se levantó Judit del suelo, llamó a su sierva
y bajando a la casa donde pasaba los sábados y solemnidades,
se quitó el sayal que vestía, se desnudó de sus vestidos de viudez,
se bañó toda, se ungió con perfumes exquisitos,
se compuso la cabellera poniéndose una cinta,
y se vistió los vestidos que vestía cuando era feliz,
en vida de su marido Manases.
Se calzó las sandalias, se puso los collares,
brazaletes y anillos, sus pendientes y todas sus joyas,
y realzó su hermosura cuanto pudo,
con ánimo de seducir los ojos de todos los hombres que la viesan. (Judit 10,1-4)

La eficacia de esta estrategia estalla en grito de júbilo cuando regresa de su misión en 13,15-16 “...fue seducido, para perdición suya, por mi rostro”!

meón. Afirmando así su lealtad a Dina y a su Pueblo, sitúa de nuevo a Dios en su lugar, lo reemplaza y lo territorializa: o como diría Antígona “¿dónde hubiera podido tener yo más gloriosa fama que depositando a mi propio hermano en su sepultura?”

La transfiguración estética conlleva otra transfiguración que podríamos describir ya no sólo en términos de sustitución sino incluso de transformación en la identidad de la persona.

El vestido *es* la persona, podríamos decir, recordando otros casos bíblicos como la historia de Tamar (Gn 38,14), ó de Rut 3,3, ó de Ester (5,1 a-b). Los cuerpos bíblicos hablan de muchos modos y a menudo hablan a través de los símbolos que los ocultan y que los muestran, entre los cuales se destacan los vestidos.⁷ El lector puede advertir los juegos de transformaciones éticas y políticas que tales símbolos disparan en sus puestas en escena. Por el vestido los personajes frecuentemente pasan de un lugar pasivo, de objeto, a un lugar activo, de sujeto. Los vestidos hablan al sistema no solo del rol sino de la identidad misma de la persona. Vestidos, roles e identidades son indisociables en los términos simbólicos, de allí su eficacia.

Quitarse-ponerse los vestidos revela el cambio de actitud, la transformación de identidad, la transfiguración. El vestido cambiado permite a la persona que lo porta ver sin ser vista, actuar sin ser reconocida. En las narrativas bíblicas las mujeres que cambian sus vestidos expresan por medio de esta estrategia, su invisibilidad y su visibilidad. Lo que no pueden hacer desde el lugar o rol asignado por las reglas del patriarcado, muchas veces lo logran trastocando sus vestidos, esculpiéndose en otras. La plasticidad del vestido cobra de este modo un sentido antropológico. Una acción subversiva pone de relieve las grietas del sistema, permeable al engaño y ambigüedad de los códigos de representatividad que éste mismo ha creado para discriminar, para someter, para invisibilizar.

En este sistema patriarcal, que asigna a las mujeres la maternidad como rol y destino, es que hay que comprender la acción simbólica de las Madres que exhiben en sus cabezas el pañal blanco de sus hijos ausentes, alzado como voz de denuncia silenciosa de la hipocresía del sistema, y que inculpa al mismo como victimario de sus hijos.

...y genealógicas

Las Madres de Plaza de Mayo dicen haber sido "*paridas por sus hijos*", de hecho, ellas aparecen en la escena cuando sus hijos han desaparecido y sólo en su condición de signo contra la invisibilización y silenciamiento de aquella ausencia.

En aquel juego escénico de sustituciones las Madres subrayan ese segundo nacimiento en el que emprendieron las estrategias de una vida a la intemperie. Y en esa fragilidad de "madres huérfanas de hijos", proclaman la propia legitimidad para continuar la tarea de sus hijos contra la impunidad del poder y sus acciones.

Esta sustitución expresada en la metáfora de ida y vuelta generacional, que sugiere la ocupación simbólica del lugar de los seres perdidos, desafía, desde lo político, el orden y sentido de las genealogías y los linajes:

"...para reconocer en vos a mi hijo
y para que reconozcas en mí
lo que de tu padre tengo,
los dos somos huérfanos de él"

⁷ Conferir Navarro, M. (dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. EVD Navarra 1996, p.154ss.

son los términos que usa el poeta Juan Gelman⁸ en su “Carta abierta” a su nieto o nieta, para explicarle el por qué de su búsqueda. En sus palabras refleja una transfiguración común que llega hasta una identificación para esa condición de abandono sufrida por ambos.

“Su muerte fue gloriosamente suya
y en ese orgullo me afirmo,
y soy yo quien renace de ella”,

dice Rodolfo Walsh en la “Carta a mis amigos”⁹ describiendo la integridad de su hija Vicky como militante. Su relato deja entrever una transfiguración en la que termina como por fusionarse en una sustitución generacional de inversión que resuena como loa y promesa de una continuidad sin fisuras.

“...en sus ojos vi, de pronto, a mi hija”
“...su cara, su modo de caminar son los de su padre”.

dicen los relatos de las Abuelas, en los cuales es notable un énfasis reiterado del parecido en los rasgos físicos, rastro material del vínculo de sangre, que en términos del discurso se oye como un reemplazo.

Todas estas voces actúan en nombre de un parentesco familiar pero sus discursos trascienden la intención del mero rescate o recuerdo y se instalan en la esfera pública desencadenando una acción política que sobrepasa los límites de las representaciones familiares organizadas por el sistema patriarcal y sus instituciones.

En esta misma tónica, las expresiones aludidas del texto de Judit en el juego retórico de las sustituciones y transfiguraciones que hemos relevado, nos sitúan ante la relevancia política de su contenido. Las transformaciones en el plano de la recuperación de la memoria a partir de lo cotidiano, la estética que acompaña esas transformaciones, la ética personal entretrejida y comprendida a partir de lo social, la mística vivida como compromiso y fidelidad a una tradición e identidad hacen posible las inversiones, alteraciones, transposiciones, proyecciones, en el plano de la construcción de las genealogías y del lenguaje que lo expresa.

Un ejemplo concreto y más conocido es la creatividad e intencionalidad con que el escritor del evangelio de Mateo construye la genealogía de Jesús, en la cual inserta cuatro mujeres: Tamar, Rajab, Rut y Betsabé. Al nombrarlas está no sólo visibilizando la memoria de sus historias, sino que a la vez, está anticipando el proyecto de Jesús y la perspectiva que él mismo, como autor, presentará en su obra.

Para el caso del libro de Judit el autor también está construyendo una propuesta pragmática con alcance político. Dicha propuesta conlleva la crítica a la ineficacia de los líderes del pueblo, dispuestos a rendirse y entregar al pueblo en manos de Holofernes. El protagonismo y la eficacia de Judit surge de su decisión de ocupar el lugar abandonado por los otros, se coloca en el lugar de la madre, la matriarca del

⁸ Carta publicada en el semanario Brecha, Montevideo, el 23 de diciembre de 1998. Esta carta había sido escrita por Juan Gelman en abril de 1995, cuando todavía no sabía que su nieto había podido nacer en Uruguay. Se enteró de esa posibilidad a finales de 1998 y empezó sus trámites con el presidente uruguayo Julio María Sanguinetti en 1999.

⁹ “Carta a mis amigos” fue escrita desde la clandestinidad, en tiempos mismos de la dictadura, cuando muere su hija Vicky, el 29 de setiembre de 1976, tras librar un enfrentamiento con las fuerzas militares.

pueblo y de sus miembros amenazados. El despliegue de su estrategia tiene como motor la solidaridad con su pueblo y la obra iniciada en ella y por ella opera transformaciones en otros miembros del pueblo, quienes luego continúan y completan la obra que ella inauguró:

“Clamaron mis débiles y ellos quedaron aterrados;
alzaron su voz éstos, y ellos se dieron a la fuga.
Hijos de jovencitas los asietaron,
Como a hijos de desertores los hirieron,
perdieron en la batalla contra mi Señor” Judit 16,11-12

Cambios de roles, transformaciones, sustituciones hacen posible la devolución de una identidad reforzada, de un poder restituido a sus legítimos herederos en la tradición del Dios del Exodo.

Finalizada la narrativa a cada uno le es devuelto su legítimo lugar y poder. Ha surgido el orden de vida y ha sido desplazado el caos producido por la amenaza hegemónica imperialista y la ineficacia de los líderes. La fiesta que dura tres meses es la expresión del nuevo orden, así como también lo son los últimos sucesos que describe el texto:

“Pasados aquellos días, se volvió cada uno a su heredad.
Judit regresó a Betulia, donde vivió disfrutando de su hacienda...
A su sierva le concedió la libertad...
Antes de morir distribuyó su hacienda...
Nadie ya atemorizó a los israelitas mientras vivió Judit,
Ni en mucho tiempo después de su muerte.” Judit 16,21-25

Las genealogías permiten reinventar la memoria para reconstruir el horizonte de la vida para todos y todas

Hemos hecho un repaso sobre algunos discursos que ponen en evidencia los veinticinco años que lleva nuestra generación en sus esfuerzos por construir su genealogía política. La represión política y militar que dejó como saldo 30.000 desaparecidos dañó hondamente nuestra conciencia como pueblo, en tanto quedan pendiente el saldo de la verdad y la justicia con respecto a esos decesos. No hay cierre ni consumación de duelo en aquellas operaciones de sustitución. Tampoco disimulan el agujero negro que por pura identificación con lo perdido condena a una indiferenciación con lo ausente.

A ese profundo daño han de sumarse la represión y domesticación económica llevadas a cabo mediante planes y amenazas de desestabilización económica, desempleo y endeudamiento externo e interno que se continúan en la democracia actual con políticas de desheredamiento social, recorte del tutelaje estatal, desigualdad, miseria y exclusión, cuyo saldo en nuestro país es de cien muertos en estado de indigencia por día, el equivalente a un genocidio¹⁰ silencioso ejecutado año a año.

Estas son las marcas de la melancolía de nuestra escena pública, son las llagas abiertas de la realidad actual que muchas veces nos paralizan, y que nos llevan a pensar que “la rendición” es la única forma de salvar la vida.

¹⁰ 100 x 365 = 36.500

Puesto virtualmente en suspenso el derecho político de ciudadanía plena y oscurecida la referencia a una memoria identitaria legítima, todos parecen expulsados de las posibilidades subjetivas de integrarse a la filiación social y comunitaria.

Sin embargo en el silencio, en lo invisible, en lo débil se tejen tramas de solidaridad, de memoria, de utopía. Más allá del Palacio, del Templo, del Cuartel y de la Bolsa de Valores, muchos y muchas, como Judit, mantienen vivo el rescoldo de los antiguos fuegos, llevan grabado el nombre del pueblo como nombre propio.

Redes y alianzas poco a poco más extensas y fuertes, vinculadas a acciones de resistencia colectiva reinventan sus genealogías políticas, descubren sus hermandades, sus linajes, sus parentescos en torno a memorias e ideales. En sus prácticas y discursos puede leerse una continuidad a partir de un tronco común: la orfandad en múltiples sentidos, como punto inaceptable de la historia que se convierte a la vez en llave capaz de abrir el futuro.

En este sentido, he descubierto en el libro de Judit, muchas claves para interpretar el presente, reinventar la memoria y soñar el futuro de una genealogía de pueblos y naciones hermanas, invisibles a los gigantes que se disputan el poder sobre el mundo, los nadies de todo derecho, pero los predilectos a los ojos del Dios de nuestra madre Judit.

Sandra Nancy Mansilla

Catamarca 2134 depto 4

Buenos Aires

Argentina

biblico@starmedia.com

sandrapablo@infovia.com.ar

EL MISTERIO DEL TEXTO ELUSIVO: JUAN 7,53-8,11

Resumen

Este artículo trata de dilucidar la historia de la transmisión de la perícopa de la adúltera perdonada por Jesús. Luego se interpreta la perícopa por medio de una convergencia de métodos exegéticos adecuados al caso, entre ellos la antropología cultural, que ilumina algunos detalles del texto que parecían oscuros.

Abstract

This article tries to clarify the history of the transmission of the story of the adulteress forgiven by Jesus. Then the story is interpreted by means of a convergence of exegetic methods adapted to the case, among them the anthropological cultural method, which enlightens some details of the text which seemed unclear.

1. Introducción

Pocos pasajes de la Biblia han suscitado tantos interrogantes como Juan 7,53-8,11, conocido como *perícopa de la adúltera* (de ahora en más *PA*)¹. ¿Por qué aparece sólo en manuscritos tardíos y en siete lugares diferentes? ¿Por qué razón no se la incluyó en ninguno de los evangelios canónicos cuando éstos fueron escritos? ¿Cómo es que tiene tantas variantes? ¿Existían otros escritos que contenían esa historia antes de que fuera agregada en escritos canónicos en el siglo V? ¿Cómo se conservó esa historia hasta el siglo V? ¿Por qué decidieron añadirla en esa época?

Cada uno de nosotros puede agregar sus propias preguntas.

2. Cuestiones de crítica textual

La constatación más notable en el campo de la crítica textual es que la *PA* falta en los manuscritos más antiguos e importantes: no se encuentra en ninguno de los

¹ Admitimos cuánta razón tiene Gail R. O'Day, "John 7:73-8:11: A Study in Misreading": *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 631-640, al decir que el título convencional de *perícopa de adúltera* es un ejemplo más de tantas malas interpretaciones de este pasaje, ya que hace pensar que el tema principal es la sexualidad desviada de la mujer. Sin embargo, usaremos la sigla *PA* para referirnos a la perícopa que estamos estudiando, porque *perícopa de adúltera* es el nombre con el que se la conoce, por una cuestión de comodidad en la redacción y porque preferimos dejar para otro momento la búsqueda de un nombre más adecuado.

papiros, ni en los códices principales, como el Vaticano (B) o el sinaítico (ambos del siglo IV), tampoco en los códices del siglo V (A, C, W, T), así como tampoco en otros manuscritos posteriores. El códice más antiguo en el que aparece es el D (s. V), que ciertamente no se caracteriza por su confiabilidad. También está en la mayoría de los manuscritos bizantinos y, en general, en las familias de textos occidentales.

Los códices A y C (s. V) dejan un breve espacio después de Juan 7,52, mientras que L (s. VIII) y Δ (s. IX) dejan en el mismo lugar un gran espacio en blanco, que podría corresponder al largo de la PA². Esto indica que conocían la historia, pero por alguna razón preferían omitirla.

Entre los manuscritos minúsculos, unos 154 no incluyen la PA. Los que sí lo hacen, presentan diversos problemas. Algunos la traen al margen, otros con una nota que destaca su autenticidad dudosa, otros la marcan con signos de crítica textual o notas al margen, algunos otros la transcriben en diferentes lugares³.

Si lo tomamos línea por línea, este relato tiene uno de los números más altos de variantes en el Nuevo Testamento: alrededor de 80 variantes en un texto de unas 180 palabras. Esta historia en particular tiene más variantes que cualquier otra interpolación tardía, precisamente porque es muy tardía y a causa de lo conflictivo de su tema. Más aun, la mayor parte de las variantes lucen como intentos de “domesticar el texto”⁴, puesto que muchos elementos de la perícopa resultaban inquietantes.

2.1. Siete ubicaciones diferentes

Pareciera como que los escribas hubieran buscado las ubicaciones más apropiadas para esta historia. Terminaron eligiendo siete lugares diferentes, cinco en el evangelio de Juan y dos en el de Lucas. La mayoría de los manuscritos que incluyen la PA lo hacen después de Juan 7,52. El minúsculo 225 (s. XII) lo hace luego de 7,36. Varios manuscritos georgianos colocan la perícopa después de 7,44. Un manuscrito armenio del siglo V y la familia f¹ (s. XII-XIV) la ponen a continuación de 21,25. En una tesis para un Master en Teología⁵ se da otra ubicación, no mencionada ni por el NTG²⁶ ni por Metzger⁶: el minúsculo 115 (s. X o XII) trae 7,52 seguida por 8,12, luego la PA y nuevamente 8,12 a continuación.

Hasta aquí hemos enumerado las 5 diferentes ubicaciones dentro del evangelio de Juan, pero algunos escribas insertaron la perícopa dentro del evangelio de Lucas. El minúsculo 1333^c (s. XI) la trae después de Lucas 24,53. Los manuscritos de la familia latina f¹³ (el grupo Ferrar) colocan el relato después de Lc 21,38, porque ese versículo y el anterior presentan a Jesús enseñando en el Templo y pasando la noche en el Monte de los Olivos, y al pueblo viniendo desde temprano para escu-

² Gianluigi Colombo, “La critica testuale di fronte alla pericope dell’adultera”: *Rivista Biblica Italiana* 42 (1994) 81-102 (82).

³ G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 83.

⁴ G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 639.

⁵ R. Elliott Greene, *The Significance of Codex 115 in Modern New Testament Textual Criticism* (tesis para Th.M.) Dallas Theological Seminary, 1992, citado por Daniel B. Wallace, “Reconsidering ‘The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered’”: *New Testament Studies* 39 (1993) 290-296, (292, n.5).

⁶ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary of the Greek New Testament* (Nueva York: United Bible Societies, 1971) 219-222.

char sus enseñanzas. El escenario, como se ve, es el mismo que el de la *PA*. Si agregamos a esto que el lenguaje y el estilo de la perícopa son más propios de Lucas que de Juan, la elección del lugar de la inserción hecha por f¹³ parece la más lógica.

2.2. Testimonio de los padres de la iglesia

Los Padres griegos de la Iglesia anteriores al final del siglo IV no parecen conocer la *PA*. No la mencionan ni Ireneo, ni Orígenes, ni Crisóstomo. En cambio, algunos Padres latinos, como Agustín, Ambrosio y Jerónimo –todos ellos del siglo IV– defienden su autenticidad⁷. Entre los griegos, el primero en comentarla, recién en el siglo XII, fue Eutimio Zigabeno, quien tuvo cuidado de señalar que, en los mejores manuscritos, la perícopa no aparecía o estaba señalada con signos críticos⁸. La *PA* no fue añadida en manuscritos griegos, sino latinos, por tanto no es de extrañar que, hasta esa fecha, no fuera conocida por los Padres griegos.

Sin embargo, es notable que algunos autores latinos de los siglos III y IV, como Tertuliano y Cipriano, no la mencionen al tratar precisamente el tema del adulterio⁹. Las únicas explicaciones son que, o bien no la conocían, o bien no les servía para su argumentación.

Si bien la *PA* no se encuentra en las versiones siríacas más antiguas (s. IV y V), a principios del siglo VII, un cierto abad Mar Paolo la encontró en manuscritos alejandrinos contemporáneos y la tradujo al siríaco. También aparece una versión diferente de la *PA* en una traducción siríaca de la *Historia de la Iglesia*, de Zacarías Escolástico (m. 553), obispo monofisita de Mitilene. Éste, a su vez, dijo haberla recibido del obispo Mara de Amid quien la halló en Alejandría unos años antes (525)¹⁰.

2.3. La *PA* en escritos anteriores al siglo IV

Se han descubierto referencias o citas de esta historia en algunos escritos anteriores al siglo IV. No olvidemos, en primer lugar, que la canonización de las Escrituras cristianas fue un largo proceso, que no fue completado sino hasta ese mismo siglo. La historia relatada en la *PA* aparece mencionada o citada en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y en la *Didascalia Apostolorum* (ambas del siglo III), como asimismo en un escrito de Dídimo el Ciego, del siglo IV.

Eusebio de Cesarea¹¹, dice que Papías (c.125) conocía una historia donde Jesús perdona a una mujer acusada de muchos pecados. Conociendo la preferencia de Papías por las fuentes orales, podemos decir que seguramente se trataba de una historia que circulaba en forma oral a principios del siglo II. Sin embargo, Eusebio agrega que dicho relato estaba en el *Evangelio de los Hebreos*¹², así que para cuan-

⁷ Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 5-12*, vol. II (Salamanca: Sígueme, 1992) 246.

⁸ B. M. Metzger, *A Textual Comm.*, 220; G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 85.

⁹ G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 90.

¹⁰ Bart D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”: *New Testament Studies* 34 (1988) 24-44 (39, n.18); G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 86.

¹¹ Eusebio, *Historia Eclesiástica* III, 39, 17.

¹² Apócrifo de la primera mitad del siglo II, aparentemente difundido entre los judeo-cristianos de Alejandría y Berea, según M. Erbetta, citado por Colombo, “Pericope dell’adultera”, 93; Eusebio especifica que éste es el único evangelio usado por los ebionitas (*H.E.* III, 27, 4).

do Eusebio escribió su historia en el siglo III, ya se contaba al menos con una fuente escrita. De cualquier manera, los datos de Eusebio no son suficientes para asegurar que Papías se estuviera refiriendo a la *PA*, por más que la mayoría de los testimonios más antiguos de la perícopa no hablan explícitamente de adulterio. En cambio Rufino –quien tradujo al latín la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, también en el siglo III– califica específicamente a la mujer como adúltera¹³.

La *Didascalia Apostolorum* es un escrito sirio de principios del siglo III, cuyo texto original en griego se perdió. Sobreviven las versiones siríaca (comienzos del s. IV) y latina (fines del s. IV). Gran parte de la obra se conserva –en griego, y en forma expandida y modificada– en los primeros seis libros de las *Constituciones Apostólicas* (c. 370-380). La *Didascalia* trae la primera mención explícita que se ha hecho de la *PA*. Se alude a esta historia en el contexto de la controversia sobre la readmisión de pecadores en el seno de la iglesia. La forma de referirse a la historia de la pecadora (no se la llama adúltera en este caso) muestra que se trataba de una historia bien conocida.

Pero si ustedes no reciben al que se arrepiente, porque no tienen misericordia, pecarán contra el Señor Dios. Pues ustedes no obedecen a nuestro Salvador y a nuestro Dios, para hacer tal como él hizo con aquella que había pecado, a quien los ancianos colocaron delante de él, dejando el juicio en sus manos...¹⁴

Raymond Brown asegura que la mención hecha por la *Didascalia* implicaría que la historia ya era conocida en el siglo II en Siria. Agrega que lo que se cuenta es plausible y nada impediría pensar que es una historia auténtica¹⁵. Léon-Dufour dice que sería mucho más difícil pensar que en la iglesia se haya inventado una historia que contradecía específicamente su práctica pastoral¹⁶. Según el criterio de disimilaridad, eso es una marca de autenticidad¹⁷. Metzger y Schnackenburg sostienen la misma posición al decir que el relato tiene todas las características de una historia auténtica¹⁸.

Dídimo el Ciego, quien vivió en Alejandría entre 313 y 398, escribió un comentario a la Biblia, donde usa la *PA*, al comentar Eclesiastés 7,21-22. En su argumentación recurre a citas literales que luego comenta con sus propias palabras. Es notable comprobar que las citas son casi idénticas a las de la versión canónica. Por ejemplo: “El que no ha pecado, tome una piedra y arrójela. Y nadie se atrevió”. Dídimo dice haber sacado el relato de *tísin euangelíois* (ciertos evangelios)¹⁹. Es probable que uno de ellos fuera el *Evangelio de los Hebreos*, mencionado específicamente por Eusebio un siglo atrás. Bart Ehrman sostiene, sin embargo, que, según se puede inferir por el contexto, se estaría refiriendo también a copias alejandrinas del evangelio de Juan. La mención que hace Dídimo podría ser, entonces, la evidencia más temprana de la existencia de la *PA* en manuscritos alejandrinos²⁰.

¹³ Citado por J. Ian H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”: *New Testament Studies* 41 (1995) 415-427 (416); B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, n. 26.

¹⁴ *Didascalia Apostolorum* VIII, ii, 24, citada en B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 33.

¹⁵ Raymond .M. Brown, *The Gospel According to John*, (A.B. 29, Nueva York: Doubleday, 1966) 1. 335.

¹⁶ X. Léon-Dufour, *Evangelio de Juan*, vol II, 247.

¹⁷ J. I. H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”, 422, n.22.

¹⁸ B. M. Metzger, *A Textual Comm.*, 220; Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan. Versión y comentario*, vol. II (Barcelona: Herder, 1980) 234-235.

¹⁹ G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 98-99; B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 26-30.

²⁰ B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 26-28.

A principios del siglo V, Jerónimo –discípulo de Dídimo– quien había incluido la *PA* en su *Vulgata*, defendió la autenticidad de la perícopa diciendo que la había encontrado en muchos manuscritos griegos y latinos²¹. Tanto Ambrosio y Agustín, como Paciano de Barcelona (todos ellos del siglo IV), parecen haber conocido versiones de la perícopa anteriores a la *Vulgata*. Por su parte, el códice Fuldensis y la forma occidental del *Diatessaron* –es decir, la armonía latina de los cuatro evangelios– tomaron la *PA* de una armonía perdida, cuya existencia fue confirmada por Víctor de Capua²², el famoso obispo erudito que en el siglo VI mandó copiar el códice Fuldensis²³.

En su bien documentado artículo, Ehrman se extiende en consideraciones sobre las diferencias entre el relato que tenemos en el evangelio de Juan y las menciones de la *PA* hechas por Papías, la *Didascalía* y Dídimo, pero, como bien dice un autor escocés²⁴, Ehrman está pasando por alto la cuestión hermenéutica. En las citas o menciones que se hacen de una historia –a menos que sean citas literales completas– la elección de los datos está determinada por la situación que se quiere ilustrar, o probar, por medio de la mención. Resulta ocioso tratar de extraer hipótesis sobre fuentes distintas a partir de esas diferencias.

2.4. Conclusiones

De todos modos, subsiste la pregunta de por qué recién a fines del siglo IV o principios del V –y sólo en Occidente– fue la *PA* incluida en algunos manuscritos de los evangelios de Juan o de Lucas. Es evidente que su argumento de perdón a una adúltera debía resultar incómodo en la iglesia primitiva, con su estricta disciplina penitencial²⁵. No fue sino hasta el siglo III, que se dieron las condiciones para que se viera esta historia con otros ojos. La *PA* comienza a ser citada y mencionada en la época de la controversia sobre qué hacer con los que pecaron después del bautismo (s. III-IV).

Son notables en el relato el ritmo y las repeticiones de palabras, ambas cosas son características de la transmisión oral²⁶. Probablemente la historia de la adúltera perdonada estuvo circulando, ya sea en forma oral o en forma escrita, durante los tres primeros siglos de la iglesia. Ninguno de nuestros cuatro evangelistas se atrevió a incluirla por lo polémico de su tema. En la segunda mitad del siglo III, al empezar la controversia sobre la readmisión de pecadores en la comunidad, esta historia de una pecadora perdonada por Jesús comenzó a circular con mayor libertad. Más tarde aparece así la *PA* en manuscritos latinos, de la iglesia de Occidente.

²¹ Jerónimo, *Dialogus contra Pelagianos* II (PL 23, 553).

²² Ulrich Becker, *Jesus und die Ehebrecherin* (BZNW 28, Berlín: Alfred Töpelmann, 1963) 33-37, citado en G. Colombo, “Pericope dell’adultera”, 90.

²³ Por más datos sobre el códice Fuldensis y Víctor de Capua, ver Philip B. Payne, “Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-35”: *New Testament Studies* 41 (1995) 251-260.

²⁴ J. Ian H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”, 417-419.

²⁵ Esta es también la opinión de Harald Riesenfeld, expuesta en un artículo que no pudimos estudiar, ya que fue publicado en una revista sueca de la que no disponemos: “Die Perikope von der Ehebrecherin in der frühkirchlichen Tradition”: *Svensk Exegetisch Arsbok* 17 (1952) 106-111, citado por R. M. Brown, *John*, 1. 335. Según Brown, Riesenfeld dice que la *PA* fue incluida en la liturgia recién en el siglo V, como lectura para la fiesta de Sta. Pelagia.

²⁶ X. Léon-Dufour, *Evangelio de Juan*, vol II, 247.

No es casual que fuera precisamente en la iglesia occidental donde se dio principalmente la controversia sobre la readmisión de los *lapsi*, es decir, los que volvían arrepentidos después de haber quemado incienso ante la imagen del emperador, primero durante la persecución promovida por el emperador Decio (entre 249 y 251) y más tarde durante la cruenta persecución de Diocleciano y Galerio (303-311).

Resumiendo, la historia de la adúltera (o simplemente pecadora) perdonada por Jesús fue seguramente una historia real, que no fue incluida en ninguno de los cuatro evangelios canónicos porque la actitud de Jesús iba en contra de la disciplina de la iglesia primitiva. Circuló como parte de la tradición oral, y así fue conocida por Papías. En el siglo II fue incluida en el *Evangelio de los Hebreos*, obra que se ha perdido, pero de la cual subsisten datos, entre otros, en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio (s. III) y en las obras de Dídimo el Ciego (s. IV). En el siglo III, el autor de la *Didascalía* utilizó la *PA* para ilustrar su argumentación sobre la conducta a seguir con respecto a los pecadores arrepentidos. En el siglo IV, Dídimo citó y comentó la *PA* en su comentario a Eclesiastés. En el mismo siglo, en medio de la controversia sobre la readmisión de pecadores en la iglesia, circulaban en Occidente versiones de la *PA*, a las que se refieren Ambrosio, Agustín, Paciano y Jerónimo. A principios del siglo V, la *PA* fue incluida en el código D y en la *Vulgata* de Jerónimo. De ahí en más, la historia volvió a aparecer repetidamente en manuscritos latinos y más tarde también en algunos manuscritos griegos.

3. El autor del relato

Aunque algunos biblistas han tratado de fundamentar la autoría juanina de este pasaje, la evidencia en contra es abrumadora. Esos autores sostienen que el relato pertenecía originariamente al Evangelio de Juan pero fue omitido en los manuscritos tempranos²⁷. El problema con esta teoría es que no tiene en cuenta que los escribas no solían omitir pasajes extensos, por “prudencia moral”²⁸.

La mayoría de los biblistas están de acuerdo en que el pasaje no es de Juan y no formaba parte de su evangelio. Con todo, que la *PA* no sea originariamente juanina no debería ser una razón para que no fuera estudiada en un comentario al evangelio de Juan. Tal actitud estaría pasando por alto la cuestión canónica y redaccional. La *PA* es un texto canónico y actualmente forma parte del evangelio. Sin embargo, no faltan comentaristas, como Charles H. Talbert²⁹ quien, luego de establecer la “inautenticidad” de la perícopa, se rehúsa a comentarla. Una posición similar es la asumida por los autores de un excelente comentario español, quienes tratan la *PA* en un excursus donde apenas hacen unas pocas referencias lingüísticas y no analizan el texto en sí³⁰

²⁷ Zane C. Hodges, “The Woman Taken in Adultery (John 7:53-8:11): The Text”: *Bibliotheca Sacra* 136 (1979) 318-332; John Paul Heil, “The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53-8,11) Reconsidered”: *Biblica* 72 (1991) 182-191; el mismo autor vuelve al ataque con “A Rejoinder to ‘Reconsidering ‘The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered’” (John 7:53-8:11)”: *Église et Théologie* 25 (1994) 361-366.

²⁸ B. M. Metzger, *A Textual Comm.*, 221.

²⁹ Charles H. Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary of the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (Nueva York: Crossroad, 1994) 152.

³⁰ Juan Mateos, Juan Barreto, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Madrid: Cristiandad, 1979).

Una hipótesis, que no puede ser comprobada con seguridad, es que la *PA* tal vez estaba en la fuente independiente de Lucas³¹. Eso explicaría el vocabulario afín a Lucas y la introducción al relato (Jn 7,53-8,2), tan parecida a Lucas 21,37-38. Si fuera así, Lucas habría usado solamente la introducción, descartando la historia de la adúltera (o sencillamente pecadora, según las versiones más antiguas). Pudo haber tenido dos razones para hacerlo. Una sería el tema del perdón irrestricto, que en una época de énfasis en la ética, como era el primer siglo, no iba a ser bien visto. La otra razón podría ser que Lucas ha evitado relatar historias demasiado parecidas. Es conocido que, por algún motivo, decidió utilizar en su evangelio la historia de la pecadora perdonada que ungió los pies de Jesús (Lc 7,36-50), y no incluir el relato de la unción en Betania, que estaba en su fuente marcana. Tal vez por la misma causa, para no usar una historia muy similar, tampoco incluyó la *PA*. Por supuesto esto no es más que una hipótesis, pero si fuera cierta, nos llevaría a la conclusión de que la fuente independiente de Lucas sería una fuente escrita. Sólo eso podría explicar la enorme similitud de vocabulario y estilo entre Lucas y la *PA*.

4. Aproximación por la antropología cultural, entre otras cosas

La antropología cultural es una forma relativamente nueva de aproximación a los textos bíblicos, que ha ayudado a aclarar muchos puntos que parecían oscuros cuando eran analizados con otras perspectivas. Para entender su importancia, en primer lugar, debemos tomar en cuenta la enorme diferencia cultural y cosmovisional que existe entre los cristianos del siglo I—los autores y los destinatarios de los libros del Nuevo Testamento— y nosotros, los cristianos de comienzos del siglo XXI. Trataremos de evitar así el error tan común de imponer nuestros conceptos sobre los del primer siglo y creer que cosas como el honor, la familia, o las diferencias sociales significaban lo mismo que significan ahora. Reconoceremos entonces que necesitamos modelos antropológicos que nos permitan hacer la transposición de dichos conceptos al contexto sociocultural en el que surgieron los textos del Nuevo Testamento. Los modelos antropológicos actúan como “lentes” que nos ayudan a “ver” lo que realmente sucedía en esos contextos³².

Demás está decir que éste no es un método alternativo de interpretación, sino un método más en la convergencia de métodos necesaria para una interpretación bien informada. Por eso, en esta parte, analizaremos la *PA*, tanto desde la antropología cultural, como desde otras aproximaciones que nos resulten útiles.

Según la crítica de géneros y formas, éste sería un relato que podría haber sido usado en un contexto catequético de enseñanza sobre la penitencia. Aunque la mayoría de los exégetas concuerdan en que el *Sitz im Leben* de la historia es la ca-

³¹ J. Rius Camps, “Origen lucano de la perícopa de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11)”: *Filología del Nuevo Testamento* 6 (1993) 149-175, dice que la *PA* es *Sondergut* lucano y que pertenecía a la parte del Templo (Lc 19,47-21,38).

³² Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1993); ver también J. H. Elliott, “Social Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models”: *Semeia* 35 (1986) 1-33; B. J. Malina, “Reading Theory Perspective: Reading Luke-Acts”, en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (Peabody, MS: Hendrickson, 1991) 3-23.

tequesis, pocos concuerdan en la forma a la que pertenece. Algunos dicen que se trata de una forma híbrida de un diálogo de controversia³³; otros la clasifican como una historia de pronunciamiento³⁴; otros como una narración de trampa³⁵; otros como un apotegma biográfico³⁶. El problema con las formas enumeradas por la crítica de formas es que pretenden abarcar toda la enorme diversidad de los textos bíblicos. Eso es casi imposible, y obliga a forzar las formas para hacer entrar en ellas todos los textos imaginables. Así se termina admitiendo que se trata de formas híbridas, o de determinada forma con algunas características de otra. Me parece innecesario que sigamos atados a las formas clásicas. Sin embargo, si hemos de hacerlo, creo que clasificar la PA como un apotegma biográfico sería lo más apropiado. Como dice Schnackenburg, los apotegmas biográficos no son sólo anécdotas de la vida de un personaje, sino que “persiguen además un propósito kerygmático o pedagógico. La conducta de Jesús se convierte en una enseñanza”³⁷. Es decir que se trata de paradigmas, o modelos para la conducta cristiana. En este caso, la actitud de perdón de Jesús hacia la adúltera es el modelo a seguir.

Según la antropología cultural, en cambio, lo que tenemos aquí es una contienda de desafío y respuesta. Ésta tiene al menos tres fases: (1) desafío del retador, por palabra, acción, o ambas; (2) percepción del desafío por el receptor (a quien va dirigido) y por los testigos (es indispensable que la contienda sea pública, ya que el honor depende de la valoración del público); (3) reacción del receptor y evaluación de esa reacción por los testigos (que atestiguarán la pérdida de honor de uno de los contendientes, y la consiguiente adquisición de honor del otro)³⁸.

“El honor es una reivindicación del propio valor y el reconocimiento social de tal valor”³⁹. En culturas como la mediterránea del siglo I, donde surgieron los libros del Nuevo Testamento, el honor es el valor supremo. La imagen que las personas de esas culturas tienen de sí mismas depende enteramente del reconocimiento de los otros. No se trata de personalidades individualistas como las nuestras, sino de personalidades diádicas, es decir, orientadas hacia el grupo y que sólo sienten que existen en relación con los grupos de los que forman parte: la familia, el grupo de pertenencia, el lugar de origen, la nación, etc. Necesitan de los otros para saber quiénes son⁴⁰.

³³ Tal como Dibelius, Bultmann y Becker, citados por B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 42, n. 48, y el mismo Ehrman, n. 50; (se habla de “forma híbrida” porque falta el elemento de crítica o condena a Jesús o sus discípulos, y tampoco existe una cuestión doctrinal controversial). R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, vol. II, 232-233, señala que en un diálogo de controversia no encajan los elementos “novelísticos”, como el silencio inicial, la escritura en la tierra, ni la conversación final con la mujer, tampoco culmina la perícopa en una declaración categórica de Jesús (ésta está en el v. 7, y no al final).

³⁴ Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres: 1949) 83-84, la llama *pronouncement-story*, citado en R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, vol. II, 577, n.135.

³⁵ J. I. H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”, 420, la llama *entrapment narrative*.

³⁶ R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, vol.II, 233.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ B. J. Malina, *El mundo del NT*, 53; B. J. Malina y J. H. Neyrey, “Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, 29-32.

³⁹ B. J. Malina, *El mundo del NT*, 50.

⁴⁰ B. J. Malina y J. H. Neyrey, “First Century Personality: Dyadic, not Individual”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, 67-96.

4.1. Análisis del marco de la contienda

La mujer es traída, puesta en medio del grupo, acusada, usada para probar un punto de la ley, usada como trampa. Los verbos mismos denotan su condición de objeto: la traen, la ponen, la dejan. No tiene voz, ni nombre, ni –aparte de su condición de adúltera– tampoco identidad. Es “un objeto en exposición”⁴¹.

En la cultura mediterránea, el honor de las mujeres era su sentido de vergüenza, pero se trata de vergüenza entendida en un sentido positivo. Se refiere a ser sensible a lo que otros piensan y hablan con respecto a su valor como mujer; es la sensibilidad de su propia reputación. El deshonor mayor para una mujer era que se la considerara una desvergonzada⁴².

La mujer de la PA ha perdido su reputación y su honor, no sólo por haber sido descubierta en el acto de adulterio, sino también por la forma en cómo es expuesta a los ojos de todos, puesta en medio de sus acusadores y de la gente que estaba escuchando a Jesús, y declarada públicamente como adúltera. Es avergonzada en público y su deshonor es evidente para todos, especialmente para ella misma.

La acusación que pesa sobre la mujer es muy precisa, la de adulterio. Según la ley judía, se consideraba adulterio “a la relación entre un hombre –casado o no– con una mujer casada (o prometida), ya que semejante relación era ofensiva contra el derecho de propiedad que se reconocía al marido sobre la mujer”⁴³. Esta mujer, por lo tanto, tiene un marido –o prometido– que llamativamente no aparece en ninguna parte del relato. Si tenemos en cuenta que “la pureza o exclusividad sexual de la mujer está incorporada al honor de algún varón”⁴⁴, la ausencia del marido deshonorado resulta aun más extraña. Derrett argumenta que el marido no aparece porque puso una trampa a su mujer para descubrirla con testigos en el acto de adulterio, con el fin de divorciarla sin tener que devolverle su dote o, peor aun, hacerla ejecutar y heredar las propiedades que constituyen esa dote⁴⁵.

Sea como sea, el juicio de los acusadores adolece de varias fallas: no parece haber habido un juicio en regla, ya que se busca la opinión de Jesús; las leyes sobre el adulterio (Lv 20,10; Dt 22,22) no especificaban que la pena de muerte debía ser por lapidación, como aducen los acusadores; también se requería que los testigos no fueran maliciosos (Dt 19,16-19.21) y éstos lo son; no está el marido presente, sea por la causa que sea; y lo que es más importante, la traen sólo a ella, cuando se sabía que la ley especificaba que el amante también debía ser juzgado y sufrir la misma pena. Los acusadores llegan a emplear exclusivamente un pronombre femenino, al decir “En la ley, Moisés nos ordenó apedrear a las tales (*tás toiaútas*)”, como si la pena por adulterio aplicara sólo a las mujeres. Y como si, para cometer adulterio, no se necesitaran dos personas.

Da la impresión de que no estamos ante un juicio en regla, ni siquiera ante un juicio informal, sino ante un intento de linchamiento. La tradición dice que en el año

⁴¹ G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 632.

⁴² B. J. Malina y J. H. Neyrey, “Honor and Shame in Luke-Acts”, 41-43. Un ejemplo claro de mujer considerada desvergonzada es el de la pecadora que unge los pies de Jesús en la casa de Simón, el fariseo (Lc 7,36-50).

⁴³ X. Léon-Dufour, *Evangelio de Juan*, vol. II, 248, n.15.

⁴⁴ B. J. Malina, *El mundo del NT*, 70.

⁴⁵ J. Duncan M. Derrett, “Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery”: *New Testament Studies* 10 (1963) 1-26 (5-7).

30, los romanos quitaron al Sanedrín el derecho a imponer la pena capital. Puesto que ya los judíos no podían imponer la pena de muerte, y ningún juez romano condenaría a muerte a una mujer por adulterio, el linchamiento era la única forma que los acusadores tenían para castigar a la mujer adúltera⁴⁶. Conociendo la historia del linchamiento de Esteban (Hch 7,55-60) no puede descartarse esta posibilidad⁴⁷. La ausencia del amante se hace aun más tremenda ante tal violencia desplegada sólo contra la mujer. Lo que aquí está en juego es algo mucho más grave que una simple contienda de honor. Están en juego una vida humana y la justicia misma.

4.2. La contienda en sí

Los escribas y fariseos se dirigen a Jesús llamándole “Maestro”. Están así dejando en claro que lo consideran un igual, alguien de su mismo nivel. No hay que olvidar que la contienda por el honor es una interacción social que sólo se juega entre iguales⁴⁸. Desafiar a un inferior sería algo indigno, como descender al nivel del otro; desafiar a un superior sería una insensatez que sólo merecería el desprecio del superior y del público.

Como Jesús es un maestro reconocido, los escribas y fariseos lanzan su desafío (v.3-5). Pero éste es además un desafío con trampa (v.6a), para tener de qué acusarlo. No se trata solamente de un desafío al honor de Jesús, sino asimismo a su seguridad. Si Jesús decide en favor de la mujer, estará violando la ley de Moisés. Si la condena, estará violando la ley romana, que prohibía a los judíos ejecutar la pena de muerte.

En el intento de entrapar a Jesús, no sólo la mujer, sino también la ley y la justicia pasan a ser objetos. Jesús capta la trampa y las malas intenciones de sus interlocutores, así que se rehúsa a responder. En cambio, se inclina y escribe, apuntando con el dedo hacia la tierra (*eis tèn gên*) (v.6b). Al rehusar seguir las reglas de juego de los acusadores, está desacreditando su desafío. La insistencia de los acusadores en 7a indica que entienden el silencio y el gesto de Jesús como un rechazo al desafío.

Existen las más variadas interpretaciones de ese gesto de Jesús, que se repite en el versículo 8, enmarcando el centro estructural del relato (v.7). Algunos exégetas piensan que las dos menciones de ese gesto (o al menos una de ellas) son agregados redaccionales⁴⁹. Otros creen que la escritura en la tierra alude a la ley de Moisés, escrita con el dedo de Dios (según Éx 31,18 LXX y Dt 9,10). Aun otros aseveran que Jesús escribía cosas diferentes antes y después de responder a los acusadores: la primera vez Éxodo 23,1b y 23,7 la segunda vez⁵⁰; o la primera vez, los cinco primeros mandamientos y la segunda vez, los restantes⁵¹. Algunas interpretaciones

⁴⁶ J. D. M. Derrett, “Law in the New Testament”, 10-11.

⁴⁷ R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, vol.II, 228.

⁴⁸ B. J. Malina, *El mundo del NT*, 53 y 60.

⁴⁹ B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 37; U. Becker, *Ehebrechin*, 87, citado por R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, II, 229-230.

⁵⁰ J. D. M. Derrett, “Law in the New Testament”, 18-23. El segundo versículo, Ex 23,7 es el que cita Daniel en la historia de Susana (v.53), relato que tiene algunas similitudes con la PA.

⁵¹ James Sanders, “Nor Do I ...: A Canonical Reading of the Challenge to Jesus in John 8”, en Robert T. Fortna y Beverly Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in John and Paul* (Nashville: Abingdon, 1990) 337-347, citado por G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 636.

tradicionales y bastante populares, rayan en lo ridículo. Jerónimo⁵² fue el primero en decir que lo que Jesús escribía eran los pecados de los acusadores. Esta interpretación llegó a ser muy popular, aunque, para escribir los pecados de tanta gente, a Jesús no le habría alcanzado con todo el terreno del Templo. Otros salen con una interpretación psicologizante, un anacronismo típico de esta época, y sostienen que Jesús estaba desconcertado, y se puso a hacer garabatos en el suelo, dándose tiempo para pensar una respuesta⁵³. Aparte de ser anacrónica, esta última explicación no tiene en cuenta, además, que el gesto se repite en el v.8, después de la magistral respuesta de Jesús (v.7b).

De todos modos, no importa tanto el contenido de lo escrito como la acción de escribir. Si el contenido hubiera sido importante, el texto lo habría relatado⁵⁴.

Se trata probablemente de una acción simbólica. Tanto Ambrosio y Agustín, como varios exégetas modernos, afirman que el gesto de escribir en la tierra es una acción simbólica, al estilo de los profetas⁵⁵, y que es una alusión a Jeremías, cuando dice: “Esperanza de Israel, Yahvé: todos los que te abandonan serán avergonzados, y los que se apartan de ti, en la tierra serán escritos” (Jer 17,13). Tierra (heb. *'eres*) significa también *sheol*, el lugar de los muertos. Mientras que la salvación se simboliza con los nombres escritos en el cielo, aquí estaríamos ante el símbolo opuesto, los nombres de los que se apartan de Dios serán escritos en el *sheol*.

Los escribas y fariseos no aceptan el rechazo a su desafío, tal vez tampoco entienden la primera acción simbólica de Jesús, e insisten en su pregunta (v.7a).

Jesús se yergue (*anékupsen*), pero no se pone de pie⁵⁶, sino que sigue sentado, en posición de maestro. Lanza, a su vez, un contra-desafío a sus interlocutores: “El sin pecado de vosotros, sea el primero en arrojar una piedra sobre ella” (v.7b). Un contra-desafío es la mejor respuesta posible a un desafío.

Además, esta frase de Jesús nivela los pecados. No hay pecados grandes y chicos; todos son pecados. Jesús está poniendo a los acusadores al mismo nivel de la mujer. A sus ojos, no son más respetables que ella.

Seguidamente, vuelve a inclinarse y a ejecutar la acción simbólica de escribir hacia el suelo (v.8), no discute, ni siquiera los mira. Ha lanzado su contra-desafío y ahora ellos son los que tienen que responder. Jesús sigue comportándose como un maestro, y el maestro ha hablado; no hay más nada que decir.

Los v.7b-9 marcan una inversión de situaciones. El desafiado se convierte en desafiador; los acusadores pasan a ser acusados; la acusada se queda sin acusadores, y más tarde es liberada. Los roles se invierten.

Los escribas y fariseos se van retirando uno por uno. Si bien cuando entran en escena y cuando hablan, lo hacen como grupo, al salir lo hacen individualmente.

⁵² Jerónimo, *Contra Pelagium* 2.17.

⁵³ B. D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, 36, entre otros.

⁵⁴ R. M. Brown, *John*, 1. 337; J. I. H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”, 421, n.21.

⁵⁵ X. Léon-Dufour, *Evangelio de Juan*, vol. II, 249; entre los exégetas modernos, opinan lo mismo J. Blank, R. Eisler, J. Jeremias; R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, vol. II, 229-231; J. I. H. McDonald, “The So-Called *Pericope de Adultera*”, 421

⁵⁶ Algunos comentaristas y unas pocas traducciones entienden la acción de erguirse como “ponerse de pie”. Aparte del esfuerzo gimnástico que implicaría que Jesús se sentara, se inclinara y se pusiera de pie al menos dos veces en el curso de la escena, no se tiene en cuenta que Jesús estaba enseñando en la posición usual de los maestros, sentado. Cambiar de posición significaría abandonar su papel de maestro, un dato esencial del relato.

Uno por uno se alejan avergonzados, empezando por los más viejos. Éstos se retiran primero no porque sean los que, a causa de sus años, han pecado más⁵⁷, sino porque los años les han dado más experiencia y más sabiduría. Entienden enseguida que han perdido la contienda, que han perdido honor ante ese maestro a quien procuraban entrapar (v.9a).

4.3. Epílogo

Jesús “fue dejado solo”. Sale triunfante en la contienda, gana honor a los ojos de sus adversarios y a los ojos de los que, según el v.2, venían a escuchar sus enseñanzas. En realidad Jesús no fue dejado enteramente solo, el pueblo que venía a él todos los días sigue ahí, como el público indispensable en toda contienda de desafío y respuesta, como testigos mudos del honor ganado por Jesús, como un coro silencioso de tragedia griega. “En medio” de ellos es que la mujer permanece. Pero ya no es un coro hostil, como el de sus acusadores (v.9b).

La descripción de la escena anticipa la conclusión teológica de la historia. La retirada de los acusadores sugiere que no va a haber condena y que la mujer va a poder irse, tal como se fueron ellos⁵⁸.

El pueblo no habla en ningún momento, pero, tal como fue testigo de la contienda, ahora es testigo del diálogo que se entabla entre Jesús y la mujer. Los acusadores se han ido, no la han condenado, han resultado ser tan pecadores como ella. La deshonra de sus acusadores tiene como consecuencia que la mujer se vea menos deshonrada. El maestro se dirige ahora a ella y le hace preguntas. Ya no es más un objeto, sino un sujeto. No sólo por la absolucón final, sino por el mismo diálogo que entabla con ella, Jesús la está convirtiendo en sujeto. Además le está dando honor. En esa cultura mediterránea, Jesús, un superior por ser varón, y más superior aun por ser maestro, honra a la mujer al dialogar con ella.

Al final, no le dice explícitamente que la perdona, sino que tampoco la condena. Él vino para salvar, no para condenar. No sólo le da a la mujer una segunda oportunidad, también la hace responsable de su propio futuro. Ella ya no es más un objeto, llevada y traída por otros, sino un sujeto libre y responsable ante Dios.

5. Una mirada desde el margen

Lo que más asombra en esta historia es el tratamiento igualitario que Jesús da a los varones “honorables” y a la mujer “deshonrada”. Para Jesús, la mujer y sus acusadores son iguales. La igualdad es el foco del relato⁵⁹. Por eso, tal vez, la *PA* ha sido vista con tanta suspicacia, como una historia que subvierte el orden social.

En la sociedad mediterránea del siglo I, nada se decía en cuestiones de adulterio, sobre el varón casado que tenía relaciones con una mujer soltera y libre. Podemos suponer que, como de costumbre, la doble moral era la regla. En definitiva, todo se reducía a dos cuestiones básicas: una cuestión económica, el derecho a heredar las pro-

⁵⁷ Esto es lo que interpreta la inmensa mayoría de los exégetas consultados. Los ancianos podrían ser también una referencia a la historia de Susana.

⁵⁸ G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 633.

⁵⁹ *Ibid.*, 636-637.

piudades, y una cuestión de honor familiar. Si la mujer cometía adulterio, aparte de quedar deshonrada, ponía en entredicho el honor de la familia. Además podía llegar a tener hijos de otros hombres, lo cual daba lugar a una serie de problemas. Si el adulterio no se descubría, esos hijos “ilegítimos” podían llegar a heredar las propiedades junto con los hijos del esposo. Si se descubría, ni siquiera tendrían derecho a ser considerados como parte de la familia, cuyo honor de todas formas se vería cuestionado. Por añadidura, la esposa era considerada una de las propiedades del marido, por lo que el honor del esposo quedaba mancillado por el pecado cometido por su “propiedad”. En cambio, si el esposo cometía adulterio con una mujer soltera, la familia que quedaría deshonrada sería la de ella, además de que los hijos que ella tuviera serían públicamente ilegítimos y no tendrían derecho a la herencia de la familia del padre.

La doble moral llegaba al punto de que la masculinidad de los varones era cuestionada si mantenían su propia pureza sexual y no desafiaban a otros varones a través de sus mujeres. Pero, por otro lado, era responsabilidad de los varones el defender la pureza de las mujeres a su cargo, ya fueran esposas, hermanas o hijas, puesto que el deshonor de ellas implicaba el suyo propio⁶⁰.

Calvino – quien por cierto no era un campesino mediterráneo del siglo primero, sino un intelectual francés del siglo XVI – en su comentario al evangelio de Juan, no vacila en afirmar que el adulterio debe ser castigado con la muerte. Pero, por supuesto, sólo se refiere al adulterio cometido por una mujer casada (no por un hombre casado), ya que enfatiza la amenaza de que la propiedad podría ser heredada por un hijo ilegítimo y termina diciendo: “el mal principal es que la mujer deshonra al marido”⁶¹. En ningún momento menciona el adulterio cometido por un varón casado, como si no se tratara también de adulterio.

Agustín de Hipona criticaba duramente a los “varones de poca fe” que habían omitido la *PA* de los códices, porque temían que sus mujeres encontraran en esta perícopa una justificación para pecar impunemente, sin darse cuenta de que la frase final, “Desde ahora no peques más”, indicaba precisamente lo contrario⁶².

La historia de la adúltera perdonada es en el fondo un testimonio en contra de un orden social dominado por los varones. Este hecho debe haber suscitado temores sobre qué pasaría si la sexualidad de las mujeres dejara de estar bajo el control de los varones. Aunque no fueran reconocidos, esos temores dominaron el proceso de canonización del texto y la historia de su interpretación. Como resultado, el proceso de canonización mantuvo a este texto al margen de la tradición, y la comunidad interpretativa lo sigue manteniendo, lo más posible, al margen de la reflexión teológica y ética. “Dentro de la historia, los escribas y fariseos intentaron marginar a la mujer. La iglesia primitiva y la comunidad de interpretación intentaron entonces marginar no sólo a la mujer, sino también a su historia.”⁶³

⁶⁰ B. J. Malina, *El mundo del NT*, 68-69; B. J. Malina, J. H. Neyrey, “Honor and Shame in Luke-Acts”, 42.

⁶¹ John Calvin, *The Gospel According to St. John*, (compilado por D. W. Torrance y T. F. Torrance, trad. por H. L. Parker) (Grand Rapids: Eerdmans, 1959) 209, citado por G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 634-635. Como protestante, cada vez me siento más avergonzada de que Calvino sea considerado uno de los pilares del protestantismo.

⁶² Agustín, *De coniugiis adulterinis* II,6.

⁶³ G. R. O’Day, “A Study in Misreading”, 640. Es asombroso comprobar cuán cierta es esa marginación. Buscando material para este artículo en los índices del *New Testament Abstracts*, encontré que había muchos años en los que no se escribió ni un solo artículo sobre la *PA*.

6. Relectura hermenéutica

En muchas sociedades aún hoy los papeles de género siguen poco más o menos como en las sociedades mediterráneas del primer siglo y la doble moral es la regla. De ningún modo se justifica esa posición, ni apelando a cuestiones religiosas ni apelando a cuestiones culturales. Las diferencias de género no tienen una base natural, ni biológica. Tampoco son algo instituido por Dios, sino por las élites dominantes. El concepto de género es una construcción social. Como tal, puede variar según las variaciones de la sociedad misma. Y por ser una construcción, y no algo natural, nada impide que pueda ser deconstruido y vuelto a construir sobre bases más justas e igualitarias.

En cuanto al adulterio, es igualmente malo ya sea que lo cometa la mujer o el varón, porque es una traición a la pareja y al pacto de exclusividad que hicieron ambos en el momento de constituirse el matrimonio. Y eso vale para los dos miembros de la pareja, no sólo para la mujer.

Por último, no olvidemos que nuestro modelo es Jesús, no las construcciones sociales, ni mucho menos las ideologías de las élites dominantes.

Jesús nunca trató a las mujeres como objetos, contrariamente a los varones de su tiempo y cultura ...y de tantos otros tiempos y culturas. Él trataba a varones y mujeres como iguales, como hemos visto en la *PA*. Jesús consideraba a las mujeres como sujetos, dignas y plenamente personas. Y plenamente responsables también. La responsabilidad de los varones y mujeres cristianas ante Dios no reconoce diferencias de género. Todos y todas somos igualmente responsables ante Dios.

Cristina Conti
Camacú 252
1406 Buenos Aires
Argentina
scroatto@coopdelviso.com.ar

VIOLENCIA HISTÓRICA CONTRA MARÍA DE MAGDALA

Resumen

En el artículo se mira la figura de María la Magdalena, a partir del proceso de desidentificación a que fue sometida por la tradición eclesial occidental (distinta a la oriental), simbólica, iconográfica y teológica. Se recogen elementos y datos de la investigación sobre esta figura en el Nuevo Testamento y en la tradición apócrifa, en un esfuerzo de devolver a esta figura, seguidora de Jesús de Nazaret, algunos elementos de su verdadera identidad.

Abstract

In this article we look at the figure of Mary Magdalene, starting from the process of disfiguration to which she was subjected by the western, symbolic, iconographic and theological church tradition (as distinct from the eastern tradition). Elements and research data are gathered concerning this person in the New Testament and in the apocryphal tradition, in an attempt to give back to this figure, a follower of Jesus of Nazareth, some aspects of her true identity.

La violencia simbólica, definida por Pierre Bourdieu como la instauración de una mentira en el lugar de la verdad, es una de las mayores violencias que se pueden ejercer contra grupos o individualidades, porque implica un trabajo permanente inscrito en el cuerpo de los sectores sociales contra los que se ejerce. La figura de María o Miriam de Magdala, ha sido sometida en la tradición cristiana a una de esas violencias simbólicas que ha irrespetado profundamente la verdad de su ser, de tal manera que podemos afirmar que en algunos sectores eclesiales a la mujer de cuya existencia conocemos por la tradición evangélica y que ha sido llamada *María Magdalena*, se le ha robado su identidad.

A través de este robo de identidad, a través de esta violencia ejercida sobre esta mujer, llamada comúnmente *la Magdalena*, se ha ejercido igualmente la dominación sobre las mujeres que, a lo largo de generaciones, han visto en ella, la imagen del *pecado sexual* que no se debe cometer... “La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando no dispone... para imaginar la relación que tiene con él, *de otro instrumento de conocimiento* que aquel que comparte con

el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación *parezca natural...*"¹.

Hace ya algunos años sin embargo la investigación sociológica y bíblica, y la tradición femenina han mostrado su empeño en recuperar esta identidad robada y han arrojado luces sobre el verdadero carácter de esta apóstol/discípula de Jesús de Nazaret, pilar fundamental de la primitiva iglesia cristiana. Podemos decir que hoy está más clara su verdadera existencia y su auténtico ser.

Permanece intacta sin embargo la tarea de divulgar y popularizar esta identidad, porque el mayor efecto nocivo de la *violencia simbólica* es su eficacia a la hora de difundir en los conscientes y en los inconscientes, en las tradiciones y los saberes, la mentira o deformación de lo real, que se impone como verdad. Esta lucha es un reto al cual hay que enfrentarse con valentía y decisión.

Precisamente en esta línea quiero esbozar algunos planteamientos en el presente artículo. No se trata de una investigación original, sino de una articulación y divulgación de algunas, valientes y detalladas, investigaciones ya desarrolladas sobre el tema. Apoyándome en ellas, sintetizo y ordeno la historia de esta *violencia simbólica* contra esta mujer, que aún se mantiene en la mayor parte de los sectores eclesiales.

1. La confusión / La falsa identidad

Es claro que los textos evangélicos nos dan muy pocos datos sobre la vida de *Miriam de Magdala*, por ello *su biografía* se ha llenado con un trabajo de la imaginación que tiene como punto de partida un malentendido *instaurado como verdad*, a lo largo de los primeros siglos del cristianismo. Malentendido que sin embargo, tiene unas raíces histórico/eclesiales muy precisas.

En los primeros años del cristianismo, estuvo claro que Miriam de Magdala era una mujer importante y significativa entre el grupo comunitario (hombres y mujeres...) que seguían a Jesús de Nazaret. Se le reconocía su liderazgo, como lo muestran los relatos evangélicos de la pasión/resurrección. Su memoria es *fijada* como la de aquella mujer que encabeza el grupo de compañeras del Maestro que se ocupan de su cuerpo muerto y por supuesto como la *primera testigo* de la resurrección. El relato de Juan no deja duda alguna sobre ello.

Muy tempranamente se inicia en la Iglesia una discusión que pretende profundizar en la identidad de María Magdalena. Es importante señalar que existiendo en los relatos evangélicos varias figuras de las cuales no tenemos apenas datos, la discusión y *necesidad de claridad* se centra en la de esta mujer... Por qué? Esta inquietud nos habla fundamentalmente de dos cosas: En primer lugar de la importancia indiscutible que ella tuvo, durante los primeros siglos, en el movimiento de Jesús. En segundo lugar de una discusión más amplia sobre el papel y el liderazgo de las mujeres en la Iglesia.

Los datos que aparentemente generaron la confusión fueron: el hecho de llamársela con el apelativo de *Magdalena (de Magdala...)* y el hecho de que alguno de los relatos evangélicos afirme que de ella Jesús *expulsó siete demonios*. Se inicia en-

¹ Pierre Bordieu, *La dominación masculina*, Editorial Anagrama, Barcelona 2000.

tonces la discusión que pretende identificar o diferenciar a María de Magdala, con María de Betania (hermana de Marta y Lázaro) y a ambas con la pecadora que unge los pies de Jesús en la casa de Simón el fariseo, según el texto de Lucas.

La controversia dura varios siglos y produce duros enfrentamientos. Jerónimo o Agustín de Hipona, por ejemplo, diferencian entre ellas, o tienden a identificar a la pecadora/convertida con María de Betania, distinta a María de Magdala. El debate se cierra aparentemente en la Iglesia de Occidente a partir de siglo VI, cuando Gregorio Magno en su Sermón del 14 de Septiembre del año 591 identifica a estas *dos Marías*, con la pecadora que unge lo pies de Jesús.²

A partir de aquí, la verdadera dimensión y el verdadero papel de esta mujer en la Iglesia naciente se fue desdibujando cada vez más. Los sermones de un lado y la expresión artística de otro, popularizaron la imagen de una prostituta arrepentida que lloró mucho y que siguió a Jesús. *Magdalena*, oriunda de Magdala, pasó a ser sinónimo universal de mujer que llora arrepentida *¡llora como una magdalena*.

Resulta impactante revisar el arte y la literatura de occidente: la figura de María de Magdala ha obsesionado a pintores y poetas, especialmente. Claro está, siempre alimentada esta obsesión por la palabra insistente de los predicadores. La figura de *Magdalena* ha sido pintada cientos de veces en la tradición europea... cualquiera de los museos de Alemania, Suiza, España, Francia, Italia... da testimonio de ello. Esa mujer de cabellos largos, senos semidescubiertos, que llora por sus pecados, a los pies de Jesús... quedó grabada en el inconsciente de esta tradición, como la auténtica representación de esta discípula.

Igualmente pasa en la tradición escrita. El teatro, la poesía, la homilética... dan cuenta de una imagen que se repite: la pecadora arrepentida, la amante avergonzada, la mujer que se desgarró en su pecado y es rescatada por Jesús. Es imposible registrar todo lo que sobre esta *supuesta* María de Magdala se ha dicho, quizás vale la pena destacar el sermón anónimo francés del siglo XVII, recuperado, difundido y traducido por Rilke en 1911: *El amor de Magdalena*. Se trata de un texto bellísimo, en el que se enfatiza más que en otros, el amor apasionado de esta mujer por su maestro (amante para muchos/as). Miremos en detalle como la construcción del personaje se realiza completamente al margen de la cita evangélica y más al servicio de la tesis que se quiere mantener: "El amor une, el pecado distancia, pero el amor penitente participa de ambos. Magdalena corre a Jesús, eso es amor; Magdalena no osa acercarse a Jesús, eso es pecado. Entra intrépida, eso es amor; se acerca temerosa y confusa eso es pecado. Perfuma los pies de Jesús, eso es amor; los riega con sus lágrimas eso es pecado. Es ávida e insaciable, eso es amor; no osa pedir nada eso es pecado..."³

Ocurre algo parecido en esa otra obra de la tradición castellana, extensa en tres volúmenes, de Malón de Chaide, en la que la insistencia mayor está centrada en la penitencia y en la que el planteamiento se dirige más a mostrar el camino *místico*

² Este proceso se puede seguir con absoluta rigurosidad en dos textos escritos desde ópticas diferentes, pero con igual seriedad: Carmen Bernabé Ubieta, *María Magdalena – Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Institución San Jerónimo, Editorial Verbo Divino, Estella 1994; Susan Haskins, *María Magdalena – Mito y metáfora*, Editorial Herder, Barcelona 1993.

³ Anónimo: *El amor de Magdalena*, Editorial Herder, Barcelona 1996.

de María Magdalena, camino de conversión casi totalmente supuesto por el autor y enraizado sí en la tradición, pero no en el testimonio de los relatos evangélicos.⁴

Igualmente algunas mujeres que obviamente insisten en otros aspectos de esta discípula, permanecen presas de la confusión entre la pecadora que lo unge, María de Betania y de Magdala. Es el caso de Isabel de Villena, en su relectura de una de las cenas de Betania: “En cualquier lugar del mundo donde se predique este evangelio, se dirá lo que ésta ha hecho en memoria suya... Quién pensáis, discípulos que es ésta de quien habéis murmurado: Una caña agitada por el viento?... os digo que es tan firme y constante que nunca olvidará: Pues en aquella noche tan tenebrosa de mi pasión la luz de su amor fiel no se apagará; y todos vosotros huyendo por temor a la muerte, ella constante y firme... Y por su larga y virtuosa perseverancia de amor, merecerá que yo, después de mi resurrección, me comunique a ella, antes que a vosotros, y por ella tendréis noticia de mí; por consiguiente amadla y reverenciadla y no murmuréis de ella, pues soy su abogado y defensor...”⁵

María de Magdala se convierte entonces universalmente, en una prostituta arrepentida que *enamórase* de Jesús, le sigue, renunciando a su vida anterior de pecado o *entrega a los hombres en la prostitución*. Todo el aspecto *inocultable* de su personalidad: líder del cristianismo primitivo y apoyo incondicional del Maestro de Nazaret, pasan a un segundo plano o se ocultan para la masa de los creyentes.

Y esta *ocultación* se sostiene en la Iglesia de occidente, durante 14 largos siglos. La Iglesia de Oriente, siempre mantuvo una identidad diferente para ambas mujeres: la pecadora que unge los pies del Maestro y la discípula a quien Jesús resucitado se muestra. El Concilio Vaticano II da unos primeros pasos en la perspectiva de desligar estas dos imágenes. La fiesta patronal de María Magdalena se *independiza* y se cambian las lecturas fijadas para ella... sigue ocurriendo no obstante, algo curioso: La gran mayoría de los predicadores, aunque acaban de leer un texto evangélico en el que se muestra a Miriam de Magdala como primera testigo de la resurrección, predicán a continuación la historia de *la prostituta arrepentida*. Se nota que esta es una imagen que atrae más a los hombres que la de una líder eclesial influente.

2. Los datos del relato evangélico

Es cierto, que en este caso, como en casi todos, los textos canónicos no nos arrojan luces como para construir una *biografía indiscutible* de esta mujer de la cual nos ocupamos. Hay sin embargo algunas características que la definen y que no deben ser malinterpretadas.

De ella se dice: que era una mujer importante e independiente de Magdala. Cómo se sabe esto? Porque su apelativo o distintivo, no se fija a partir de un hombre (padre, marido, hijo o hermano...), sino de su ciudad de origen. Se le enumera entre el grupo de mujeres que caminaban con Jesús y lo apoyaban... es decir tenía posibilidad de *itinerancia* e independencia económica, posibilidad no muy corrien-

⁴ Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena*, primera edición: 1588, Barcelona, Espasa Calpe, Clásicos Castellanos, Madrid, 1959.

⁵ Isabel de Villena, “Cómo el Señor vino a Betania y le le ofecieron un convite”, en *Escritoras clari-sas españolas*, Antología, B.A.C., Madrid, 1992.

te entre las mujeres de su época y totalmente negada - por supuesto - para una prostituta de Palestina. Jesús expulsó de ella *siete demonios*. Lideró el grupo de mujeres que ungieron a Jesús y velaron su muerte. Igualmente el resucitado se le reveló en primer lugar y la envió a anunciar a los apóstoles este hecho.

Estos pocos datos ¿de qué nos hablan? Lo primero que podemos establecer es el lugar de origen de esta mujer. Su pueblo: Magdala, es una población situada en el norte de Galilea: “Migdal Nunaia, significa en hebreo Torre de pescadores. En griego se llamó Magdala (magdala). Sus ruinas se hallan actualmente a unos siete kilómetros al norte de Tiberíades, en la orilla occidental del lago de Gennezaret o Mar de Galilea. Diez kilómetros más al norte están las excavaciones de Cafarnaún... Jesús habitó en Cafarnaún, la consideró su ciudad y la hizo centro de su irradiación apostólica que llegaba muy fácilmente a Magdala... En tiempos de Jesús la ciudad estaba amurallada, tenía castillo, sinagoga, estadio, hipódromo y una flota de cerca de 200 botes pesqueros. La ciudad tenía además un notable comercio textil y de tintorería. Durante su máxima expansión llegó a contar unos 3.500 habitantes. Su clase dirigente era bastante rica y estaba muy helenizada... había en ella, un revuelto clima político. Si Galilea era nacionalista, Magdala fue el centro de la rebelión celota contra los romanos...”⁶

En los evangelios aparece claramente que María Magdalena era del norte de Palestina, de la región de Galilea, desde dónde siguió y acompañó a Jesús. Podemos pensar entonces que el ambiente someramente descrito fue el suyo. En un núcleo urbano *independiente*, se formó esta mujer independiente también. Sólo si pensamos en una mujer influyente y de significativa importancia, podemos estar de acuerdo en que su apelativo toponímico bastaba para identificarla: “Si María Magdalena hubiese vivido en el seno de una familia judía, lo normal es que se la hubiera designado por la adición del nombre de un pariente varón (María la de Santiago, María la de José...). Por el contrario se la conoce por su origen, Magdala... El nombre indica que había abandonado su pueblo, pues difícilmente los habitantes de Magdala la hubieran llamado Magdalena... Es decir se trata de una mujer que participa de la vida itinerante del grupo de Jesús y que no estaba, en aquel momento, vinculada a un marido.”⁷

Otro dato que no ofrece discusión, es la afirmación de que de ella expulsó Jesús *siete demonios*, lo que -según los relatos- está en la raíz de su seguimiento al Maestro de Galilea. En términos generales la posesión demoníaca en los evangelios, no se identifica en forma simple con el pecado. La identificación más clara es con la enfermedad. En este sentido la cuestión se presenta con una cierta ambivalencia porque en algunas ocasiones la cultura popular judía de ese tiempo, establece una relación más o menos directa entre enfermedad o *posesión demoníaca* y pecado del enfermo y/o de sus padres. Jesús sin embargo siempre rechaza esta identificación mecánica.

No hay ninguna evidencia que permita relacionar esos *siete demonios* con la actividad de la prostitución. Más bien, la mayoría de los estudiosos piensan que María de Magdala tenía una grave enfermedad de carácter síquico... los *endemoniados/as* que encontramos en las páginas del Evangelio, en general padecen angustia y

⁶ Manuel Alcalá, *Los evangelios de Tomás el Mellizo y María Magdalena*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1999.

⁷ Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 1987.

tormentos. Hay quien interpreta sin embargo la posesión como el agenciar una ideología contraria a Dios que supone ante todo una gran alienación: “La interpretación del espíritu inmundo como factor alienante que se identifica con una ideología contraria a Dios puede ser verificada en los pasajes de los evangelios sinópticos... Parece que estar endemoniado añade a estar poseído por un espíritu inmundo un rasgo de exaltación o violencia externa que hace al individuo ser conocido como fanático y extremista...”⁸ El número siete, tan preciso en este como en otros casos, nos remite a la totalidad, a la completud.⁹

Esta interpretación arroja dos luces: De un lado, confirma el hecho de que hemos de pensar en Miriam de Magdala como en una mujer muy conocida, quizás una líder... Magdala fue siempre cuna de rebeliones judías. Por otro lado nos afirma que la curación realizada en ella por Jesús de Nazaret, fue *total*, es decir que *la Magdalena...* fue una *mujer nueva*, porque la sanación realizada en ella fue total: abarcó siete demonios, es decir la totalidad de sus demonios.

Finalmente hay otros datos objetivos e indiscutibles que nos dan los relatos sobre este personaje: Hacía parte del grupo de mujeres que seguían y apoyaban a Jesús. Lo acompañó en su martirio y muerte, acompañó su cuerpo en el sepulcro y fue la primera testigo de su resurrección.

Esta *información* no permite mucha discusión. Los relatos canónicos, sin excepción, son claros: Miriam de Magdala y las mujeres, buscan la sepultura, embalsaman el cuerpo de Jesús, van en la madrugada para ungirlo... Son testigos primeras de la resurrección y particularmente María Magdalena se encuentra cara a cara con el resucitado y recibe de él la misión de anunciarlo a los compañeros. Si tomamos en serio la teología paulina en el sentido de que la Iglesia se asienta en la autoridad de los/las testigos/as de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, tenemos que asumir con responsabilidad el papel *central* que tiene esta mujer como uno de esos pilares... papel que definitivamente la Iglesia institucional no le ha reconocido y que la tradición sí ha recogido, pero desvirtuándolo más de una vez.

3. Un intento de explicación

El avance de la investigación sociológica alrededor del mundo del Nuevo Testamento, hoy nos permite acercarnos con mayores herramientas a todo el universo cultural, eclesial y social en medio del cual nacen los escritos que lo configuran. Esto además de que se han descubierto y dado a conocer muchos textos *apócrifos* que igualmente arrojan luces sobre los procesos y tensiones en medio de las cuales se establecieron los cauces de la tradición teológica y dogmática.

“La misión de María Magdalena como testigo y mensajera de la verdadera fe era única en el contexto de lo que hoy podría parecer un período igualmente único de la floreciente comunidad cristiana. Aparece como la primera y desde luego, la más importante de las mujeres discípulas en torno a Cristo; pero en la generación posterior a la resurrección, resulta sorprendente descubrir la magnitud de la impor-

⁸ Juan Mateos y Fernando Camacho, *Evangelio, fuguras y símbolos*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1989.

⁹ Juan Mateos y Fernando Camacho, *Evangelio, fuguras y símbolos*.

tancia de algunos de los papeles que desempeñaron las mujeres...¹⁰ Y sin embargo hay testimonios claros a lo largo de toda la historia eclesial de que esta misión de las mujeres y de Miriam de Magdala en particular, generó siempre incomodidad y polémica.

Retomemos las palabras de Rafael Aguirre en su estudio sobre el movimiento de Jesús, porque son muy iluminadoras de un proceso innegable: “Hay ciertas fluctuaciones en los nombres de las mujeres en las diversas listas de los evangelios, pero siempre se menciona a María Magdalena. Ella es testigo de la muerte de Jesús y de su sepultura, la que descubre la tumba vacía y recibe el anuncio pascual, la que primero proclama la buena nueva de la resurrección y la que primero se encuentra con el Señor resucitado. *Sin duda, esta mujer, María Magdalena, tuvo en los orígenes del cristianismo una importancia tan grande como la de Pedro, si no mayor.* Es significativo y elocuente que los textos canónicos -la literatura oficial- hable mucho de Pedro y muy poco de María Magdalena, mientras que la literatura cristiana marginal -apócrifos- mantiene muy vivo el recuerdo de esta mujer...

“Ahora bien, muy pronto comienza un proceso de relegación del papel decisivo de las mujeres en el origen, para favorecer el protagonismo de los apóstoles varones y, especialmente él de Pedro. La institucionalización eclesiástica fue de la mano de un androcentrismo creciente...”¹¹

Pero este proceso se ignora sistemáticamente en el pensar cristiano. Uno de los últimos testimonios de ello, lo encontramos en la obra del profesor alemán: Gerd Lüdemann, *La resurrección de Jesús*¹², en la que sin ninguna *prueba*, ni sustentación seria, se afirma la *historicidad* de la aparición del resucitado a Cefas (Pedro) y se niega esa misma historicidad para la aparición a María Magdalena. Esta obra no será la última en la que se infravalore este liderazgo.

Los primeros testimonios son por el contrario muy antiguos. Hay algunos evangelios y textos *apócrifos*, que recogen muy bien las polémicas comunitarias intraeclesiales en medio de las cuales se formó y desarrolló el cristianismo. Los textos gnósticos dan cuenta de una forma especial del enfrentamiento entre hombres y mujeres por el liderazgo eclesial. Retomemos alguna cita larga que nos permite iluminar mejor esta realidad:

“Pistis Sophia aporta pocas novedades sobre la importancia de la mujer en el conjunto de la literatura gnóstica. Subraya más, si cabe, este dato, reflejando las tensiones existentes en la primitiva Iglesia, pero sobre todo es testigo de *la fuerte oposición de Pedro al excesivo intervencionismo de la mujer.* A este propósito encontraremos en nuestro escrito frases muy significativas. Abramos las citas con una queja de Pedro:

Oh, Señor mío, baste ya de que pregunten las mujeres, preguntemos también nosotros (Lib. IV, cap. 146).

La primera intervención de Pedro muestra ya no sólo su malestar por el papel de las mujeres, sino una fuerte oposición a María Magdalena:

Oh mi Señor, no permitas que esta mujer ocupe nuestro lugar y no nos dejes hablar a cada uno de nosotros, porque habla muchas veces (Libro I, capítulo 36)

¹⁰ Susan Haskins, *María Magdalena – Mito y metáfora.*

¹¹ Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana.*

¹² Gerd Lüdemann y Alf Ozen, *La resurrección de Jesús – Historia, experiencia, teología.* Editorial Trotta, Madrid 2001 (edición alemana, 1995).

María Magdalena es consciente de ser rechazada por Pedro y lo manifiesta abiertamente:

Oh Señor! Mi mente es siempre conoedora para poder adelantarme todas la veces. Expresé la solución de las palabras que ella pronunció, pero *temo a Pedro* porque me rechaza y odia a nuestro sexo (Libro II, cap. 72).¹³

Esta tensión entre tradiciones femeninas y masculinas, no permanece fuera del canon. Al leer el evangelio de Juan, en contraste con los sinópticos, podemos darnos cuenta del peso de la tradición de las mujeres que el texto tiene, la eclesiología definida en el cuarto evangelio es indiscutiblemente una eclesiología de mayor igualdad y que confiere a la mujer un papel más significativo.

Pero quizás toda esta realidad se recoge muy especialmente en la existencia del Evangelio de María Magdalena, que es un testimonio claro de una comunidad que le siguió y reconoció como su líder. Este texto muchos siglos perdido, recuperado sólo parcialmente en fragmentos, y del que no se han realizado traducciones y ediciones hasta las últimas décadas, se constituye en una clara constancia del camino de dolor de las mujeres en medio de estas tensiones eclesiales:

“...Pedro añadió:
 ¿Es posible que el enseñador haya conversado
 de ese modo con una mujer,
 acerca de secretos
 que nosotros ignoramos?
 ¿Habremos de cambiar nuestras costumbres
 y escuchar todos a esa mujer?
 ¿De veras la ha escogido y preferido
 a nosotros?
 María entonces, se echó a llorar.
 Dijo a Pedro:
 Pedro, hermano mío, qué tienes en la cabeza?
 ¿Crees que yo sola me lo he imaginado,
 me he inventado esa visión,
 o que estoy mintiendo acerca de nuestro Enseñador?
 Leví tomó la palabra:
 Pedro, tú siempre has sido un impulsivo;
 veo ahora que te ensañas contra la mujer,
 como lo hacen nuestros adversarios.
 Sin embargo si el Enseñador la ha hecho digna,
 ¿Quién eres tú para rechazarla?
 No cabe duda de que el Enseñador la conoce muy bien...
 La amó más que a nosotros.
 Arrepintámonos, pues,
 Y seamos el Hombre en su totalidad*;
 dejémosla arraigar en nosotros
 y crecer como lo pidió.
 Salgamos a anunciar el Evangelio
 Sin tratar de establecer otras reglas y leyes,

¹³ Francisco de Lucas, “La tradición petrina en la Pistis Sophia”, en Rafael Aguirre, Monasterios y otros, *Pedro en la iglesia primitiva*, Institución San Jerónimo, Editorial Verbo Divino, Estella 1991.

* Manuel Alcalá, traduce < *revestirnos del hombre perfecto...*

excepto aquella de la que él fue testigo.
 En cuanto Leví pronunció estas palabras,
 se pusieron en camino para anunciar
 el Evangelio.¹⁴

En este pasaje del *Evangelio de María*, podemos encontrar una riqueza inmensa de contenidos y sentidos a la hora de potenciar una praxis eclesial arraigada en la igualdad de género. En oposición a Pedro, Leví propone asumir el *ser humano*, en su integridad < hembra/varón... Plantea que Jesús fue testigo de esa integridad y que no hay que *añadir reglas* y/o separaciones que él no contempla ni enseña. La discusión da cuenta de un ambiente en el que este debate está abierto y *El Evangelio de María*, asume una propuesta de igualdad radical de género.

Es claro que varios de los apócrifos del Nuevo Testamento, muestran más explícitamente las tensiones del cristianismo primitivo... tensiones que igualmente se recogen en varios textos del Nuevo Testamento. Estas confrontaciones relacionadas con el papel de las mujeres en la comunidad eclesial, pueden explicar parcialmente *el robo de identidad* que se realizó en Miriam de Magdala. Hay que tener en cuenta que en medio de una tradición cultural y eclesial que considera *contaminante del mal*, tanto a la mujer como a la sexualidad, un pasado de prostituta indiscutiblemente **relega**.

Si la líder que encabeza la lucha por un papel importante para la mujer en el nuevo movimiento... si la fuerza de su memoria y de su imagen, son neutralizadas... es más fácil *silenciar* a las mujeres y robarles un protagonismo que por años y décadas han tenido, protagonismo que molesta e incomoda. Esta *tensión eclesial* siempre regresa... y siempre hay juegos de doble intencionalidad en el manejo de la imagen de las mujeres líderes.

Al **finalizar** este artículo, me parece necesario señalar porque es importante restaurar la verdad sobre la imagen de Miriam de Magdala. No se trata de ninguna manera de asumir la imposibilidad de que una mujer líder creyente haya sido en su pasado *prostituta o trabajadora sexual*, como se diría hoy. Este intento no hace parte de reforzar la condena moral o exclusión sobre las mujeres que asumen este oficio. Al fin de cuentas ejercer la prostitución no es un problema de *buena o mala voluntad*... Tampoco es algo que pase por el juicio del pecado o no pecado... La prostitución es una realidad, un hecho, *un producto*, una responsabilidad... social.

Afirmar que María Magdalena no fue una prostituta arrepentida no es *descontaminarla* de su ser de mujer y/o de su sexualidad... se trata por el contrario de desenmascarar una mentira y de mostrar el contexto en el que se produce y el por qué de ella.

La *restauración de las imágenes femeninas*, hace parte de un trabajo de reconstrucción de *nuestras genealogías y modelos*, que tenemos que realizar las mujeres, para que nuestra inscripción social y eclesial, se haga más amplia y abierta, más *legítima*.

¹⁴ Jean Yves Leloup, *El evangelio de María*, Herder, Barcelona 1999 (de esta edición tomo la cita). El libro presenta, el original en copto, la traducción en francés y en español, igualmente un comentario detenido. Otra versión/edición del mismo texto: Manuel Alcalá, *Los evangelios de Tomás el Mellizo y María Magdalena*.

La verdadera dimensión de esta y otras mujeres en la historia del cristianismo, no llegaremos tal vez, a descubrirla... pero es indiscutible que hay que avanzar por este camino, porque el robo simbólico y real ha sido grande y los cristianos y cristianas de hoy, tenemos esa deuda con nuestra propia historia y con nuestro pasado.

Carmiña Navia Velasco

Apartado Aéreo 25152

Cali

Colombia

cnaviav@emcali.net.co

PODER Y VIOLENCIA A PARTIR DE LA ÓPTICA DE LA MUJER

Resumen

A partir de la teoría de Foucault se propone discutir las dinámicas de las relaciones de poder y violencia contra las mujeres. Con esa propuesta metodológica es posible analizar algunos ejemplos de historias de mujeres en la Biblia y su ejercicio de liderazgo.

Abstract

Starting from the theory of Foucault the proposal is to discuss the dynamics of the relationship between power and violence against women. With this methodological proposal it is possible to analyze some examples of the history of women in the Bible and their exercise of leadership.

El presente artículo tiene como objetivo tematizar la cuestión del poder y de la violencia a partir de la óptica de la mujer, al inicio de este siglo. Por lo tanto, el texto sigue un esquema de cuatro puntos, a saber, *¿por qué discutir sobre el poder?*, *¿qué se busca con esta discusión?*, *la metodología foucaultiana*, y, al fin, *¿por qué es interesante la propuesta de Michel Foucault para esta discusión de hoy?*

El primer punto demuestra cómo y por qué las mujeres participan hoy intensamente de la discusión sobre el poder. ¿Qué lugar ocupa la mujer, al inicio de este siglo, en la sociedad, para cuestionar el concepto de poder? El segundo punto (¿qué se busca con esta discusión?) tiene como objetivo demostrar que hay o que hubo una construcción discursiva que desfavoreció a las mujeres a lo largo de la historia cristiana occidental. Por ejemplo, los personajes bíblicos de Lidia, Priscila y Miriam fueron líderes comunitarios, pero los relatos bíblicos nos ofrecen pocas informaciones sobre estas mujeres. Por eso, al discutir el poder, las mujeres buscamos la inclusión.

El tercer punto, *la metodología foucaultiana*, propone un nuevo concepto de poder, basado en las relaciones humanas. El carácter dinámico del concepto de poder desarrollado por Michel Foucault trae una nueva contribución para la discusión sobre este asunto, incluyendo el saber, el cuerpo, el micro y macro poder y la violencia. Al final, el cuarto punto, *¿por qué la propuesta de Michel Foucault es interesante para esta discusión de hoy?*, relaciona el concepto de poder foucaultiano con la discusión propuesta por las mujeres, hoy, con el fin de revisar el saber en la dinámica de las relaciones del poder, específicamente en contextos de violencia.

¿Por qué discutir el poder?

La discusión sobre el poder parece ser más larga que nunca. En todas las partes, las personas cuestionan, preguntan y proponen nuevas alternativas para este tema. Las mujeres traen una contribución específica, pues, además de cuestionar las relaciones actuales, cuestionan también la forma como se ejerce el poder, o sea, cuestionan la formación de su concepto y la autoridad de quien lo construye. Esta postura es el resultado de las conquistas políticas y sociales de las mujeres en los últimos siglos.

Las conquistas políticas de las mujeres, se suman al derecho al voto, al estudio, a la independencia financiera y a la autonomía frente a la autoridad masculina/paterna. Hoy las mujeres representan el 44,4%¹ de la población económicamente activa. El 26%² de las familias se sostienen solamente por mujeres. El 40%³ de los carros vendidos contemporáneamente son adquiridos por mujeres. Ellas también frecuentan más la universidad, buscando calificación profesional: el público femenino representa el 55,6%⁴ de los universitarios. En la política, además de la conquista del derecho al voto, adquieren el derecho a las candidaturas. A cada partido político brasileño, se le recomienda una plantilla con cerca del 30% de candidatas. Así, las mujeres participan cada vez más de las actividades políticas, sea como electoras, o como candidatas y líderes (senadoras, prefectas, jueces, etc). A pesar de tantas transformaciones, la mujer todavía enfrenta preconceptos sociales y culturales.

El preconcepto social y cultural se manifiesta, por ejemplo, en el salario diferente. Aunque posean el mismo grado de instrucción las mujeres, los hombres reciben, por lo general, un salario 50%⁵ superior. Muchas empresas dejan de contratar a mujeres casadas entre los 25 y 35 años, por considerar que se trata de un grupo de riesgo, en el cual la mujer desea tener hijos⁶. El cuerpo de las mujeres cada vez es más explotado como objeto sexual para vender carros, bebidas, turismo, etc. El preconcepto cultural también se revela en la violencia contra la mujer. Aún con todas las conquistas arriba citadas, la violencia contra la mujer a nivel psicológico, económico, físico y sexual sucede sin discriminación de clase social y grado de instrucción. Por otro lado, en este campo, se ha construido una red de apoyo cada vez mayor para las mujeres en situación de riesgo, a través de delegaciones de mujeres, casas de protección y asistencia jurídica. De acuerdo con la investigación hecha por la Casa de Asistencia Viva María, de Porto Alegre, el 68% de las mujeres que recibieron protección a través de la casa no volvieron a sus relaciones violentas.⁷ Con la discusión sobre la problemática de la violencia, las mujeres están aprendiendo, a través del estudio/cualificación, a cuidar de otras mujeres en situación de riesgo. Pero la discusión sobre el poder no se restringe al ámbito público, se refiere también al ámbito de la vida privada.

¹ Deise de OLIVEIRA, *Cresce a força feminina*, p.1. [Ver los demás datos bibliográficos al final del ensayo]

² Andrei NETTO, *Mulheres assumem comando da família*, p.40.

³ Sérgio R. LUZ, *Detalhes femininos*, p.32.

⁴ Sílvia ROGAR, *Ponto para ela*, p.105.

⁵ Deise de OLIVEIRA, *Cresce a força feminina*, p.1.

⁶ Sílvia ROGAR, *Ponto para elas*, p.105.

⁷ MENEGUEL, S. N., CAMARGO, M. e FASOLO, L. R. (org.). *Mulheres cuidando de mulheres: Um estudo de moradoras da casa de apoio Viva Maria*, p.11.

Debido a las conquistas de las mujeres en el ámbito público, la vida en su aspecto privado, es decir, en el hogar, también ha sufrido cambios en los últimos siglos. La instrucción y el poder adquisitivo sacaron a la mujer del lugar de completa sumisión en relación al hombre, también ha llevado a una nueva distribución de tareas domésticas. Ahora, las tareas y responsabilidades referentes a la casa, los niños, las compras, etc, son en muchos casos, compartidas. El diálogo sobre cada uno de estos puntos se vuelve un desafío, pues hay una cuestión de poder referente al género. Por ejemplo, todavía es la mujer, en la mayoría de las veces, la que se responsabiliza por llevar los niños al médico. Todavía es la mujer la que, al llegar a la casa, encuentra tiempo para recoger y organizar la casa, asumiendo una jornada doble de trabajo. Además, la mujer continúa teniendo que pagar el precio por su belleza y sensualidad.

De esta manera, las conquistas en el mundo público influyen también en el mundo privado, exigiendo una remodelación de los papeles masculinos y femeninos. Por otro lado, todavía existe cierta dificultad en la búsqueda de modelos, pues las transformaciones sociales y políticas referente al género son relativamente recientes. Así, muchas mujeres todavía no entran en la renegociación de tareas y responsabilidades y tampoco se colocan el cuestionamiento siguiente: ¿será propio del hombre realizar tareas domésticas? ¿Será propio de la mujer tener una profesión? El resultado de la búsqueda de nuevos modelos refleja, muchas veces, experiencias positivas y felices para las personas que están envueltas en ellas. Otras veces, las experiencias de vida privada terminan en conflicto e insatisfacción, pues, al ser desafiados/as por nuevos modelos culturales, muchas personas prefieren reforzar los modelos tradicionales.

Infelizmente, para mantener y reforzar los modelos tradicionales, la violencia se hace presente en muchas relaciones. Al sentirse amenazados en su papel de hombres, muchos hombres eligen la agresión física para mantener su identidad. Utilizan el alcohol u otras drogas como disculpa. Esto es lo que nos relata Pablo: "...Yo sentía celos de la otra y me venían estas cosas. Yo, drogándome, lo que me viene a mi cabeza es eso. Que me están traicionando, ¿lo entiende?"⁸. De acuerdo a su discurso, la violencia siempre está unida a las drogas. Las drogas crean el imaginario de la traición, lo cual genera celos y violencia. En otros términos, su violencia se dirige contra las mujeres que se envuelven con él afectivamente y que presentan un motivo de inseguridad para su masculinidad. Los motivos para desarrollar lo imaginario de la traición son diversos: la conversación de la compañera con alguien del trabajo, una llamada telefónica, un recado, una salida no muy clara. Esta actitud limita la libertad de la mujer que pasa al temor y a tener que vigilar todos sus actos con el fin de evitar cualquier conflicto.

Frente a las transformaciones en el ámbito público y privado, ¿qué desean las mujeres al discutir el poder?

Al proponer la discusión sobre el poder, las mujeres están buscando su lugar en la historia/pasado y en el presente. Así, como la participación en su construcción. Este deseo surge de la madurez profesional de la mujer en la esfera pública, y que

⁸ Karen BERGESCH, *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*, p.53.

tiene organizada la esfera privada/doméstica. A partir del último siglo, la mujer ha percibido que no basta ser una profesional competente, pues los modelos que debe seguir son eminentemente masculinos, y la forma cómo se construye estos modelos incluye la cuestión del poder y del saber. La discusión sobre el poder, a partir de la óptica de la mujer, presupone la inclusión de su perspectiva a partir del respeto por la diferencia. Es decir, las mujeres pretenden discutir la forma como se construyen los modelos de comportamiento, con el fin de rever su participación.

La religión es una de las principales esferas para la construcción de modelos de comportamiento. El saber sobre las mujeres, en la Biblia, por ejemplo, toma un lugar central. En el Nuevo Testamento, por ejemplo, Priscila se destaca como líder comunitaria junto con su marido Áquila y de su amigo Pablo (He 18,2-18). Desgraciadamente, sabemos poco sobre Priscila, sobre su personalidad, su predicación y su nivel de instrucción, etc. A pesar de todo, sabemos que ella existió y que se convirtió en una personalidad tan importante al punto de registrarse su nombre oficialmente. Otro ejemplo es Lidia (He 16,11-15.40). Ella formaba parte de una comunidad que se reunía a la rivera de un río en la ciudad de Filipos. Al oír el mensaje del Evangelio, se dejó bautizar e invitó a Pablo y Timoteo para comer en su casa. El texto bíblico narra que Lidia era comerciante de púrpura, por lo tanto, una mujer financieramente independiente y líder comunitaria, pues acogió a los discípulos cuando huyeron de la prisión. Tampoco sabemos mucho sobre Lidia, sobre su temperamento, la forma como ella lideraba al grupo, sobre su trabajo, etc. Pero, como, Priscila, fue una mujer que destacó en su época.

En el Antiguo Testamento, hay varias historias que incluyen a mujeres. Opto por hablar sobre Miriam (Ex 15,20-21; Nm 12,1-16), hermana de Moisés y conocida por su canto. El texto de Números, presenta a una Miriam diferente, no a aquella que se comportaba como una mujer tradicional, cantando la victoria de los guerreros, sino como aquella que también hablaba con Dios, aquella que desafió a Moisés, y que, por eso, se la castigó. El castigo aplicado a Miriam lo podemos interpretar como un acto de violencia contra la mujer, pues, el otro hermano de Moisés también participó del cuestionamiento al poder de Moisés y no se lo castigó. Así, la práctica de la violencia contra la mujer a través del castigo físico parece ser común, o sea, el cuerpo de la mujer se vuelve una inscripción de la historia de la violencia contra la mujer, ya que el hombre no es expuesto a tal agresión/inscripción. Parece que las dos imágenes de Miriam no encajan una en la otra. O ella es una mujer tradicional que canta con otras mujeres, o ella es una líder comunitaria. La tradición destaca a la primera.

Así, es posible percibir, por los ejemplos traídos aquí, que la construcción de la imagen de la mujer como líder comunitaria es mencionada bíblicamente, pero no recibe la misma importancia atribuida al liderazgo masculino. En otros términos, el liderazgo femenino siempre existió, en la historia escrita, no recibió mucha importancia. Este hecho dificulta, a las mujeres de nuestro siglo, la investigación sobre la contribución de aquellas mujeres en nuestra discusión sobre el poder. La construcción histórica de las imágenes de las mujeres siempre destacó el papel de sumisión de estas. Esa construcción aporta, a los hombres, una posición de liderazgo y de poder, vedada, para las mujeres, el acceso a esa misma posición. Por eso, al hablar sobre el poder, contemporáneamente, las mujeres hablan también sobre su construcción discursiva. ¿Cómo comprender el poder? Michel Foucault contribuyó de forma decisiva en esta discusión, relacionando el *poder* directamente con el *saber*.

El método foucaultiano

La discusión filosófica sobre el poder, hasta la época de Foucault, se realizaba en la polaridad entre “poder” y “no-poder”. Se entendía que este era el privilegio de un grupo minoritario, y que el otro grupo sufría las consecuencias del abuso del poder, es decir, la soberanía del Estado juzgaba al pueblo a través de las leyes. Se entendía al poder como una institución, como estructura o como una cierta fuerza que poseían algunas personas. A partir de Foucault, esa discusión se vuelve más compleja, pues su análisis ya no parte del binomio dominadores-dominados, sino de los lugares que construyen la dinámica del poder.

Foucault entiende el poder como una relación dinámica de estrategias siempre presentes. Su presencia proviene de todos los lugares, al contrario de lo que se entendía anteriormente: una unidad invisible. Los lugares son una multiplicidad de correlaciones de fuerza, del juego que, a través de luchas y enfrentamientos incesantes, transforman, refuerzan e invierten; corresponden a los apoyos que surgen a partir de la correlación de fuerzas. Foucault desarrolla cinco proposiciones para especificar las relaciones de poder:

1. El poder se ejerce siempre a partir de innumerables puntos y en medio a relaciones desiguales y movibles. No es algo que se adquiere o posee, por eso, no es posible guardarlo o dejarlo escapar.
2. Las relaciones del poder son immanentes, pues son el resultado inmediato del compartir, de las desigualdades y del desequilibrio que se producen en las mismas; poseen entonces, un papel directamente productor.
3. En el principio de las relaciones de poder, no hay una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados. Al contrario, “las correlaciones de fuerzas múltiples que se forman y actúan en los estamentos de producción, familias, grupos restringidos e instituciones, sirven de soporte a grandes efectos de selección que atraviesan el conjunto del cuerpo social”⁹.
4. Las relaciones de poder son siempre intencionales y objetivas. Eso no quiere decir que estén enfocadas a un sujeto o grupo, sino que, en ellas, los intereses se encuentran dirigidos por un dispositivo de conjunto. En este momento, no hay una formulación sistemática del proceso o de la perspectiva deseada. Ese es el carácter implícito de las grandes estrategias anónimas.
5. Toda la relación de poder trae consigo una relación de resistencia. Esta muestra el carácter relacional de las correlaciones de poder. Como no existe un lugar de poder, tampoco existe un lugar de resistencia, pero sí puntos de resistencia. Estos puntos cumplen el papel de interlocutores irreducibles, que son distribuidos de forma irregular.

De acuerdo con Foucault, esas cinco propuestas forman el modelo estratégico que se opone al modelo del derecho, basado en el sistema Soberano de la Ley que, por mucho tiempo, dirigió el pensamiento político. El filósofo propone, así, la sustitución del modelo de derecho por el modelo estratégico, justificándolo por el hecho de que las sociedades occidentales han rechazado a unos pocos a la guerra, que era su principal forma de expresión de correlación de fuerzas, desplazándose en dirección al poder político. Visto que las sociedades occidentales expresan su correlación de fuerzas a través del orden del poder político, ya no es más posible hacer

⁹ Michel FOUCAULT, *História da sexualidade*, vol. I, p.90.

un análisis de la realidad política a través de un método que estas sociedades, en su mayoría, ya no usan más. Solamente un nuevo método va a permitir conocer un nuevo sistema político.

Estas cinco proposiciones se explican tanto en el macro, cuanto en el micro-poder. Como el objetivo de este artículo es estudiar las relaciones de poder y violencia en lo cotidiano contemporáneo, enfocaremos apenas las relaciones transversales del micro-poder. A partir de las relaciones transversales del micro-poder es posible entender que la naturaleza del poder no es apenas una relación entre compañeros, individuos o grupos, sino que es una forma donde ciertas acciones modifican a otras acciones. Son acciones modificando a acciones, consecuentemente, personas. La violencia, en estas luchas transversales de micro-poder, de acuerdo con el filósofo, se comprende como un medio de ejercer el poder, no apenas sobre acciones, sí sobre el cuerpo de otra persona. “Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre objetos; ella fuerza, ella dobla, ella quiebra el círculo, ella destruye, o ella cierra la puerta para toda posibilidad”¹⁰. Según Foucault, aún cuando se ejerce la violencia, el poder permanece intrínseco a ella, pues la persona que sufre la violencia permanece siempre con una posibilidad de acción. La libertad de actuar dentro del enmarañado mundo de las relaciones de poder caracteriza la manera de relacionarse del poder, aunque haya violencia. De acuerdo con el filósofo, hay dos elementos que identifican una relación de violencia como relación de poder: primero, es que “el otro (aquel sobre el cual el poder se ejerce) es completamente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa”¹¹; segundo, es que, “frente a una relación de poder, una esfera entera de respuestas, relaciones, resultados, e invenciones posibles pueden surgir”¹². La dinámica del poder no se da cuando una de las partes no es libre, pues esta, entonces, sería una relación de dominación de una persona sobre otra. Según el filósofo, la relación de poder “no es en sí misma una renuncia de libertad (...); la relación de poder puede ser el resultado de un consentimiento previo o permanente, pero él no es por naturaleza la manifestación de un consenso”¹³.

Al estudiar las micro relaciones de poder, Foucault afirma que no hay relación en que el poder no esté presente, sea a nivel político/público, sea a nivel de las relaciones cotidianas domésticas, afectivas, de trabajo, etc. La dinámica de las relaciones en el micro-poder se concretiza en el cuerpo del individuo. El cuerpo pasa a ser, por lo tanto, el lugar de inscripción de la historia. De acuerdo con el filósofo, la violencia que participa de estas relaciones no anula completamente la dinámica de poder, sino pasa a caracterizarse prioritariamente por ser una relación de dominación en la cual una de las partes no es libre para actuar. A pesar del estudio sobre la violencia en el ser, el enfoque principal en la investigación foucaultiana, la contribución del filósofo permite comprender la dinámica entre poder y violencia en las relaciones cotidianas contemporáneas. Así, en una relación de violencia, la mujer no está destituida de poder, pero su libertad pasa a estar limitada debido a la relación de dominación que se establece. Cuestionar el poder a esta mujer significa hablar sobre libertad, dominio, violencia, cuerpo, etc. Es decir, poder y violencia son aspectos

¹⁰ Michel FOUCAULT, *The Subject and Power*, p.220.

¹¹ Id. *ibid.*

¹² Id. *ibid.*

¹³ Id. *ibid.*

concretos en lo cotidiano de las mujeres en general, y específicos, en lo cotidiano de aquellas que viven en relaciones abusivas.

¿Por qué el método foucaultiano auxilia en la discusión sobre el poder y la violencia en la óptica de la mujer de hoy?

El método de Michel Foucault es importante para comprender el poder, porque el filósofo redimensiona su concepto, equiparándolo al saber y colocándolo en la dinámica de las relaciones humanas. Es decir, no se ve el poder como un concepto estático, sino que lo considera dinámico, valorizando el proceso de su formación y no solo apenas el resultado.

Esta propuesta ayuda en la discusión sobre el poder a partir de la óptica de las mujeres, porque, primero, valoriza el saber y, segundo, permite abordar tanto la dimensión del macro cuanto del micro-poder. A las mujeres, hasta recientemente en nuestra historia, les fue negado el acceso al saber, y, consecuentemente, a los lugares de producción del saber, como las universidades o determinadas profesiones relacionadas con la ciencia. Durante el último siglo, las mujeres invirtieron este cuadro, pero percibieron que la discusión sobre el poder toma el lugar central, pues su participación activa en la política, en la enseñanza, en la economía, entre otros, toca directamente en la dinámica de las relaciones de los géneros tanto en el mundo público cuanto en el doméstico.

El primer punto del método foucaultiano, *el poder se ejerce siempre a partir de innumerables puntos y en medio a relaciones desiguales y movibles*, se puede comprender en el sentido de que todas las personas ejercen el poder de una forma u otra, también aquellas aparentemente destituidas de poder. Así, las mujeres también lo ejercen, no solo siendo víctimas pasivas de todo lo que les ocurre. El primer paso a ser dato consiste en asumir las capacidades de participación en las transformaciones en que están implicadas, sin lastimarse por lo que no poseen.

En cuanto al segundo punto, *las relaciones de poder son inmanentes, poseyendo un papel directamente productor*, se puede decir que, en la dinámica de las relaciones humanas, siempre hay un resultado, una solución. Es importante estar informado del proceso para comprender los resultados. Así, por ejemplo, el resultado inmediato de que las mujeres entrasen en la esfera pública y de su independencia financiera y la adquisición de un saber profesional.

Es común clasificar las relaciones entre personas, clases, etc, de forma binaria, o sea, entre dominadores y dominados. Pero, conforme al tercer punto de Foucault, *en el inicio de las relaciones de poder, no hay una oposición binaria y global entre los dominadores y los dominados*, en la dinámica de las relaciones, no siempre sucede una división tan clara. Toda persona, individualmente, actúa en diversos papeles sociales, como padre, madre, hijo, secretario, administradora, entre otros, que refuerzan o niegan disputas por el poder en diversos niveles (cultural, social, doméstico, público, etc).

A la luz del cuarto punto, *las relaciones de poder son siempre intencionales y objetivas, pero, esto no quiere decir que estén dirigidas a un sujeto o grupo, sino que, en ellas, los intereses se encuentran dirigidos por un dispositivo de conjunto*. Se puede decir que la lucha por el derecho de voto no estaba dirigida a una persona

o lugar, sino que tenía el objetivo de igualar los derechos políticos de las mujeres con los de los hombres. El movimiento por el sufragio, entonces, se encontraba unido por un dispositivo de conjunto, aunque hubiese diferencias entre las mujeres que integraban ese movimiento.

Segundo o quinto y último punto, *toda relación de poder trae consigo una relación de resistencia, como no existe un lugar de poder, tampoco no existe un lugar de resistencia, pero sí puntos de resistencia*. La resistencia hace parte de las relaciones de poder, a pesar de que su objetivo no siempre sea explícito; por eso, no siempre está relacionado con el tema en cuestión, sino que puede estar relacionado con la promoción o no de una determinada persona, por ejemplo.

A partir de los cinco puntos descritos por Foucault, es posible percibir que el sujeto participa de las relaciones de poder, a pesar de que no siempre ejerza un papel determinante, pues el poder está envuelto en una telaraña de intereses que se relacionan de forma dinámica. Tal comprensión ayuda en la discusión del poder bajo la óptica de la mujer, pues permite apreciar que todas las relaciones están injertas en una dinámica y que el sujeto está diluido en ellas. Significa que las mujeres, como sujetos, no están destituidas del poder, sino que participan en las relaciones de poder de acuerdo con la dinámica de los cinco puntos citados arriba. Así, es posible comprender por qué las mujeres de la Biblia, aquí citadas, ejercen un papel de liderazgo en sus comunidades, pero reciben poco protagonismo en los relatos bíblicos.

En relación a la violencia contra la mujer, el método foucaultiano permite apreciar que, muchas veces, en la disputa por el poder, la violencia se hace presente como un medio para lograr un fin. Pero, la violencia no está caracterizada como demostración del poder, pero sí de dominación. En una relación de dominación la libertad de una de las participantes es drásticamente reducida. Por lo tanto, al hablar sobre el poder y la violencia, la mujer propone la discusión de aspectos concretos de su cotidiano como el saber, derechos en el trabajo, relaciones afectivas, cuerpo, sexualidad, hogar, etc.

Bibliografía

- BERGESCH, Karen, *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. Dissertação de mestrado, 2001 (obra não publicada)
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir, nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1998. 17ª edição
- _____. *História da sexualidade I, A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 6ª edição
- _____. “The subject and power”, em DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, 2ª edição
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber, A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. 2ª edição
- _____. “Introdução, Por uma genealogia do poder”, em FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993. 11ª edição
- MENEGUEL, S. N., CAMARGO, M. e FASOLO, L. R. (organizadores). *Mulheres cuidando de mulheres: Um estudo de moradoras da casa de apoio Viva Maria*. Secretaria Municipal de Saúde, Porto Alegre, 1998 (pesquisa ainda não publicada)
- LUZ, Sérgio R. “Detalhes femininos”, em *Veja*, São Paulo, edição 1726, n.45, p.32, novembro 2001
- ROGAR, Sílvia. “Ponto para elas”, em *Veja*, São Paulo, edição 1727, n.46, p.105, novembro 2001
- NETTO, Andrei. “Mulheres assumem comando da família”, em *Zero Hora*, Porto Alegre, 5 abril 2001. Geral, p.40
- OLIVEIRA, Deise de. “Cresce a força feminina”, em *Zero Hora*, Porto Alegre, 29 julho 2001, Empregos e Oportunidades, p.1.

Karen Bergesch

Caixa postal 14

São Leopoldo/RS

93001-970

Brasil

karenbergesch@hotmail.com