

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 67

Megilot Enfoque feminista



QUITO, ECUADOR

2010/3



Contenido

PRESENTACION	
<i>Maricel Mena López</i>	5
MARICEL MENA LÓPEZ.	
<i>La Torá femenina: Introducción histórico-literaria</i>	7
KATIA REJANE SASSI.	
<i>Desenrollando los cinco Megillot festivos</i>	23
MARISTELA TEZZA / CECILIA TOSELI.	
<i>Rut: Una introducción</i>	37
OLGA LUCIA ÁLVAREZ BENJUMEA ARCWP.	
<i>El libro de Rut; bordado a mano</i>	48
LÍLIA DIAS MARIANNO.	
<i>Riendo para no llorar en el balcón de los "mal-amados".</i>	
<i>Una visión panorámica del libro del Cantar de los Cantares</i>	56
PINKY RIVA.	
<i>Meguilat Eijá. El libro de las Lamentaciones</i>	66
MERCEDES L. GARCÍA BACHMANN.	
<i>Las múltiples voces de Lamentaciones: hacerse profecía desde el dolor</i>	83
SANDRA NANCY MANSILLA.	
<i>Qohelet. Consejos para hacer del desierto un espacio habitable</i>	95
JUAN ESTEBAN LONDOÑO.	
<i>El desencanto como resistencia (Eclesiastés 1,2-11)</i>	101
SANDRO GALLAZZI.	
<i>Ester: la mujer que enfrentó al palacio</i>	111

Presentación

Lanzar la hipótesis sobre la posibilidad de una Torá femenina popular paralela a la Torá editada por Esdras en el período post-exílico, para muchos puede sonar demasiado pretencioso. Tal vez porque también para los autores de este número la tarea no fue nada fácil, e incluso es posible que no hayamos conseguido fundamentar esta hipótesis suficientemente. La osadía bíblica latinoamericana apenas nos permitió sospechar sobre las memorias femeninas presentes en este cuerpo literario. Quizá sólo se llegó hasta aquí por los consensos generalizados de años de investigación histórico-crítica que descartó cualquier posibilidad de existencia de textos bíblicos escritos por mujeres.

El androcentrismo normativo, responsable por la edición final de los textos otorgó a los varones una posición central en la visión de mundo, de la cultura y de la historia, incluso cuando su protagonismo sea cuestionado, como sucede en algunos de estos libros denominados Meguillot. Y aunque los textos sean lejanos en el tiempo y el en espacio, y las descripciones de las situaciones cotidianas sean experiencias de mujeres, de su corporeidad, parece que sólo un hombre, aunque de un pasado distante, como es el caso de Salomón, sea el más dotado sobre el mundo conocido, para describir el cuerpo y erotismo femenino como bien se ve en el Cantar de los Cantares. A fin de cuentas el recurso literario antiguo de la pseudo-epigraffa resuelve todo este problema.

Se asumió en esta RIBLA las expresiones Torá y Pentateuco por dos motivos fundamentales: primero, porque la etimología griega *pénte* "cinco" y *téukhos* "rollo, estuche", designa "cinco rollos", de la misma forma como son designados los cinco últimos libros de la Biblia Hebrea, los Meguillot o "rollos": Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Eclesiastés y Ester. Segundo, porque la palabra hebrea *torah*, nos remite, en primer lugar, a la enseñanza o instrucción ética transmitida de la madre a sus hijos y, por supuesto, esta génesis se perdió en el tiempo hasta convertirse en leyes o instrucciones propias de los sacerdotes. Recuperar el legado femenino en la religión de Israel también está a la base de estas reflexiones. Con esto queremos descartar la idea generalizada de que la mujer israelita aportó poco en la historia, y menos en la religión.

Los artículos condensados en este número de la Revista RIBLA recogen estas reflexiones desde diferentes perspectivas: Los dos primeros artículos, de carácter general, abordan la temática desde una perspectiva literaria y desde la historia de la transmisión.

El primer artículo, de *Maricel Mena López*, estudia los cinco Megillot, como una propuesta teológica de resistencia popular femenina a la religión normativa sacerdotal. Allí, el protagonismo de las mujeres es evidente y su práctica religiosa responde a la teología sacerdotal predominante de la época del post-exilio o Segundo Templo. En el segundo artículo, *Katia Rejane Sassi* propone desenrollar los Megillot en las principales fiestas judaicas y en la liturgia cristiana, transitando por los caminos no-oficiales, a la vez que pone ante nuestros ojos la posibilidad de un Pentateuco Femenino, mediante el cual las mujeres resisten desde la cotidianidad al sistema explotador; ellas actúan para salvar y liberar desde las márgenes de la oficialidad.

Los artículos siguientes abordan de manera panorámica y hermenéutica cada uno de los cinco libros. *Maristela Tezza* y *Cecilia Toseli* estudian en la novela de Rut la propuesta teológica de dos mujeres en pleno post-exilio; analizan las leyes de matrimonio, como el levirato, presentes en los papiros de Elephantina, con la finalidad de demostrar la relación entre tierra y discurso étnico-religioso entrelazados con rituales eróticos de fecundidad. La aproximación hermenéutica al libro de Rut es realizada por *Olga Lucia Álvarez* quien, a partir

de la metáfora del bordado a mano, reconoce en esta historia la realidad de los campesinos, indígenas y afros, quienes han sido desplazados de sus tierras.

Lília Dias Marianno, estudia el Cantar de los Cantares como una parodia sarcástica sobre el amor. Después de una presentación literaria de la obra, expone la Idea de participación de la mujer en la fiesta de la Pascua como liberta, dueña de su cuerpo y que invita a reconocimiento de la dimensión erótica de la fiesta.

Pinky Riva realiza una aproximación histórico-crítica al libro de Lamentaciones, recordándonos que el lamento es una forma de hacer memoria y es un mecanismo de resistencia al imperio. *Mercedes L. García Bachmann*, por su parte, introduce su estudio a este mismo libro cuestionando lo difícil que es tomar partido positiva o negativamente ante la pregunta de si los cinco libros denominados Megillot pueden ser pensados como una especie de pentateuco femenino paralelo a Torá. Explora, a partir de otros estudios, la posibilidad de una voz profética femenina compañera de Jeremías.

Sandra Nancy Mansilla propone una interpretación feminista del lugar asignado a Qohelet en el canon hebreo, reivindica la fiesta del Sukot o de las tiendas, como prácticas populares de reivindicación de la vida en medio de incertidumbres. *Juan Esteban Londoño* discierne la temática del desencanto como resistencia y afirmación del cuerpo y de la vida, a partir de su estudio a Qohelet en diálogo con las expresiones de desencantamiento de los jóvenes de hoy.

Sandro Gallazzi entiende el libro de Ester como una parábola sobre la historia y su sentido, iluminada a partir de la memoria de la Pascua. Ester es una relectura del Éxodo, una relectura del quehacer de Dios en medio del pueblo, es una historia de liberación, y la fiesta de las Suertes es la celebración de la alegría y júbilo ante Dios.

Finalmente, queremos dedicar estas reflexiones a nuestro gran maestro *Milton Schwantes*, quien no sólo motivó el seguimiento de esta hipótesis, sino que nos dejó como legado la RIBLA 52 sobre Escritos, y su presentación de los Megillot en el canon hebreo ciertamente iluminó este número. Los invitamos a dejarse sorprender por lo inusual de esta aproximación. No sabemos si esta investigación inédita e insólita pueda abrir la puerta a nuevas perspectivas de investigación sobre la mujer en el período del post-exilio.

Bogotá, 30 de abril de 2013

Maricel Mena López
maricelmena@usantotomas.edu.co

La Torá femenina

Introducción histórico-literaria

Resumen

Este artículo, a partir del estudio de los cinco rollos conocidos como Megillot, responde a la hipótesis de la posibilidad de una profecía femenina popular paralela a la Torá oficial editada en el Post-exilio. Partiendo del entendimiento original del vocablo 'Torá' como enseñanza o instrucción transmitida de la madre a los hijos, la autora defiende su hipótesis a partir de un análisis contextual, narrativo y argumentativo.

Abstract

This article based on the study of the five scrolls known as Megillot, responds to the hypothesis of the possibility of a popular female prophecy parallel to the official Torah published in the Post-exile period. Based on the original understanding of the word Torah as teaching or instruction transmitted from the mother to the children, the author defends his hypothesis from a contextual analysis, narrative and argumentative.

Palabras clave: Torá, femenina, post-exilio, Megillot, religión, popular.

1. Introducción

Este número de RIBLA pretende dar respuesta a la pregunta *¿Los cinco libros bíblicos conocidos como Megillot¹ pueden ser considerados como una Torá femenina popular paralela a la Torá² oficial editada en el período bíblico del post-exilio?* De entrada cabe aclarar que el concepto de Torá no se limita a los cinco libros del Pentateuco³; la palabra hebrea *torah*⁴ asumimos nos remite, en primer lugar, al lenguaje coloquial del Antiguo Testamento donde originalmente designaba la enseñanza o instrucción de la madre: "escucha, hijo mío, la exhortación de tu padre, no rechaces la *torah* de tu madre" (Prov 1,8 Cf. 6,20; 31,26)⁵, para introducir a sus hijos en los caminos de la vida y advertirlos ante los peligros de la muerte⁶; en segundo lugar, este concepto se extiende a las orientaciones, instrucciones, normas, promesas, desafíos, tornándose en un término técnico para la instrucción de sacerdotes y laicos (Jer 18,18; Ez 7,26), así como a las palabras de los maestros de la sabiduría (Prov 7,2; 13,14) o a la profecía (Is 8,16-20; 30,9)⁷. En el período que nos ocupa, el post-exilio, la Torá

¹ Rut, Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester, son los cinco rollos designados como Megillot, que se leen en la sinagoga en las fiestas más importantes del pueblo judío.

² La palabra hebrea 'Torá' es central para la fe del Antiguo Testamento, cuyo concepto fue traducido por 'ley' por la tradición cristiana.

³ Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio.

⁴ El sustantivo *torah* "ley, instrucción" proviene de la raíz *yrah* "enseñar". Cf. E. Jenni, Claus Westermann, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, vol.2, Ediciones Cristiandad: Madrid, 1985, p. 1292.

⁵ E. Jenni, Claus Westermann, *Diccionario Teológico*, p. 1296.

⁶ Frank Crüsermann, *A Torá, Teología e historia social da lei do Antigo Testamento*, Editora Vozes: Petrópolis, 2002, p. 12.

⁷ Frank Crüsermann, *A Torá*, p. 12.

designa la ley de Esdras⁸ (Neh 8,1). Ante esta variedad de concepciones y aplicaciones, y siguiendo la argumentación de Crüsermann, “aquí la Torá abarca tanto narraciones (esp Dt 1,5) cuanto leyes (esp. Sal 78,1.5.10)”⁹.

En este sentido, las narrativas que estudiaremos bien pueden ser consideradas como Torá, por lo que en ellas están contempladas una serie de enseñanzas o instrucciones legadas de la tradición religiosa popular del ámbito de la casa, que fueron asimiladas por la tradición sacerdotal al punto de ser leídas en las principales fiestas judías, a saber: el libro de Rut en Pentecostés; Cantar de los Cantares en la Pascua; Cohelet en la fiestas de las Tiendas; Lamentaciones en la fiesta Memorial de la Destrucción de Jerusalén y, finalmente, el libro de Ester en la fiesta del Purim¹⁰. Se leen estos textos en la sinagoga durante la fiesta como símbolo de adoración a Dios; por consiguiente, si se aceptan estas enseñanzas en la vida, se está contribuyendo a la formación espiritual de la comunidad.

Pese a la densa producción literaria originaria de este período¹¹, se prestará atención solamente a dos tipos de producción: la redacción definitiva de la Torá, iniciada por los sacerdotes judíos de Babilonia y culminada por el sacerdote Esdras en Jerusalén, convirtiéndose en la fuente oficial del judaísmo normativo¹², y al conjunto de estos cinco rollos denominados Megillot, que constituyen una literatura de resistencia religiosa popular. La religión popular es un legado religioso propio de la geografía israelita, en donde la divinidad atiende a las inquietudes e incertidumbre de la vida, de la supervivencia: “los adoradores imploran a los dioses por la vida, la salud, la propiedad y progenitura, ofreciendo lo que tenían y esperando por lo mejor”¹³. Estas religiones no están sometidas a ningún libro ni a ninguna jerarquía, sino que, contrario a esto, es la propia comunidad la que realizaba las tareas relativas al templo. “La única cosa que inconformaba era que estos cultos familiares eran locales y no estaban conectados con Jerusalén, y más todavía, que la madre y/o esposa era la cabeza”¹⁴. En el mundo rural, las prácticas de la religión popular no se podían calificar como no-yavista; se trataba de un acercamiento alternativo a la divinidad, pues desde tiempo inmemorial se ofrecían libaciones y ofrendas como forma de reconocimiento de todos los favores recibidos¹⁵.

De la primera, nos interesa acercarnos al contexto de la historia jurídica veterotestamentaria, especialmente al concepto de Torá o instrucción en el lenguaje sacerdotal de Esdras (Neh 8,1). Para percibir el tránsito religioso liderado por estos sacerdotes, donde lo popular y femenino se convierte en oficial, normativo y excluyente del liderazgo femenino en los cultos. De la segunda, desde la exégesis bíblica feminista y de género¹⁶ se estu-

⁸ Para algunos autores, el libro de la Ley de Moisés leído por Esdras en Neh 8 comprende la totalidad del Pentateuco, no obstante, en este texto argumentaré, siguiendo el aporte de Johann Meier, que hay diferencia entre el Pentateuco como un todo y la Torá.

⁹ Frank Crüsermann, *A Torá*, p. 12.

¹⁰ Vea el artículo de Katia Regiane Sassi sobre las fiestas judías en este número de RIBLA. Cf. Etienne Dahler. *Festas e símbolos*, Editora Santuário: São Paulo, 1999.

¹¹ Este período es rico por su producción, destacándose la obra cronista, los libros de Esdras y Nehemías, los adentros a los libros proféticos, las novelas populares de Jonás, Job, Ester, los Megillot, entre otros. No obstante, el Pentateuco se destaca debido a su importancia en las tradiciones judaica y cristiana.

¹² A pesar del fuerte contenido sacerdotal, el Pentateuco bebe también de las fuentes Yavista, Elohista y Deuteronomista. Dicha hipótesis documentaria, aunque discutida, es la teoría más sólida que se tiene sobre la elaboración del Pentateuco.

¹³ William G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Eerdmans: Michigan, 2008, p. 122.

¹⁴ William G. Dever, *Did God Have a Wife?* p.122.

¹⁵ Las religiones populares en el Antiguo Israel y la Biblia como “minority report”, 2012, internet <http://alauniversitat.blogspot.com/2012/12/las-religiones-populares-en-el-antiguo.html> acceso 14-03-2013.

¹⁶ Sandro Gallazi, en reiteradas ocasiones desde los 80s, ha propuesto la lectura de estos cinco rollos de los Megillot como una Torá femenina, aunque sin suficiente elaboración escrita. A nivel de exégesis feminista internacional merece destaque los diver-

diarán los cinco Megillot, como una propuesta teológica de resistencia religiosa femenina a la religión normativa sacerdotal, donde el protagonismo de las mujeres es evidente, y donde la teología popular se presenta como contestataria a la teología sacerdotal predominante de la época del post-exilio o Segundo Templo¹⁷.

2. Los Megillot y su posición en el Canon de la *Tanaj*

El período Persa, también conocido como el post-exilio, es un tiempo importante para la reconfiguración de Israel, debido a su amplia y variada producción literaria en el campo bíblico, hasta el punto de ir fijando el Canon o la *Tanaj*¹⁸. Y uno de los cuerpos literarios que más tardó en su aceptación fue el grupo de los *Ketubim*, Escritos o Hagiógrafos.

Los Salmos, los Proverbios y Job constituyen la principal literatura poética de la *Tanah*. El segundo grupo dentro de los *Ketubim* son los *Megillot* o rollos, compuestos por el libro de Rut, el Cantar de los Cantares, el Eclesiastés o Cohelet, Lamentaciones y Ester.

El libro de Rut, relata la historia de una mujer moabita que se casa con un israelita, convirtiéndose así en la antecesora del rey David; este libro es tradicionalmente adjudicado al profeta Samuel. El Cantar de los Cantares, atribuido al rey Salomón, originariamente contiene una colección de poemas de alabanza al amor humano, no obstante, cuanto es introducido en el canon de la *Tanaj* ya se conocen lecturas alegóricas que lo identifican como amor entre Dios e Israel¹⁹. El Cohélet, con un realismo sombrío, tiene la intención de refutar la idea de que las reglas morales conllevan a la vida en plenitud; este rollo también fue atribuido a Salomón y describe como no todos los caminos convencionales hacia la vida en plenitud, placer y poder, conllevan a la felicidad. El libro de las Lamentaciones, atribuido a Jeremías, contempla una serie de acrósticos que describen el cautiverio de Jerusalén, el llanto de súplica y clamor por la misericordia divina. Por su parte, el libro de Ester se destaca por no mencionar el nombre de Dios y por explicar el origen de la institucionalización de la fiesta del *Purim* o de las suertes. Estos libros tienen en común su tono secular y su cuestionamiento crítico, por lo que su entrada en el canon generó serios problemas en cuanto a su carácter de revelación²⁰.

En el último bloque de los *Ketubim* se encuentran los libros de Daniel, Esdras, Nehemías y los dos libros de Crónicas. Su importancia radica en su énfasis en la historia de Judá, por lo que no son problemáticos. La inclusión del libro de Daniel en el Canon se adoptó en la asamblea de rabinos de Jamnia, alrededor del año 90 o 100 d.C., junto con el libro de Daniel, como afirma Joroslav Pelikan

Parece ser que la categoría de Cantar de los Cantares y de Cohélet (Eclesiastés) siguió planteando dudas, pero en Jamnia ambos verían su inclusión definitiva en el canon. Oficialmente el canon judío de la Biblia llegaría así a incluir las tres divisiones, *Torá, Nebi'im y Ketubin'*. Aun-

sos comentarios dedicados a cada libro, editados por Althalya Brener, allí el aporte va más allá del rescate de los valores de mujeres fuertes como Rut y Ester, quienes actúan a favor de la continuidad del judaísmo normativo, abordando temas claves como la descendencia, la tierra, el amor a Dios, la resistencia... Desde la hermenéutica de la sospecha, estos compendios feministas deconstuyen los estereotipos básicos de la sumisa, la seductora que engaña hombres preeminentes, colocando a éstos como ingenuos y subordinados a los deseos femeninos.

¹⁷Juan Manuel Martín-Moreno, La etapa persa, Disponible en: <http://estudiobiblicoafe.blogspot.com/2009/06/la-etapa-persa.html> Acceso en 4 de junio de 2012

¹⁸La *Tanaj* es el conjunto de los 24 libros de la Biblia Hebrea, y se divide en tres partes: la *Torá* o "instrucción", los *Nebi'im* o "profetas" y los *Ketubim* o "Escritos". La lista oficial de los libros que conforman el Antiguo Testamento se dio en el siglo II, por un grupo de rabinos que después de la destrucción de Jerusalén del año 70 d.C., conformaron la escuela de Jamnia. A estos libros se les conoce como protocanónicos y forman el Canon Palestinese o la *Tanaj*.

¹⁹Joroslav Pelikan, *Historia de la Biblia*, Editorial Kairós, Barcelona, 2008, p. 66.

²⁰Joroslav Pelikan, *Historia de la Biblia*, p. 66.

que la Torá haya ocupado un lugar especial por excelencia al tratarse de un “canon dentro del canon”²¹.

Los hallazgos del Mar muerto ayudaron a aclarar el origen del Canon, allí se sugiere que tanto los *Nebi'im* como los *Ketubim*, en su mayor parte, se pueden datar antes del siglo IV a.C., aunque algunos libros y secciones de este último fueron objeto de debate hasta Jamnia²².

En cuanto a su posición en el canon hebreo, llama la atención que estos Megillot hagan parte de un solo bloque, a diferencia del canon cristiano que opta por separarlos. Se encuentran en el centro de los *Ketubim*, y esto no parece para nada carente de intencionalidad. Parece que fue la liturgia sinagoga la que dio origen a la separación de estos cinco rollos de los demás libros y, consecuentemente, su publicación por separado²³. Otto Eissfeldt²⁴ argumenta que la agrupación de estos cinco rollos, leídos en las principales fiestas litúrgicas judías, se reglamenta desde el siglo VI d.C., mientras que el orden y la secuencia correspondiente al año eclesiástico judío se torna costumbre desde el siglo XII. Esta datación tardía en nada afecta nuestra argumentación, teniendo en cuenta que en la ley de Esdras ya está contemplado un calendario litúrgico para las fiestas, aunque no especifique en este la lectura de los rollos en cuestión, tienen el trasfondo de la religiosidad popular israelita.

La Torá, ciertamente, sirvió de modelo para esta subdivisión, de la Torá leída en la perspectiva de los pobres de Yahvé, los *Anawim*, el pequeño resto²⁵. Los Salmos son como que una meditación de la Ley en perspectiva mesiánica, pues en estos salmos los pobres encuentran expectativas de esperanza.

El libro de Job presenta una cierta continuidad temática con los salmos de lamentación, al introducir los lamentos de un hombre que sufre y que aunque es fiel seguidor de la ley al presentarse como un hombre justo, vive la carencia y la experiencia del dolor de los pobres. Estos dos libros, Salmos y Job, como obertura de los Escritos, se convierten en programáticos de los libros subsiguientes, en el sentido de continuidad temática, no tanto en el tono de súplica y dolor, sino en las salidas, en las esperanzas en proyectos liderados por mujeres²⁶. Cabe aquí la pregunta por el liderazgo femenino en los tiempos del post-exilio. En primer lugar, hay que rescatar la memoria de los cultos populares realizados en la ciudad de Jerusalén; el exilio posibilitó que las mujeres retomaran la memoria de estas prácticas como bien se percibe en Jer 44,16s. En segundo lugar, parece ser que el encuentro con mujeres extranjeras de la diáspora posibilitó una cierta emancipación de las mujeres y, finalmente, cabe la sospecha de que en momentos de mayor rigidez y normatividad de la religión, emergen con mayor ahínco los movimientos de resistencia popular, donde las mujeres asumen roles protagónicos.

El libro de Rut y el de Cantar de los Cantares nos ofrecen “salidas y soluciones para la vida en pleno post-exilio”²⁷. Según Milton Schwantes estos libros tienen relación con el concepto de sabiduría en el libro de Proverbios.

²¹ Joroslav Pelikan, *Historia de la Biblia*, p. 66.

²² Joroslav Pelikan, *Historia de la Biblia*, pp. 60-67.

²³ José Vélchez, *Rut y Ester*, Estella, Verbo Divino, 1998, p. 26.

²⁴ Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament: unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments*, Mohr, 1934, p. 706.

²⁵ Cf. Is 10, 20-22a; So 3, 12.13b

²⁶ Milton Schwantes, *Presentación de los Escritos*, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 52, 2005/3, p. 6.

²⁷ Milton Schwantes, *Presentación de los Escritos*, p. 6.



Es, pues, intencional, en nuestra comprensión, que Rut y el Cantar, den seguimiento a los Proverbios. Difícilmente se podrá afirmar que tal seguimiento sea un mero accidente. –El libro de Rut realza el alcance de las luchas de las mujeres. Es verdad, primero su empeño es a favor de la vida del día-a-día. Es también efectivización de la *torah*; su alcance es, pues, mayor. Al realizar lo necesario para la vida, Rut y Noemí realizan la ‘ley’ de los pobres. Lo mismo hay que decir para el cap. 4, un capítulo sin conexión muy profunda con los otros tres capítulos del libro. Pero, nuevamente, su destaque, es el cumplimiento de la *torah*, en el caso de la ‘ley’ del levirato. – Pienso que hasta sea posible correlacionar Rut y el Cantar, considerando el encuentro de Rut y Boaz en la era, en la noche de la fiesta de la cosecha. ‘Amado’ y ‘amada’ del Cántico, parecen ser, antes que nada, considerando la secuencia canónica de los libros, los propios Rut y Boaz²⁸.

Estos dos libros son proyectos esperanzadores. Rut ofrece salidas efectivas a los problemas de hambre que padecen las viudas extranjeras en el suelo israelita; el Cantar pone la esperanza en el amor, en el encuentro erótico de dos amantes que rompen las fronteras del exclusivismo judaico. En este sentido son dos proyectos complementarios.

El Cohélet y Lamentaciones retoman los anhelos de superación delante de la tragedia humana. Los dolores y sufrimientos son matizados por la esperanza en el futuro, en el libro de Cohélet, mientras que la esperanza, en Lamentaciones, al ser un texto situado en el exilio, parece desvanecerse. No obstante, hay resistencia, el lamento es un grito de dolor ante la pérdida que, ciertamente, será atendido; el murmullo y el llanto casi siempre desestabilizan y a partir de ellos se producen cambios. El lamento de las mujeres plañideras también tiene por objetivo el restablecimiento del caos. El libro de Ester se relaciona con el de Daniel en el sentido en que vuelven a ofrecernos esperanza, dan soluciones concretas a los problemas de la vida. Ester nos presenta la experiencia de un grupo de judíos en la diáspora; hasta allá llega la acción de Yahvé, rompe las fronteras del exclusivismo y legalismo²⁹. El pueblo se salva de ser extinguido gracias a la acción de esta mujer; el pueblo se levanta ante el opresor y la victoria posibilita el retorno del exilio.

3. Antecedentes históricos – el exilio

Recordemos que como antecedentes del post-exilio, tenemos el exilio del que no se sabe con exactitud cuál fue el número de exiliados a Babilonia, en 2Re 14,14 se afirma que fueron 10000 exiliados hacia el 597 a.C., mientras que en Jer 5,28 se habla solamente de 3023. Las posiciones son varias. Hay quienes hablan de 60 u 80000 exiliados³⁰, y hay quienes consideran razonable el número 4600³¹, teniendo en cuenta que el número dado por Jeremías excluye a las mujeres y a los niños³². Por las informaciones recibidas de Jer 29, después de la primera deportación, este grupo pudo mantenerse uniforme: construyeron edificios y cultivaron la tierra; el rey Joaquín parece haber conservado, no sólo su título real, sino también su corte. De aquí se deriva la información corroborada también en otros escritos de que los que van al exilio babilónico son principalmente las élites sacerdotales, los profetas, los escribas, el rey y la reina madre, los jefes dignatarios, los artesanos... Esto posibilitó cierta cohesión y unificación alrededor de la religión; los ancianos pueden ir a consultar a Ezequiel (Esd 33,30).

²⁸ Milton Schwantes, *Presentación de los Escritos*, p. 6.

²⁹ Athalya Brenner (ed), *Rut and Ester. A feminist Companion to the Bible*, Sheffield Academic Press, 1999.

³⁰ Giuseppe Ricciotti, *Storia d'Israele*, vl. 1, Torino, Società Editrice Internazionale, 1964, p. 60.

³¹ Martin Metzger, *Historia de Israel*, Sao Leopoldo, Sinodal, 1972, p. 119.

³² Sandro Gallazzi, *A Teocracia Sadocita*, sua historia e ideologia, Macapá, 2002, p. 25.



Teniendo en cuenta que muchos de los deportados eran sacerdotes y escribas, en este exilio la gran obra sacerdotal (P) fue consignada para sostener la fe de este grupo. Se acentúa el guardar el sábado (Lev 23,3; Ex 31,12-17), la práctica de la circuncisión (Gen 17), la fidelidad a las reglas de pureza alimentaria (Lev 2-14) y la exclusividad de la identidad judía en medio del mundo pagano. También la convicción de ser herederos de David fue acuñada por esta tradición.

Como no todos pudieron escapar, en Judá quedó la gran mayoría de la población, es decir, los pobres que debieron enfrentar situaciones difíciles: "la ciudad de Jerusalén fue completamente arrasada y el templo incendiado. En Judea sólo quedaron campesinos pobres en condiciones muy precarias (Jer 52; 2Re 24,18-30). La destrucción de la ciudad es contada en detalle en 2Re 25 y Jer 52³³. Otro grupo se dispersó a Egipto, según registro de Jer 42-43; otros se situaron en la región transjordánica (Jer 41,15).

4. La Torá en el período del Segundo Templo

El período del Segundo Templo³⁴ (530 a.C.-70 d.C.) comienza con el retorno de los exiliados de Babilonia a Judea, y termina con la destrucción del templo de Jerusalén. Este período se subdivide en tres periodos, a saber: periodo persa o post-exilio (539 a.C.-332 a.C.), el período helenístico o intertestamentario (332 a.C.-66 a.C.) y el período romano o mundo del Nuevo Testamento (67 a.C.-70 d.C.). El período del Segundo Templo se relaciona con otros períodos, la monarquía y el exilio babilónico que vienen antes, y el rabinismo o judaísmo rabínico que viene después. Debido a que la mayoría de los Megillot son productos del período persa o post-exilio, nos centramos en el ambiente histórico de este período.

A raíz de un decreto del rey persa Ciro, conquistador del imperio de Babilonia (538 a.C.), aproximadamente 50000 judíos emprendieron el Primer Retorno a la Tierra de Israel, dirigidos por Zorobabel, descendiente de la casa de David. Menos de un siglo después, el Segundo Retorno fue dirigido por Esdras el Escriba³⁵.

Durante este período, los judíos conocieron diversos grados de autonomía, esto es evidente en los proyectos emprendidos:

La repatriación de los judíos, bajo el inspirado liderazgo de Esdras, la construcción del Segundo Templo en el sitio del Primero, la reedificación de los muros de Jerusalén y el establecimiento de la Knéset Hagedolá (Gran Asamblea) como ente religioso y judicial supremo del pueblo judío, marcaron el comienzo del Segundo Estado Judío (período del Segundo Templo)³⁶.

Con la orden de Ciro, unos regresan a su tierra mientras que otros deciden quedarse en Babilonia, y otros más buscan otros lugares de refugio. Hay una gran dispersión. El encuentro entre los que se habían quedado en Judea, gente sencilla, y los que retornaron no fue para nada fácil, sobre todo porque los del lugar carecían de los medios para reconstruir, por lo que eran plausibles de ser esclavizados. A esto se suma el rechazo de los samaritanos. La situación se agravó cuando Zorobabel, un descendiente de David (1Cro 3,17-

³³ Juan Manuel Martín-Moreno, <http://www.seminarioabierto.com/tiempos07.htm>

³⁴ Johann Meier, *Entre los dos testamentos – Historia y Religión de la época del Segundo Templo*, Salamanca, Sígueme, 1996,365p.; CARROLL, Robert P. Israel, History of Post-monarchic Period. En *Anchor Bible Dictionary*, 1992, vol.3, p. 567-576.

³⁵ http://www.noam.org.ar/pdf/Tour_por_Israel.pdf, internet acceso: 15/03/2013

³⁶ <http://www.mfa.gov.il/MFAES/Facts%20About%20Israel/HISTORIA-%20El%20Segundo%20Templo>. acceso: 15/03/2013



19) reconstruye el Templo junto con Josué, hijo de Zosedec, descendiente del sumo sacerdote de Jerusalén (1Cro 5,40-41; Esd 3,2).

Los dos, con el apoyo de los profetas Ageo (Ag 1,12-15) y Zacarías (Zac 4,6-10) intentaron reconstruir el altar y el templo de Jerusalén, destruidos por Nabucodonosor (Esd 5,1-2)³⁷.

Estos hechos sucedieron hacia el año 520 a.C., unos 20 años después del regreso del cautiverio³⁸. Esta situación hace que los conflictos entre judíos y samaritanos se agudicen. Los restauradores “pensaban que el sufrimiento del pueblo era un castigo de Dios, por haber abandonado el templo en ruinas (Ag 1,3-11)”³⁹. La reconstrucción del altar y del templo posibilitó la organización social de obreros, levitas y sacerdotes alrededor del templo (Esd 3,7-10). “Zorobabel y Josué procuraban reconstruir el pueblo alrededor del altar y el culto, pero les pusieron dificultades los samaritanos (Esd 4,1-23)”⁴⁰.

Más adelante viene otro personaje notable, el sacerdote-escriva Esdras. Este era un sacerdote a quien Ciro, el rey persa, delega como “letrado” estatal, competente para la “ley del Dios del cielo”. Su misión fue llevar a cabo una reforma jurídica que de hecho significaba una reforma religiosa⁴¹. Llegó a Jerusalén en el año 458 (Esd 7,7), es decir 60 años después de Zorobabel. En sintonía con los anteriores, este sacerdote consideraba que los sufrimientos del pueblo eran castigo de Dios por sus pecados, especialmente porque éstos se habían casado con mujeres extranjeras, dejando entrar con ellas las costumbres paganas (Esd 9,1-2; 10,2-10; Neh 13,23-27). Ante esta realidad, Esdras propone expulsar a las mujeres extranjeras y a sus hijos (Esd 10,3-11,2) y observar mejor la ley de Dios, leída y explicada por el mismo Esdras y por los levitas (Neh 8,1-80). Esdras se propone, entonces, reconstruir al pueblo en torno a la observancia de la ley de Dios (Neh 8,13), a la pureza de la raza (Esd 9, 2) y al Templo⁴².

En seguida aparece Nehemías. Éste era gobernador de Judá, nombrado por el rey de Persia en el año 445 (Neh 5,14), es decir en la misma época en que Esdras vivió allí. Su gran obra fue la reconstrucción de las murallas de Jerusalén (Neh 2,11-3,38), dentro de las cuales pretendía reconstruir el reino alrededor de la observancia del año jubilar (Lev 25,1-34; Deut 15,1-11); esta ley mandaba a deshacer las compras y ventas de tierra cada cincuenta años⁴³.

Pero, ¿cuál sería la ley dada por Esdras? Las hipótesis van desde el escrito sacerdotal (P), hasta el Pentateuco entero.

La base más primitiva del Pentateuco es el llamado documento Yahvista, que Von Rad databa en la época de Salomón, aunque fue recibiendo sucesivas relecturas a lo largo del período monárquico. Otros prefieren hoy dar una fecha más tardía al Yahvista. Durante mucho tiempo se defendió la existencia de un documento llamado Elohista, que hoy casi ningún crítico admite; lo que sí hubo probablemente fue una relectura del Yahvista en el reino del norte, con las peculiaridades propias de esta zona (tradiciones de los santuarios locales, influencia de los profetas). Es posible que, después de la caída de Samaria (722), se unificaran las relecturas de J hechas en el norte y en el sur en un único documento Jehovista (JE), que sería conocido por los redactores del Deuteronomio (D)⁴⁴.

³⁷ Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut, Pan, familia, tierra*, Bogotá, San Pablo, 2000, p. 17.

³⁸ Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut*, p. 17.

³⁹ Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut*, p. 17.

⁴⁰ Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut*, p. 17.

⁴¹ Johann Meier, *Entre los dos Testamentos – Historia y Religión de la época del Segundo Templo*, 55.

⁴² Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut*, p. 18.

⁴³ Carlos Mester, *Cómo leer el libro de Rut*, p. 18.

⁴⁴ Juan Manuel Martín-Moreno, *La etapa Persa*.



Desde la experiencia del destierro en el siglo V a.C., surge una nueva relectura de JE y D, conocida como la Torah⁴⁵. Por lo tanto, es probable que lo que Esdras estipuló fue la Torá y no el Pentateuco. Algunos textos del Qumram y, sobre todo, el rollo del templo demuestran que ciertas normas ajenas al Pentateuco eran consideradas como Torá del Sinaí, lo que demuestra que el Pentateuco, desde su origen, no fue pensado como un código legal, sino que las leyes allí contempladas sugieren una cierta acomodación temática⁴⁶. Además, no hay duda de que en muchos de los pasajes hay un trabajo intenso en los textos, hay muchos materiales antiguos con acrecimientos posteriores. Los textos sacerdotales, por ejemplo, son estratos del Pentateuco que consiguen ser identificados con gran certeza debido al amplio consenso entre los investigadores. Lo que el documento Sacerdotal hace es situarse dentro de la línea de la legislación pre-exílica en lo que se refiere a prácticas rituales. Por tanto, el código sacerdotal es la respuesta a la historia jurídica israelita.

El Código Sacerdotal, aunque cronológicamente es el último que se consignó (su redacción definitiva parece ser de la época del Exilio o inmediatamente posterior, hasta mediados del s. V), contiene elementos legislativos que son anteriores al destierro e incluye algunas leyes antiquísimas, anteriores a Moisés, como la relativa al sábado (Gn 2,3), las prescripciones a Noé (Gn 9,3-6) y el rito de la circuncisión en el pacto con Abraham (Gn 17,10-14)⁴⁷.

En efecto, el pueblo judío aceptó en el 444 a.C., el Código Sacerdotal bajo la jefatura de Nehemías (Neh 10,29); este período marcó el fin de la codificación de la ley Escrita, que la tradición rabínica atribuyó a Esdras⁴⁸. Y su culmen fue la lectura pública del libro, en un contexto litúrgico, durante la fiesta de las Tiendas (Neh 8 Cf. Esd 8,36; 7,25-26). La ley contemplada en el libro ciertamente contenía penas y castigos, y su novedad radicaba en la sustitución de la profecía directa en nombre de Dios. Ahora la palabra de Dios se encuentra dentro de un libro, dicha, pronunciada y reglamentada. Ya no se necesita un profeta que anuncie sino un maestro de la ley que la traduzca y la haga entender⁴⁹. Se establece Jerusalén y el santuario como centro, desde allí se controla la distribución de las tierras, la organización social es hierocrática: sumo sacerdote, sadocitas, aaronitas y levitas, el pueblo con sus jefes de casas, ancianos y nobles. Se promueve la unicidad al culto yahvista y la ruptura con la religiosidad sincrética del pueblo⁵⁰; se prohíben los matrimonios mixtos (Cf. Deut 7,1-4; Esd 9,1-2; Mal 2,10-12), las leyes de pureza y santidad (Lev 11-16), la ley de los sacrificios (Lev 1-7), el ritual de consagración de los sacerdotes o ley de los sacerdotes (Lev 8-10); se da gran importancia a los cultos de expiación y a la ordenación de las fiestas (Num 28-29). Por otra parte, una de las realizaciones más originales del derecho judío es el año de jubileo y la shemitá o cancelación de deudas que continuó observándose estrictamente por algunos siglos más⁵¹.

En este contexto, nuestros Megillot surgen como protesta ante esta propuesta hermética sacerdotal, y se sitúan en la línea de denuncia profética popular, del proyecto de los pobres de Yahvé.

Aunque los sacerdotes enfatizan la centralidad del culto y tornen obligatorias solamente tres fiestas anuales: "tres veces al año se presentarán todos los varones ante Yahvé

⁴⁵ Juan Manuel Martín-Moreno, *La etapa Persa*.

⁴⁶ Johann Meier, *Entre los dos Testamentos – Historia y Religión de la época del Segundo Templo*, 19

⁴⁷ Luis Vegas Montaner, *La ley en el Antiguo Israel*, *Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, 2004, XI, p. 122.

⁴⁸ Luis Vegas Montaner, *La ley en el Antiguo Israel*, p. 124.

⁴⁹ Sandro Gallazzi, *A teocracia sadocita. Sua historia e ideologia*, Macapá, 2002, p. 66.

⁵⁰ Sandro Gallazzi, *A teocracia sadocita*, p. 67.

⁵¹ Luis Vegas Montaner, *La ley en el Antiguo Israel*, p. 124.

su Dios, en el lugar que elija: en la fiesta de los Ázimos, en la fiesta de las Semanas y en la fiesta de las Tiendas" (Deut 16,16), y declaren la ley de santidad de Lev 23, incluyendo el sábado o día de descanso (Lev 23,3; Num 28,8s). Las tres fiestas litúrgicas tomadas del antiguo calendario cáltico (Ex 23; 34; Deut 16) son determinadas por la agricultura y están ordenadas de acuerdo al ciclo anual. La fiesta de los Ázimos, unida a la Pascua, en el inicio de la primavera; la fiesta de las siete semanas, después de la cosecha del cereal; la fecha de la cosecha o fiesta de los tabernáculos, en otoño.

Todas son fiestas agrícolas, fiestas de la tierra, de los ancestros israelitas emparentados con los pueblos cananeos. Eran fiestas de peregrinación que se hacían de aldea en aldea en los santuarios locales de Siquem⁵² (Jos 24,25.32; Jue 9,26), de Silo⁵³ (21,19s; 1Sam 1,3). Pero en Deuteronomio se enfatiza que la peregrinación será solamente al lugar escogido (16-2,6ss; 11,16). Lo que queda claro es que estas fiestas son testimonio de la religiosidad popular israelita que tiene un fuerte legado extranjero y que son llevadas dentro del propio yahvismo, por lo tanto son fiestas en honor a Yahvé.

Entonces, siendo fiestas de origen sincrético, ¿cómo llegaron a formar parte de la religión oficial israelita? Entender esto es un gran desafío. El escenario religioso de la geografía israelita hace posible un proceso de re-significación de la herencia extranjera, al punto de llevar esta experiencia dentro del monoteísmo yahvista: "celebrarás a mí, Yahvé" (Ex 23,14; Lev 23,5.28.34.40). ¿Qué significa esto? Israel incluye estas fiestas ligadas a los ciclos de fertilidad en la historia jurídica veterotestamentaria para dar un nuevo sentido, además del agradecimiento por la cosecha o de revivir la memoria ancestral israelita, lo que pretende es hacer un proceso de desmitologización gradual⁵⁴. Se insertan fenómenos entendidos originariamente como a-históricos dentro de una perspectiva histórica. Esta es la manera oficial como se desenrollan las fiestas, aunque se carezca de los detalles propios de este proceso de asimilación de las prácticas populares dentro de las prácticas oficiales y viceversa. Ciertamente, estos procesos de asimilación y aculturación siempre han sido problemáticos en los diferentes contextos históricos que se presenta a lo largo de la historia.

5. Los cinco rollos del Megillot

Durante el post-exilio surge un cuerpo literario alternativo y popular denominado teología del "pequeño resto", es decir de los pobres de Yahvé que quedan de aquel grupo numeroso escogido por Dios. A raíz de la caída del reino de Judá, la población diezmada por la guerra y la comunidad exiliada se pregunta por el resto, por la esperanza ante las amenazas contempladas en Deut 28,62, ¿Qué hacer ante esta realidad? ¿Cómo reconstruir la esperanza? ¿El presagio de Deuteronomio puede ser una sentencia o una bendición? La visión esperanzadora del resto fue puesta en marcha en el Deutero-Isaías mediante un viaje celestial: "Israel, la mujer despojada de sus hijos, estéril, que se cree completamente abandonada, se ve rodeada de hijos e hijas" (Is 49,21ss), a los sobrevivientes se les promete la fidelidad de Yahvé y con ella la salvación (Is 46,3)⁵⁵. Para este resto están destinadas las promesas de Israel, el concepto de resto en la comunidad pos-exilica se convierte así en

⁵² En el período de los jueces, Siquem tenía un templo dedicado a Baal-berit (Jue 8,33; 9,4). La ciudad era el lugar de residencia de Abimelec de Gedeón y de su concubina. Cf. <http://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico/4199/siquem/> Internet acceso: 15/03/2013

⁵³ Silo fue un importante santuario en los tiempos pre-monárquicos y sirvió como base de operaciones para líderes religiosos y políticos de Efraín. Cf. Robert R. Wilson, *Profecía y sociedad no Antiguo Israel*, 2ª edición Sao Paulo, Targumim-Paulus, 2006, p. 346.

⁵⁴ Werner H. Schmidt, *A fé do Antigo Testamento*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia-Sinodal, 2004, p. 201.

⁵⁵ Claus Westermann, *Diccionario Teológico*, p. 1072.

un lugar teológico por excelencia, el resto vive la esperanza escatológica, que está aquí y ahora, es así como este cuerpo literario alternativo hace posible la continuidad de la vida en medio de la desesperanza.

La teología del pequeño resto constata la situación precaria y miserable de la comunidad y el silencio de Dios. Lo atribuye al pecado del pueblo e invita a la conversión. El sufrimiento es una disciplina para la conversión, y la prueba tiene una duración limitada. Los sufrimientos pueden tener un sentido positivo, si se aceptan sin rebeldía. Los oráculos del Siervo de YHWH encuentran su lugar en esta teología. No se centra en el Templo ni en la liturgia. El culto no basta para asegurar la salvación. Tampoco se valoran las mediaciones políticas u organizativas de cara a la salvación, que se espera únicamente de Dios. La propia comunidad es la ungi-da y el lugar donde se ejerce la Realeza de YHWH⁵⁶.

Es una teología inclusiva, que entiende que Dios se manifiesta y revela también en otros pueblos; el mal no viene solo de afuera, sino que también las estructuras políticas y religiosas del pueblo pecan y deben convertirse. Son, pues, narraciones de carácter didáctico y ejemplar, escritas a modo de parábolas morales, se usan como vehículo para transmitir un mensaje, una llamada, un ejemplo a imitar, una instrucción. Expone los acontecimientos con claridad, donde abundan los acentos didácticos, cuya intención catequética es presentar la presencia histórica de Dios, aunque en algunos escritos carezcan de alusiones específicas de Dios⁵⁷, su acción se manifiesta en la sabiduría que emana de la experiencia humana. El interés profético, sapiencial y popular en esta literatura no es crear una relación con Dios, que pase por alto el orden material, sino percibir el interés de Dios por los seres humanos a través de la honestidad interpersonal y la creación de justicia social.

5.1 El rollo de Rut

Trata de problemas de las aldeas al interior de Judá. A nivel económico hay hambre y pobreza (Neh 1,3; 5,2; Rut 1,1), la mayoría de la gente que vivía de la tierra se quedó sin ella por causa de la desapropiación de sus tierras (Neh 5,1-5); los que aún conservan la tierra son obligados a abandonarlas o venderlas por el hambre y los impuestos (Neh 5,3-4); mucha gente vende a sus hijos como esclavos (Neh 5,5). A nivel ideológico la observancia de la ley (Neh 5,8-11). A nivel social, hay matrimonios con mujeres extranjeras y mezcla de razas (Esd 9,1-2; 10,2; Neh 13,23-27), también desintegración de los clanes familiares (Neh 7,4-5).

La redacción del libro se puede situar en torno del año 450 a.C. Esta es también una historia de mujeres que asumen papeles activos y luchan por sobrevivir en un mundo patriarcal. Es posible, como afirma Fokkelien van Dijk-Hemmes, "que la historia de Rut y Noemí perteneciese al repertorio de una mujer que contaba historias, una mujer sabia y anciana, como una de las heroínas de su historia, Noemí"⁵⁸. La autora sustenta esta tesis en la sustitución de "casa del padre" (*bet 'ab*) por "casa de la madre" (*bet 'em*) en Rut 8,2. Este argumento, unido al desarrollo narrativo del texto, nos puede ayudar a sustentar la sospecha de un trasfondo femenino. Al acercarnos al libro percibimos que los varones mencionados al principio del libro no dicen nada, desaparecen dando paso al protagonismo de las mujeres. Las voces femeninas son escuchadas de principio a fin, quien escribe lo hace

⁵⁶ Juan Manuel Martín-Moreno, *La etapa Persa*.

⁵⁷ Por ejemplo el Cantar de los Cantares y Ester.

⁵⁸ Fokkelein van Dijk-Hemmes, "Rute: produto de uma cultura de mulheres?" en Rute a partir de uma leitura de gênero, p. 183

de manera apasionada, dando a entender que toma partido en favor de las mujeres, evidenciando que comparte el mismo contexto social.

Es, pues, la memoria de la sabiduría popular tejida en el ámbito de la casa, las enseñanzas importantes para la vida de la familia y de la comunidad vislumbran el poder femenino dentro de la organización familiar, especialmente en la esfera rural⁵⁹. El *Zitz im Leben*, "contexto vital" de la sabiduría de Israel está en la aldea, en la vida cotidiana, allí las enseñanzas de sabiduría femenina son escuchadas y transmitidas.

Esta sabiduría profética popular resiste frente a la centralización del judaísmo en Jerusalén, su sabiduría radica en la defensa del universalismo del amor de Dios y del derecho de los pobres. Dios necesita de seres humanos para actuar con justicia. Y estos seres humanos no son meros objetos, se hacen artífices de su propia historia, es así como las mujeres del libro de Rut no necesitan la mediación de un hombre profeta para hacer justicia a las viudas, ellas se ponen en acción profética. Tampoco la obediencia ciega a la ley es sinónimo de justicia social; contrario a la ley que expulsa a las extranjeras, ellas demuestran que este legalismo no es justo, una extranjera es la bisabuela del rey David y es digna de estar en las genealogías de Mateo. Rut, mujer extranjera, viuda y pobre, protesta reivindicando como extranjera una visión teológica diferente al exclusivismo de Esdras y Nehemías. También los pueblos extranjeros son pueblos de Dios⁶⁰; no es, por tanto, un Dios exclusivo de Israel. Reivindican ella y su suegra el derecho de los pobres de espigar (Rut 2; Lev 19,9-10), al rescate (Rut 4,1-12; Lev 25,25) y al levirato (Rut 3,12; Deut 25,5-10). Invisibiliza a Jerusalén, al templo, a los sacerdotes y reyes. Lucha por rescatar el proyecto que viene de la aldea, del interior, del campo. Belén es la casa del pan, de la comunión, del poder participativo, del rescate de la tierra.

Su lectura, durante el Shavuot, -Pentecostés o fiesta de las Siete Semanas, conmemora la entrega de la Torá en el Sinaí. La fe de esta moabita se desarrolla en el contexto del pacto de Dios aunque es ambientada en la época de los Jueces; esta fiesta es el ejemplo de formación de una identidad espiritual que reivindica la vida y las experiencias de las mujeres como esperanza mesiánica.

5.2 El rollo de Cantar de los Cantares

Este rollo data de la época Persa, siglo IV (450-350)⁶¹; se sitúa en el clima conflictivo de restauración política, social, económica y religiosa, de moralización y retorno a la ley⁶². En plena época persa, el modelo de sexualidad que regía la época era el legado de la monarquía, matrimonios por conveniencia basados en acuerdos comerciales. La mujer no tenía autonomía, era un objeto que se podía adquirir y con quien se podía escalar una posición social. Contrario a este modelo cortesano⁶³, el Cantar nos presenta a una pareja humilde, por tanto fuera la corte, una pareja que expresa su amor libremente, pero con un compromiso de fidelidad; esto se percibe en expresiones tales como: "jardín clausurado", "huerto cerrado"; esto, en contraposición al amor frívolo e impersonal de los poderosos de

⁵⁹ Mercedes Lopes, El libro de Rut, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 52, 2005/3, p. 70-71.

⁶⁰ Neftalí Véliz, reconstrucción e identidad, alternativa de Esdras, en RIBLA No. 9.

⁶¹ Anne-Marie Pelletier. *O Cântico dos Cânticos*. São Paulo, Paulus, 1995.

⁶² José Wilson Correia da Silva. *A beleza do corpo: uma apreciação do Cântico dos Cânticos a partir do corpo*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.17.

⁶³ La mayoría de autores da por sentada la autoría de Salomón con base en los siguientes textos Cant 1,1.5; 3,7.9.11; 8,11-12 y sustentan que es un texto del ámbito de la corte, característico del reino de Salomón por las referencias a la riqueza, el lujo, de bienes importados (3,6-11). No obstante, este libro es de elaboración tardía, es un pseudoeπίgrafo; la referencia a Salomón viene más del imaginario judaico. Lo que es claro es que este es un poema de una campesina.

Jerusalén. El modelo de sexualidad viril del varón fuerte, fecundo y promiscuo, como lo es Salomón, se opone al amor personal, autentico de sexualidad, expuesto por los dos jóvenes en este libro.

Cantar es un texto enigmático, posiblemente contado en un ambiente de mujeres. La experiencia de la corporeidad femenina nos remite a una tradición que transmite, desde la oralidad, el hablar del cuerpo, de los sentimientos, del amor. Vemos allí el protagonismo de una joven que enfrenta la ciudad (Cant 3,1-4; 5,2-8), al rival que la persigue (Cant 8,11-12), a los hermanos que la quieren proteger (Cant 8,8-10). El texto resalta la dignidad de la mujer, independientemente de si esta es madre o no⁶⁴. De este modo, ella proféticamente va rompiendo, con sutilidad, las visiones de mundo de su época. La sulamita desmitifica el mito de la creación del Génesis, marcado por la experiencia de caída y pecado, de la muerte y el dolor del hombre y la mujer. Ella y su amado hacen la experiencia del amor, de la alegría, del placer, de la sensualidad, del encuentro, de la salud. Una relación de reciprocidad e igualdad marcan la relación de los amantes⁶⁵. Descarta la idea de que la única finalidad del judío es la procreación, pues el texto no habla de prole, ni de casamiento ni de fertilidad. Rompe con el modelo de familia patriarcal ya que en el texto no aparece la función del padre. Su propuesta es la reconstrucción de la familia y de la sociedad a partir del *ethos* de la madre, de la "casa de la madre", siguiendo nuevamente el hilo de Rut. Este es otro de los motivos que nos lleva a pensar en memorias femeninas del Cantar. El psicoanalista Francois Perrier, en un seminario sobre el amor realizado en 1970-1971, en Saint-Anne, Francia afirmó: "como viejo pos-freudiano, digo que este texto fue escrito por una mujer", refiriéndose al versículo en el que la Sulamita promete llevar a su amado al "cuarto de aquella que me concibió". Esto, dada la referencia al cuarto de la madre, y a la "casa de la madre", el hecho de que 85% de los versos del Cantico son de autoría femenina o hacen referencia a ella, que los personajes masculinos tienen algo de villanos, que la figura paterna es omitida y que el problema central del poema es el amor romántico, en una época de absoluto patriarcado⁶⁶.

El centro del poema es una joven que abre: "que me bese con los besos de su boca" (1,2) y que cierra: "huye amado mío" (8,14). La voz conductora de los poemas es una mujer. De los 117 versículos del libro, todos menos 8, son pronunciados por ella, reflejan a ella o aluden a ella. Es el único caso dentro de la literatura bíblica que una mujer habla por sí misma y no por intermediación de un hombre. Además la raíz *sir*, "cantar" aparece en este libro como participio *sar(a)*, cantora, los sustantivos *sir*, "canto, cántico" y *sira*, cantico individual termina indicando un nombre femenino⁶⁷.

Rompe así con la idea semita de que el hombre es el que tiene la última palabra, inclusive en el amor. En los versos del poema ella declara su libertad, su autonomía, afirma ser dueña de su propia viña. Ignora la función del templo y los sacerdotes, los códigos de ley que condenan a la mujer a vivir como impura. Para la sulamita su pureza pasa por los cuerpos que se encuentran, que se buscan y se aman. Revoluciona la idea de un Dios cultural, ritualístico. Ella recupera la imagen de un Dios creador de cuerpos, de la naturaleza, del cosmos.

⁶⁴ Serviço de Animação Bíblica. A comunidade renasce ao redor da Palavra. São Paulo: Paulinas, 2002, v. 9, p.55.

⁶⁵ José Wilson Correia da Silva, *A beleza do corpo*, 42.

⁶⁶ Gerardo Holanda Cavalcanti, *O cantico dos Canticos: um ensaio de interpretação através de suas tradições*, Editora de la Universidad de São Paulo: São Paulo, 2005, p. 26.

⁶⁷ Claus Westerman, *Diccionario Manual del Antiguo Testamento*, p. 1125.

Ante la concepción del sexo como exclusivo para la procreación, implícita en las leyes de pureza e impureza femenina⁶⁸, el Cantar de los Cantares nos enseña el erotismo del cuerpo de dos amantes que se entregan al placer. Su lectura en voz alta en el centro de la Pascua judía nos enseña a amar y a orar dentro del contexto del plan de salvación⁶⁹.

5.3 El rollo de Cohelet

Conocido como Eclesiastés, es un escrito tardío y su redacción final se sitúa alrededor del año 250 a.C., en el auge de la dominación de los Ptolomeos en Palestina⁷⁰. El sufijo de la palabra Cohelet es femenino y en hebreo significa "la persona que reúne o que lee en asamblea"⁷¹. Cohelet representa la tradición sapiencial que se realiza bajo la observación de la complejidad de la vida humana en la cotidianidad. Esta sapiencia pretende hacer reflexionar, enseñar e instruir al pueblo (Eclo 12,9). Cohelet va describiendo en el libro su manera de ver las cosas de su época. Proféticamente enfrenta no solamente la doctrina oficial de la retribución, sino también las novedades traídas bajo la ocupación griega. Apunta caminos nuevos a cuestionar: los valores del modo de vida de los griegos, la supervaloración del cuerpo y del placer (Eclo 2,2-3), el individualismo (Eclo 4,7-12), la acumulación de riquezas (Eclo 2,18-23), el poder (Eclo 2,4-11) el conocimiento (Eclo 1,12-18). Afirma que todo es fugaz, pasajero, transitorio (Eclo 1,2; 12,8)⁷², la sabiduría tradicional del judaísmo, basado en la doctrina de la retribución (Eclo 2,26).

Ese dogma es considerado por Cohelet como ilusión y frustración. Ante el menosprecio a las mujeres por la cultura patriarcal (Eclo 7,27-29), Cohelet afirma que esto no fue así desde el principio, por tanto se trata de una construcción de los hombres. Su énfasis en el compañerismo (4,9-12), la alegría de compartir la vida en pareja, su insistencia en que lo positivo de la vida se encuentra en lo cotidiano de compartir, de disfrutar el alimento, de vivir la vida con la mujer que se ama; nos da una brecha para pensar que hay también en este libro memorias ligadas a la casa, a las memorias femeninas. Es desde allí donde la cultura de la resistencia al imperio se recrea. En palabras de Irene Stefanus:

Al subrayar el Qohelet el compañerismo, el comer y el beber y vivir la vida con la mujer que se ama, ubicando estos contenidos en los centros del libro, implícitamente está diciendo que estas instancias de la vida cotidiana son los verdaderos enclaves de resistencia frente al sistema⁷³.

De una sabiduría que vuelve al proyecto de la casa, como resistencia al proyecto de la plaza, de lo público, que el imperio griego trae, desde allí sólo se produce vanidad. Así, en respuesta a la práctica sacrificial sacerdotal, Cohelet insiste en la escucha de Dios en el silencio y en la práctica de la justicia (Eclo 4,17-5,6). En respuesta a una felicidad fundamentada en la explotación de los pobres, Cohelet insiste en que la verdadera felicidad consiste en vivir con simplicidad el fruto de su propio trabajo (Eclo 2,24)⁷⁴.

⁶⁸ Cf. Lev 12 y 15,18-33. Sabino Perea Yébenes, Prescripciones rituales sobre la impureza sexual de la mujer Coincidencias funcionales entre algunas Leyes Sagradas griegas y Septuaginta Lev 12 y 15, 18-33. *Collectanea Christiana Orientalia* 5 (2008), pp. 217-253.

⁶⁹ Five Smooth Stones for Pastoral Work [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992], 17.

⁷⁰ L. Monloubouet al., *Os Salmos e outros escritos*, São Paulo: Paulus, 1996, 194.

⁷¹ Curso de Bíblia por Correspondência. Época da dominação grega. São Leopoldo, CEBI, módulo 8, 2002, p. 23.

⁷² L. Monloubouet al., *Os Salmos e outros escritos*, p. 24.

⁷³ Irene Stefanus, Qohelet, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, no. 15,1993, p. 80.

⁷⁴ L. Monloubou et al., *Os Salmos e outros escritos*, p. 25.

Eclesiastés es quizás la primera obra de la filosofía nihilista que se haya compuesto. De hecho, el libro es tan cortante, sarcástico y cínico, que fue apenas admitido en el canon hebreo. Sin embargo, es la obra que se lee en voz alta en una de las fiestas judías más antiguas, la de Sucot o Tabernáculos. En esta fiesta, se celebra la providencia de Dios al proporcionar una buena vida para el pueblo. La lectura en voz alta del Eclesiastés propicia una reflexión crítica sobre la vida, y esta crítica nos acerca a Dios.

5.4 El rollo de Lamentaciones

Contiene cinco poemas que relatan el drama vivido por la comunidad judaica con ocasión a los acontecimientos del año 587: la ruina de Jerusalén⁷⁵. En esta liturgia, diversas voces, individuales o colectivas, hablan de los daños causados por la guerra, la desolación de Sión, las angustias de la deportación y la confusión del pueblo. Diferente a los demás Megillot que presentan el protagonismo de las mujeres, el rollo de Lamentaciones parece desentonar un poco. No obstante, Jonneke Bekkenpamk⁷⁶ nos hace repensar esta idea, haciendo referencia a las costumbres de las mujeres de entonar cánticos de triunfo y lamento (2Sam 1,20.24; Jer 9,16b–17.19; Ez 32,16). Dentro de la tradición oral, se puede suponer que la entonación de cánticos de lamento⁷⁷ era una de las tareas asignadas a las mujeres, desempeñadas en ocasión a eventos religiosos y políticos, cuando el pueblo de Israel se reunía⁷⁸. Las elegías o lamentos fúnebres eran cantos de duelo ante la partida de un ser querido, las plañideras unían sus gritos desgarradores con los de los familiares y amigos del difunto. Esta práctica heredada de los vecinos egipcios también era costumbre israelita

Durante los funerales se pagaba a grupos de mujeres, las lloronas o plañideras, para que expresaran ruidosamente el dolor por el muerto. Las plañideras sollozaban, gritaban y elogiaban al difunto con gestos exagerados. El lamento fúnebre era exclusivamente femenino. Los hombres asistían al funeral en absoluto silencio. En las representaciones se establece un notorio contraste entre las solemnes procesiones masculinas y las aglomeraciones de las lloronas, quienes manifiestan la desesperación ante la muerte con sus brazos en alto, como en la tumba de Ramose⁷⁹.

Cuatro de los cinco capítulos de Lamentaciones son acrósticos que se ocupan de las consecuencias de la destrucción de Jerusalén por el imperio babilónico. El quinto acróstico es una oración que reconoce que la conversión sincera es el único remedio que queda. El libro más triste de la Biblia se lee en voz alta durante el Noveno de Av, día de ayuno conocido como “el día más triste en la historia judía”. Lamentaciones, es, pues, un ejemplo de las disciplinas del sufrimiento y el dolor compartido, y de poner en contexto la obra redentora de Dios que escucha el clamor de las plañideras, de las mujeres que viven de cerca la muerte de sus hijos en la guerra.

⁷⁵ L. Monloubou et al., *Os Salmos e outros escritos*, 203.

⁷⁶ Jonneke Bekkenkamp e Fokkelien Vandijk, O cânon do AT e as tradições culturais das mulheres, en: Brenner Athalya et al. *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 79-80.

⁷⁷ Tércio Machado Siqueira, El lamento, RIBLA No. 53, 2005, pp.53-68.

⁷⁸ Jonneke Bekkenkamp e Fokkelien Van Dijk, *O cânon do AT*, pp. 79-80.

⁷⁹ Cora, Dukelsky, La vida cotidiana en el arte egipcio, <http://cablemodem.fibertel.com.ar/coradukelsky/La%20vida%20cotidiana%20en%20el%20arte%20egipcio.pdf>

5.5 El rollo de Ester

La versión hebrea de este rollo fue editada alrededor del 350 a.C., al final de la época persa, pocos años antes de que los griegos destruyesen esa potencia. Esta narración en forma de novela relata los problemas que suceden fuera de Judá, pero que le interesa a los judíos que viven en la diáspora. Aquí aparece una vez más el protagonismo de la mujer en la búsqueda de liberación para su pueblo.

Ester es una huérfana judía que fue preferida entre varias mujeres para suceder a la reina Vasti, quien había caído en desgracia ante el rey. Aman, secretario del reino, sintiéndose ofendido con Mardoqueo, tío de Ester, decreta su perdición y la de toda su raza; en el momento de ser ajusticiado, Aman se ve obligado a pasearlo triunfalmente por las calles de Susa. Gracias a la intervención de Ester ante el rey, Amán es ajusticiado en lugar de Mardoqueo, y lo sucederá como secretario real. Se anula el exterminio de los judíos, de esta manera el día de luto se convierte en día de alegría nacional. La fiesta de Purim o día de las suertes rememora esta fecha. De esta manera, Ester salva a su pueblo del exterminio (Est 2,7), aunque con las mismas características de una heroína que valientemente actúa dentro de un contexto patriarcal, donde el odio y la venganza contra los enemigos son justificados en la narración. La ley del talión. Dios los protege por su perseverancia y fidelidad a la alianza. Este rollo, además de explicar el origen de la fiesta del Purim, quiere animar a las comunidades que están dispersas por el imperio.

La hipótesis de posibles memorias femeninas la encontramos en su género literario, al estilo de una tradición folclórica israelita similar a la novela de José (Gen 37-50), pero también como literatura universal, así lo advierte Susan Niditch⁸⁰, donde aparecen los motivos tradicionales de las fábulas y cuentos de hadas: el villano en la corte (Amán), un rey estúpido e ineficiente, el bueno (Mardoqueo) que es perjudicado y luego reivindicado, la reina mala, la cenicienta (Ester) convertida en la esposa del rey. Tal parece que es una novela para ser leída en ámbitos de la casa, como la cenicienta. Nuevamente, desde la casa, surgen proyectos alternativos de resistencia.

Ester se destaca de los otros libros por dos razones. En primer lugar, es el único libro de los Megillot que es leído en una fiesta de su propia creación (Purim), pero también es el único texto cuyo origen es la diáspora; es un escrito de la comunidad de cautivos en Persia.

6. Consideraciones conclusivas

A modo de conclusión debo decir que hasta aquí hemos recorrido un camino nada fácil; para muchos es hasta inaudito ir contracorriente a las posturas teológicas oficializadas, incluso en nuestra tradición bíblica latinoamericana. Decir que estos libros no fueron escritos por Samuel, Salomón, Jeremías puede hasta generar molestia. Sin embargo, decidí emprender este camino aun sabiendo el impacto y la invalidación de este escrito por parte de algunos. Mi interés es dar un aporte crítico a la lectura tradicional del período del post-exilio, casi siempre estudiado desde el ámbito de la institucionalización del judaísmo normativo del antiguo Israel. La historia, como bien lo dice Walter Benjamin, hay que leerla desde el reverso, es decir desde los sectores que fueron silenciados por las dinámicas del poder. Como biblista feminista afro-descendiente, siempre estoy interesada en una lectura desde los bordes, desde las fronteras, pues desde allí a lo largo de la historia han surgido

⁸⁰ Susan Niditch, Ester – Folklore, wisdom, feminism and authority” en Brenner, Athalya, *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susana*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.



voces de resistencia popular. Tenemos una deuda histórica con estos grupos, es por esto que hoy la memoria de estas mujeres se hacen vida y nos motivan a continuar soñando con modelos sociales, políticos y religiosos más incluyentes. Desde la cocina, el campo, la tierra, los cuerpos, la casa, la familia ampliada, se han llevado a cabo importantes procesos de liberación. Y la práctica de la religión popular israelita así lo revela. Las mujeres no fueron simples espectadoras de la oficialización de la religión, sus memorias fueron asimiladas por la oficialidad y la autoridad les fue arrebatada. Es así como es más fácil hacer lecturas que minimicen su aporte. Por ejemplo, si miramos el censo común, allí se nos dice que la mujer israelita siempre fue sumisa y sometida, no tuvo voz ni voto, no participó del culto, etc. Siempre relegada a los últimos lugares junto con los enfermos, leprosos y niños.

A partir del análisis que he presentado en estas líneas, quisiera suscitar en mis lectores el deseo de retornar la autoridad de los textos a sus originales mentoras, o por lo menos a quienes los inspiraron. Quizás esto nos ayude a pensar en un mundo más inclusivo y justo.

Maricel Mena López
Calle 64 A No 5-23
Bogotá - Colombia
maricelmena@usantotomas.edu.co



Desarrollando los cinco *megillot* festivos

Resumen

Los cinco *megillot*, en el contexto en fueron redirigidos, cargaban la marca de la resistencia femenina en sus páginas. En la sabiduría popular, este movimiento profético pos-exílico buscó nuevas formas de manifestarse. Pero, por siglos fueron leídos e interpretados, en las sinagogas y en las iglesias, por hombres, a partir de sus intereses.

En este artículo intentaremos desenrollar los *megillot* en las principales fiestas judaicas y en la liturgia cristiana católica. No es fácil descubrir los motivos que llevaron a la comunidad judaica a optar por la lectura sistemática de esos rollos que, por razones desconocidas, no fueron debidamente registrados en la historia. Lo mismo diríamos en cuanto al proceso selectivo que incluye algunos de esos textos y excluye otros en el leccionario romano.

Abstract

The five *megillot*, on the context in which they were written, bear the mark of feminine strength in its pages. In the folk wisdom, this prophetic movement postexilic sought new ways to manifest. But for centuries been read and interpreted in the synagogues and churches, for men and from their interests.

In this article, we will try to unfold the *megillot* in major Jewish feasts in the Christian Catholic liturgy. It is not easy to find out the reasons why the Jewish community to opt for systematic reading these scrolls, for unknown reasons, were not properly recorded in yhe history. The same as we would say about the selection process that includes some of these texts and excludes others in the Roman Lectionary.

Palabras claves: Megillot, Fiestas judaicas, Pos-exilio, Casa, Resistencia

1. Los *megillot* en las principales fiestas judaicas

Según Schmidt, desde el principio, el libro de Ester estuvo ligado a la fiesta del Purim, como también los poemas de la Lamentación eran desde siempre entonados en las ceremonias. Pero, sólo a partir de la edad media hubo un aprovechamiento litúrgico también de los otros libros en las principales fiestas judías¹. Todo indica que la lectura en días de fiesta en la sinagoga no es tan antigua como los libros. Al desenrollar los *megillot*, seguiremos el orden de lectura del año litúrgico, es decir la secuencia de las fiestas. También, intentaremos descubrir la relación del libro con la respectiva fiesta judía.

1.1 Pascua

Pessach, en hebreo, significa originalmente “saltar, pasar por encima”. “La Pascua judía se celebra el primer día de la luna llena, iniciándose al atardecer del 14 de Nisán (marzo-abril), el primer mes del año agrícola, al inicio de la primavera, y dura siete días”².

¹ Werner H. Schmidt, *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 295.

² Etienne Dahler, *Festas e símbolos*, p. 21.

Pessach es la mayor fiesta de peregrinación en Israel. Probablemente era una fiesta pre-israelita. La de los Ázimos, tal vez, fue de origen canaanita, pero se volvió israelita. Ambas eran celebradas en la primavera³. Ese festival de la primavera era celebrado con las orgías que caracterizaban el culto de la fertilidad. Fue en el siglo V a.C., con Esdras e Nehemías, que esos ritos nada recomendables fueron eliminados en la renovación religiosa promovida por ellos y completados, más tarde, por los escribas y sabios⁴.

Originalmente era una fiesta agrícola, pero luego se volvió en Israel una conmemoración por excelencia de la liberación de Egipto. La lucha por la libertad estuvo muy presente en la vida del pueblo frente a las situaciones de dominación enfrentadas con el discurrir de los tiempos. En la tradición pascual, la celebración se mantuvo centrada en el tema del éxodo como motivo central, pero recibió nuevos elementos significativos en los distintos períodos de la historia.

La celebración de la Pascua en la sinagoga es permeada de bendiciones, salmos y lecturas especiales, ligadas al evento celebrado. Un elemento característico de la liturgia pascual es la lectura del rollo de Cantar de los Cantares, el séptimo día de la fiesta⁵. Pero, ¿cuáles serían las razones que justificaban la escucha de este libro como uso obligatorio en la liturgia pascual? Es importante recordar que el rollo del cantar de los Cantares debió haber sido blanco de varias hipótesis interpretativas de parte de las tradiciones judía y cristiana. Carmine di Sante relaciona el libro con la fiesta, poniendo la siguiente razón:

Es la intuición de que en la raíz de la belleza y del amor cantado en él, y de las expresiones universales del humano está la libertad concedida por Dios. (...) Solamente Dios, con el 'milagro' del éxodo y de la alianza, proporciona el don de aquella subjetividad simbolizada por 'mi hijo amado' y por 'mi amada' del Cántico⁶.

Tércio Siqueira propone una relectura de antiguas instrucciones de la Torá:

La sustitución del tema litúrgico pascual –del éxodo al amor– es perfectamente legítima: (...) porque ambos temas exaltan la esperanza de una nueva vida, y porque solamente el amor –entre hombre y mujer– posibilita la fecundación de una nueva vida⁷.

La mayoría de los autores señala que el judaísmo interpretó estos cantos como una historia de amor metafórica, que simbolizaba el pacto entre Dios (el amado) y su pueblo (la amada). Bonder, un judío, en su manual sobre la Pascua⁸, retrata bien las diversas conexiones simbólicas entre el *Pessach* y el Cantar de los Cantares. En primer lugar relaciona los elementos del amor y la sexualidad con Dios e Israel. La salida de Egipto es, por lo tanto, entendida como un cortejo simbólico que culmina cincuenta días después, con el casamiento de Dios y el pueblo, con la entrega de la Torá en el Sinaí. Enseguida asocia el escenario romántico (elementos campestres y primaverales) y de sensualidad, con la llegada de la primavera (renacimiento, fertilidad y procreación). Por último, las referencias metafóricas (la espera, el temor, las dudas) contadas por el Cantar son asociadas a los procesos del éxodo (la noche de vigilia y espera antes del éxodo, la salida de Egipto, la permanencia en el desierto y la casi "traición" de la Amada – Israel).

³ Carmine de Sante, Israel em oração: as origens da liturgia cristã, p. 473.

⁴ Antonio Carlos Coelho, Encontros marcados com Deus: expressão da unidade do Povo de Deus, p. 54.

⁵ Anne-Marie Pelletier, O Cântico dos Cânticos, p. 53.

⁶ Carmine de Sante, Israel em oração: as origens da liturgia cristã, p. 2 19.

⁷ Tércio Machado Siqueira, Em memória do amor, p. 29.

⁸ Nilton Bonder, Pessach: um manual, p. 5.

Una observación importante es que en esas interpretaciones alegóricas, las mujeres son la imagen del amigo más franco en el pacto desigual entre Dios y el pueblo de Israel. ¿Cuán profético no sería si dejásemos a la Sulamita recitar libremente los bellos y provocativos poemas de amor, resonando en las sinagogas, en la celebración del *Pessach*, la mayor y más importante fiesta judía?

1.2 Pentecostés

Savuot, en hebreo, significa “semanas”. Se conmemora siete semanas después de la Pascua, por lo tanto, es el quincuagésimo día: “*Pente Kostus*”, conforme era llamado por los judíos helenistas en Egipto. Es celebrada en Israel en el día sexto del mes de Sivan (mayo-junio), y en la diáspora también en el día séptimo⁹. Dura solamente un día.

Shavuot es una de las tres grandes fiestas judías que motivan una peregrinación a Jerusalén. Esta fiesta tiene dos sentidos: agrícola y religioso. En el sentido agrícola, su origen es anterior al éxodo de Egipto; conmemoraba la cosecha de cereales al final de la primavera. Los hebreos adoptaron esta práctica antigua de ofrecer cereales y los frutos, es decir las primicias, en el templo de Jerusalén, como acción de gracias (Cf. Ex 23,16; Deut 16,10)¹⁰.

Después de la destrucción del templo (70 d.C.) y de la gran diáspora del pueblo, cuando fueron obligados por los romanos a abandonar la tierra de Israel, ese carácter de fiesta perdió su sentido. El templo no existía más, y esa forma de acción de gracias fue sustituida por otras prácticas religiosas comunitarias¹¹. En el sentido religioso, conmemora el “Don de la Torá”, el día en que Dios reveló su palabra en el monte Sinaí, y entregó la Torá al pueblo. Alrededor del 140 d.C., en la época rabínica¹², *shavuot* es, entonces, la celebración de la fundación del pueblo de Israel. En las sinagogas son leídos los capítulos referentes a la promulgación de las “Diez Palabras” (Ex 19,1-20,23), así como otras lecturas bíblicas propias. En esa ocasión se lee también el rollo de Rut, una de las más bellas historias, llena de poesía y encanto.

La pregunta que hacemos ahora es esta: ¿Por qué un libro, cuya heroína es una pagana, una moabita (Cf. Gen 19,30-38; Num 21, 28-29), se leía en el día en que se celebraba, por encima de todo, la singularidad de la Alianza de Dios con Israel? Etienne Dahler afirma que la historia de esa mujer no judía adquiere una relevancia del todo especial en el cuadro de la fiesta de las primicias:

La pequeña moabita se volvió en seguida al lado del rey David que, según la tradición judía, nacería y moriría en el tiempo de *Shavuot*. Rut encarna a los no-judíos, los *goyim*, que entrarán en la elección de Israel al punto de volverse miembros de la familia del Mesías. Ella representa las primicias de la entrada de los paganos en la revelación hecha a Moisés y de su participación en la Redención de la humanidad¹³.

Ya Carmine di Sante resaltaba dos motivos que llevaron a la escucha del rollo de Rut:

“... el hecho de que en ella se habla de casa y de mesa, y principalmente el hecho de que su protagonista sea descendiente de los moabitas, los tradicionales adversarios de Israel. Con esta narración se tenía la intención de sublimar el universalismo del pentecostés judío (...) y para

⁹ Antonio Carlos Coelho, *Encontros marcados com Deus: expressão da unidade do Povo de Deus*, p. 67.

¹⁰ Id. *Ibidem*, p. 67.

¹¹ *Ibidem*, p. 68.

¹² Etienne Dahler, *Festas e símbolos*, p. 26.

¹³ Etienne Dahler. *Festas e símbolos*, p. 29.

enseñar que donde quiera que en la tierra se viva de acuerdo con la Torá, es decir, conforme al código de la Alianza, como lo hizo Rut, hay comida a voluntad (Rut 2,14) para todos¹⁴.

Los aspectos que evidencian una relación entre el libro y la fiesta están desde el inicio en la historia de Rut. Situada en la época de la cosecha y, después, encerrada en la genealogía dirigida hacia David. Pero Rut es un testimonio de la Torá, vivido en aquello que posee como más importante: el amor, la bondad y la humildad. Pero, ¿cómo caería, en las sinagogas, el testimonio de esa mujer extranjera, viuda y pobre?

1.3 Tiendas

Sucot significa en hebreo “cabañas” o “tabernáculos”. *Sucot*, la Fiesta de las Tiendas, tiene una duración de siete días, iniciando el décimo quinto día del mes de Tishré (septiembre/octubre), cuatro días después del *Yom Kipur*. Como *Pessach* y *Shavuot*, es una fiesta de peregrinación, en acción de gracias por la última cosecha, antes del invierno¹⁵. Esta fiesta se caracteriza por una gran alegría popular, con sus símbolos y ritos, que se extienden por siete días y termina con un octavo día, significativamente llamado de “Alegría por la Torá”¹⁶.

Como todas las fiestas bíblicas, *Sucot* también era originalmente una fiesta agrícola. Esta festividad tenía como fin conmemorar la última cosecha del año, sobre todo del vino y del aceite (Ex 34,22; Deut 16,13-15). Del templo, este rito pasó a la sinagoga y la fiesta pasó en Israel por una “relectura teológica y una profundización sapiencial”¹⁷.

En el sentido religioso, recuerda un periodo de transición en la historia del pueblo hebreo, entre el éxodo y la Tierra Prometida. Sugiere la fragilidad e inestabilidad de la vida de Israel, los periodos arduos, como aquel en el desierto, cuando habitaban como nómadas en cabañas. Recuerda también cuando Dios se hizo presente y misericordioso, proveyéndoles de maná y de agua. Anuncia un nuevo tiempo, cuando la venida del Mesías traiga a la humanidad un mundo de prosperidad, justicia y paz¹⁸.

El otro elemento de interpretación viene dado por la lectura del libro del Eclesiastés o *Qohelet*: “vanidad de vanidades, todo es vanidad” (1,2). Aparentemente puede ser extraño leer el rollo del *Qohelet* en el tercer día de los *Sucot*, fiesta alegre y popular, pero, contrariamente a la apariencia, este no es un libro de pesimismo, sino de una preciosa sabiduría. Según Carmine de Sante, la reinterpretación de *Sucot*, a través de la categoría del desierto y por el libro del *Qohelet*, da una nueva base original y radical: si la alegría del pueblo es grande por la cosecha abundante, lo es mucho más porque esto lo es dado siempre de nuevo. La raíz profunda de la alegría no es la cosecha en cuanto tal, sino el amor divino del cual la Torá es proclamación y testimonio¹⁹. Si el *Qohelet* también pudiese hablar, a partir de lo que sus ojos ven, con certeza su legitimidad sería otra y *Sucot* tendría otro sentido.

1.4 Memorial de la Destrucción de Jerusalén

Las Lamentaciones fueron asociadas a las manifestaciones litúrgicas de luto y penitencia, instituidas por Israel para conmemorar el incendio y la destrucción de Jerusalén, en

¹⁴ Carmine de Sante, Israel em oração: as origens da liturgia cristã, p. 222.

¹⁵ Antonio Carlos Coelho, Encontros marcados com Deus: expressão da unidade do Povo de Deus, p. 79.

¹⁶ Carmine de Sante, Israel em oração: as origens da liturgia cristã, p. 223.

¹⁷ Id. *ibid.*, p. 224.

¹⁸ Antonio Carlos Coelho, *op. cit.*, p. 80.

¹⁹ Carmine de Sante, *op. cit.*, p. 227.



el quinto mes del calendario israelita (2Re 25,8), por Nabucodonosor y sus tropas²⁰. Hay pruebas de que Lamentación en el ocal del templo destruido comenzó poco después de la destrucción de la ciudad (Jer 41,5-6) y que días de luto anuales, conmemorando lo que quedó de la ciudad, fueron observados durante todo el exilio, por lo menos hasta la reconstrucción del templo (Zac 7,1-7; 8,19)²¹.

La liturgia sinagoga la retoma siempre en el noveno día del mes de *Ab* (julio-agosto), acrecentando la conmemoración del incendio del templo por parte de los romanos, el 70 d.C. En Jerusalén, es celebrada por la noche, durante una larga vigilia de oración delante del muro, único vestigio del segundo templo²².

El día del memorial de la Destrucción de Jerusalén es un día de luto, marcado por un duelo riguroso. En este día no se estudia la Torá, sino que se le da más importancia al estudio del rollo de las Lamentaciones. Al hacer memoria de la destrucción del templo, el pueblo recuerda la ausencia o abandono de Dios. El pueblo reconoce su pecado y percibe que esas calamidades se deben a su infidelidad (Miq 3,12). Este es el sentido de esta fiesta. Rememorar esta ausencia en oración y reconocer al mismo tiempo que Dios está presente. El sufrimiento y el luto son pasos obligatorios, para un día tener acceso a la alegría de la presencia.

1.5 Purim

Purim es el plural hebreo del nombre *pur* que quiere decir suerte. Es celebrada el 15 de Adar, conforme al libro de Ester (9,20-32). El origen de la fiesta de los Purim nos es históricamente desconocida, pero es cierto que ella viene del ambiente de la diáspora persa.

En el instinto de reconstruir los hechos, se levantan las siguientes hipótesis: del encuentro entre las fiestas paganas del imperio persa y la memoria de la Pascua (liberación), sale una reflexión que genera el libro de Ester y la fiesta de los Purim. En realidad, la historia de Ester y de Madoqueo es una reedición de la experiencia liberadora del éxodo, dirigida a las comunidades judías de la dispersión. Ellas celebran las fiestas paganas, permaneciendo fieles al contenido de la Pascua y al Dios liberador del pueblo²³.

Cuatro preceptos se prescriben para el día de Purim: la lectura del rollo de Ester, el deber de alegrarse, el intercambio de presentes y la obligación de hacer donativos a los pobres. En la sinagoga, cuatro versículos de este rollo que evocan especialmente la liberación (2,5; 8,15-16 y 10,3) son acentuados en la lectura; y los niños tienen la costumbre de agitar estridentes chinescos cuando se pronuncia el nombre de Amá²⁴. Todo eso debe tener parecido a las costumbres de los judíos más rigurosos.

Lo mismo que en el palacio, Ester está al lado de los pobres, de la vida, de Dios. Así, la vida se renueva, el pueblo es salvado y la historia continúa. A través de una mujer, la Pascua acontece de nuevo. ¿Qué diría la propia Ester en las sinagogas?

Podemos percibir que hay un desplazamiento del sentido religioso de las tradicionales fiestas –Pascua, Pentecostés y Tiendas– judías, que se adaptan y cambian sus motivos celebrativos para volverse al estudio de la ley²⁵. Los principales intereses en juego en esa negación de la dignidad de la mujer venían, no sólo de parte de hombres machistas e ignoran-

²⁰ L. Monloubou et al., *Os Salmos e outros escritos*, p. 210.

²¹ Norman K. Gottwald, *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*, p. 502.

²² L. Monloubou et al., *op. cit.*, p. 211.

²³ CEBI, *Livros sapienciais e novelas bíblicas*, p. 129.

²⁴ Anne – Catherine Avril e Dominique de La Maisonneuve, *As festas judaicas*, p. 147.

²⁵ Tércio Machado Siqueira, *O Evangelho do Antigo Testamento*, p. 30.



tes, sino también de las pretensiones del Estado y del templo, dirigidos por varones. Y, en las sinagogas, sólo los hombres podían leer las Escrituras. Ellos desenrollaban, también los *Megillot* y le daban la debida interpretación. Las mujeres, separadas de los hombres por estacas y gradas (Deut 31,12) apenas escuchaban. Por eso nos preguntamos: ¿el uso de estos rollos, alimentaría la rebeldía y la resistencia de las mujeres y de los marginados, a lo largo de los tiempos? ¿Dónde queda la fuerza profética contenida en la voz de la Sulamita, del *Qohelet*, de Ester, de Rut?

2. Los megillot en la liturgia cristiana

La liturgia de las Iglesias cristianas tiene su estructura básica y su inspiración fundamental en la liturgia judía. Una herencia que viene del estilo de culto de las sinagogas y no del templo. A lo largo de la historia del cristianismo fue hecha una selección de textos de la Escritura hebrea, para ser pronunciados en el contexto cristiano. Estos textos aparecen en la primera lectura de la liturgia de cada día. Pero, ¿quién hizo esta selección?

Marjorie Procter-Smith recuerda tres elementos que deben ser llevados a consideración al hacer un análisis feminista crítico de los principios interpretativos que orientan las lecturas del leccionario: qué textos bíblicos acerca de la mujer son incluidos y cuáles son excluidos; en qué ocasión del año eclesiástico se encuentran; y cuál es la convergencia de los tres textos que parece se quiere insinuar²⁶.

Investigando sobre la presencia específica de los *megillot* en el leccionario romano, constatamos que, del lado católico, hay dificultades para conseguirse un lugar en la liturgia y en el corazón de los cristianos. El leccionario, por ser selectivo, excluye varios textos bíblicos. En este sentido, procuremos analizar cuáles son esos textos bíblicos, y en qué tiempos y fiestas litúrgicas aparecen. No tenemos condiciones para identificar los principios hermenéuticos subyacentes, y esclarecer el impacto de tales principios sobre las asambleas cristianas. Apenas confrontaremos algunos comentarios de las lecturas que aparecen en el folleto de la misa y en el libro de la Liturgia diaria.

En el ciclo trienal de las lecturas dominicales, encontramos solamente cuatro versículos del libro del Eclesiastés (1,2 y 2,21-23), en el décimo octavo domingo ordinario del año C. En estos versículos, el *Qohelet* sintetiza todo el libro: examinando la realidad del pueblo, concluye que todo es fugaz, pasajero y frágil. ¿Qué provecho saca el hombre de su trabajo? Ya en el libro de Liturgia Diaria encontramos el siguiente comentario relacionado con el Evangelio del día (Lc 12,13-21): “El trabajo hecho sólo para enriquecer e acumular, no pasa de la vanidad. Sólo tiene sentido cuando sus frutos son compartidos entre los trabajadores”²⁷. De todos los domingos del año, apenas este texto del Pentateuco Femenino aparece en la liturgia. Suponemos que los textos leídos los domingos y en las fiestas son más importantes que los textos no leídos, o leídos durante la semana. Del libro del Eclesiastés aparecen tres textos más en la vigésima quinta semana del tiempo ordinario: en jueves (1,2-11), el viernes (3,1-11) y el sábado (11,9-12,8).

El Cantar de los Cantares, leído en la más importante fiesta judía, aparece una única vez en la semana de Navidad (21/12). Relacionado con el Evangelio de Lc 1,39-45, así encontramos el comentario del texto de Cant 2,8-14: “... como la esposa va con dirección al esposo que retorna a casa, la Iglesia debe ir alegre al encuentro de Dios, amado esposo, que viene en su dirección”²⁸. Pero, al leer el texto nos damos cuenta que éste no habla de espo-

²⁶ Marjorie Procter-Smith, *Imagens da mulher no lecionário*, p. 57.

²⁷ *Liturgia Diaria*, n. 116, p. 26.

²⁸ *Liturgia Diaria*, n. 132, p. 63.

sa/esposo, sino de amado/amada. La Sulamita oye y reconoce la voz del amado que “viene saltando por los montes” y que está abierto. Es el hombre quien habla dos veces: “Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven” (2,10.13). En este caso específico, podemos verificar la intencionalidad del comentario, reduciendo a esposa la presencia de la mujer, por el uso de lenguaje androcéntrico y por la interpretación dada.

Ester aparece en dos momentos distintos, conservando su riqueza y protagonismo. El viernes de la primera semana de Cuaresma se hace la lectura de Est 4,17a-b.g-h, donde ella siente que un momento de gran peligro se aproxima, y busca en Dios fuerzas para enfrentar al rey persa. Invoca al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, como defensor en este momento de tribulación. En la fiesta de Nuestra Señora de Aparecida (12/10) se hace la lectura de Est 5,1b-2: 7,2-3 donde ella pide al rey que conserve su vida y la vida de su pueblo.

Lamentaciones se encuentra en el leccionario de la Semana Santa. Recordando el drama del pueblo de Israel, la Iglesia revive su propio drama: ella también, con sus infidelidades y con su pecado, sólo puede ser renovada por la gracia del Señor, victorioso de la muerte y del pecado²⁹. Encontramos también, algunos versículos (2,2.10-14.18-19) en la lectura del sábado de la décima segunda semana ordinaria. Allí se describen algunos detalles de la situación de luto y llanto de los que se quedaron (ancianos, jóvenes, madres y niños), después de la destrucción de Jerusalén.

Al final, encontramos la lectura de los primeros capítulos de Rut el viernes (Rut 1,1.3-6.14b; 16.22) y el sábado (Rut 2,1-3.8-11; 4,13-17) de la vigésima semana ordinaria. El primer texto sitúa la historia de Rut y de Noemí; del segundo encontramos el siguiente comentario:

Rut recomienza su vida y procrea un hijo que significa perpetuación de la vida, que Dios no la desamparó. Rut representa a las mujeres que viven en nuestra sociedad luchando contra la difícil situación de miseria y pobreza, criando a sus hijos solas y deseando ardientemente la vida³⁰.

Al avalar la presencia del Pentateuco Femenino en el conjunto de textos, vemos que pocas veces es mencionado, y no siempre las referencias dan el debido valor a la mujer. La autora Marjorie Procter-Smith, haciendo un análisis feminista de todos los textos escogidos por el leccionario romano, concluye: “la mayoría de los textos no traen ninguna mención de la mujer, ni significativa, ni periférica”. Muchas referencias no se refieren a las mujeres en cuanto tales, por ejemplo: algunas son “mujeres metafóricas”; ya las matriarcas, profetisas y juezas están ausentes; otras son incluidas por causa de algún héroe o actor masculino. No por algún interés en las mujeres mencionadas en el texto³¹. Por ejemplo, la madre y la hermana de Moisés, y la hija del Faraón están incluidas en el leccionario no porque se pueda pensar que Dios se valía de mujeres como agentes de liberación, sino porque ellas hacen parte del ciclo-de-Moisés que es realizado en el Año A. Veamos: Año A – Pentateuco y ciclo de Moisés; Año B – Ciclo de David y literatura sapiencial; Año C – Ciclo de Elías y Eliseo.

Así, uno de los principios que orientan la inclusión de los textos, al menos en lo tocante al material narrativo hebreo, parece haber sido el siguiente: considerar ciertos personajes masculinos (...) como autores centrales en el drama de la historia de la salvación. Las mujeres son

²⁹ L. Monloubou et al., *Os salmos e outros escritos*, p. 211.

³⁰ *Liturgia Diaria*, n. 116, p. 78.

³¹ Marjorie Procter-Smith, *Imagens da mulher no lecionário*, p. 62.

incluidas en la medida en que se relacionan con estos personajes masculinos, pero no son consideradas autoras autónomas³².

Las mujeres son consideradas coadyuvantes junto a los autores masculinos, y son importantes con relación al matrimonio. En este caso, las mujeres bonitas, independientes y protagonistas del Pentateuco Femenino no tuvieron mucha chance frente a la selección androcéntrica.

La Iglesia, pese a que afirma la unidad bautismal de todos los cristianos, muchas veces, en la liturgia, apenas reconoce los dones de liderazgo de los hombres. Y si vemos las bancas de la Iglesia, éstas son ocupadas en su mayoría por mujeres, y a pesar de ello, el lenguaje de la liturgia toma lo masculino como norma, como algo plenamente humano.

Necesitamos recordar y celebrar a las mujeres de nuestra herencia bíblica, en las cuales Dios se manifestó, a través de quienes Dios actuó. Tales historias, recuperadas como parte central de nuestra propia historia, confieren legitimidad a nuestro esfuerzo actual por hacer reconocer el coraje y liderazgo de mujeres de nuestro pasado más próximo y de nuestro presente.

3. Por los caminos no oficiales

En la liturgia cristiana, como vimos en el capítulo anterior, muchos textos bíblicos fueron considerados de segunda categoría, otros recibieron el más absoluto silencio, debido a que unos se afirmaban como únicos y ejemplares para todos los demás. Y no sabemos, ciertamente, las motivaciones para tal selección o preferencia.

En el proceso de reapropiación de los *megillot* y demás libros de la Biblia, nos damos cuenta de la manipulación acumulada por siglos, de las opciones hechas, que no fueron avaladas ni renovadas; de camadas de interpretaciones y de cristalizaciones de sentido³³. ¿Por qué, como Iglesia cristiana nos demoramos tanto a abrirnos a las propuestas de caminos nuevos, apuntados por el Qohelet, la Sulamita, Rut, Ester y otras mujeres?

Frente a las reformas de Esdras y Nehemías, de la dominación persa y griega, los *megillot* fueron una alternativa al proyecto oficial que se centraba en el templo, en la ley y en el sacerdocio como ejes de reconstrucción. Estos cinco rollos no se satisfacían con propuestas que se fundamentaban en un conservadurismo estrecho de manutención de la identidad por la vía de la exclusión³⁴. La salida, incluso hasta hoy, es organizarse por los caminos no oficiales, señalados por los *megillot*: el camino de la casa, de la amistad y del verdadero encuentro con Dios.

4. Camino de la casa

La base de la sociedad israelita era la casa. Cada casa, familia, clan o aldea, no importaba la manera como este agrupación humana sea llamada, formaba parte de las comunidades de base del pueblo de Dios, desde el surgimiento del pueblo, hasta la época de Jesús. En este ambiente familiar eran transmitidas las tradiciones, las creencias, la memoria, la fe. De generación en generación. De padre a hijo, la casa era un espacio celebrativo (Ex 12,1-14)³⁵.

³² Marjorie Procter-Smith, *Imagens da mulher no lecionário*, p. 62.

³³ Nancy Cardoso Pereira, *A leitura popular da Bíblia: à procura da moeda perdida*, p. 23.

³⁴ Nancy Cardoso Pereira, *Maria vai com as outras: mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*, p. 41.

³⁵ *Tua Palavra é Vida, Sabedoria e poesia do Povo de Deus*, p. 243.



La casa siempre fue el punto de partida para la renovación de la historia de la salvación. Por ejemplo, la resistencia al faraón comenzó en las casas, con la actividad de las parteras y de la madre de Moisés (Ex 1,15 -2,3). La historia atestigua también que durante el periodo tribal, en tiempo de los jueces, las asambleas en los santuarios eran un momento propicio para que las casas renovasen el compromiso de continuar en la confederación tribal: “¡De mi parte, yo y mi casa serviremos a Yahvé!” (Jos 24,15). En este período de la historia del pueblo, siempre que el enemigo invadía las tierras israelitas, la resistencia comenzaba en las casas: Jael (Jue 4,17-22) y Gedeón (Jue 6,15).

En la época de los reyes, el país pasó a ser visto como una gran casa, donde el rey era el padre de todos. El poder del rey era ejercido desde la gran casa llamada palacio. Pero, para que el proyecto de los reyes venza, se hacía necesario destruir el proyecto comunitario de las casas de los campesinos³⁶. ¡Pero las casas no se quedaron mudas! Los profetas y profetisas son la memoria del proyecto tribal, de las esperanzas y deseos de las casas y de las aldeas israelitas.

Para los reyes, las casas populares eran centro de una peligrosa resistencia. Allí se cultivaba una memoria peligrosa de la fe en Yahvé, capaz de arruinar los planes de la monarquía. Los reyes reprimían y perseguían las casas (1Re 21,11-16; 2Re 21,16; Miq 2,1-2). Pero las casas resistieron.

Durante el tiempo de exilio en Babilonia, esta esperanza sobrevivió en las pequeñas aldeas de Judá. Consiguieron mantener viva la memoria, las tradiciones, la lucha y la fe. Con las reformas emprendidas por Nehemías y Esdras, el centro acabó venciendo la resistencia de las casas. Pero la memoria de los pobres quedó preservada como brasas bajo las cenizas³⁷. El campo supo resistir a las presiones sacerdotales y la profecía campesina no murió, sino que encontró nuevas formas de expresión, a través de los *megillot* y otros libros de la literatura sapiencial.

En lugar de la pasividad de las celebraciones oficiales sacralizadas, centradas en el templo y en el Sumo Sacerdote, en los *megillot* tenemos una liturgia ligada a la casa y a las luchas del pueblo, donde ese pueblo participa y celebra la memoria del Dios de los pobres. Sandro Galazzi reafirma la idea del Pentateuco Femenino: “La ‘casa’ supo producir un verdadero Pentateuco: los cinco textos que, en la Biblia hebrea, constituyen la colección de los *megillot*, los ‘libros’ leídos, en las casas y en las sinagogas, durante las grandes fiestas litúrgicas”³⁸. El templo no consiguió silenciar la casa de la mujer, la casa del pobre. Contrastan, desde ese punto de vista, los escritos de la obra histórica de los cronistas (Esdras, Nehemías y 1 y 2 Crónicas) en la cual, el lugar de acción es el palacio, la cúpula, el templo.

Sabemos que la dominación de la mujer pasa por la casa. En el mundo judío y griego, la casa es siempre “casa del hombre”. La mujer sólo es “buena”, en cuanto permanece al servicio y bienestar del hombre. Si no es así, ella no cuenta, es desgracia, es tentación, es ruina, “es más amarga que la muerte” (Eclo 26,1-8). La mujer pasa a ser considerada inferior, y la sumisión se vuelve la lógica consecuencia, dentro de las leyes de la naturaleza³⁹. Y termina siendo relegada al espacio privado... la mujer se convierte en espacio de lucha y de resistencia.

³⁶ Id. ibídem, p. 244.

³⁷ Ibídem, p. 245.

³⁸ Sandro Galazzi, A teocracia Sadocita: sua história e ideologia, p. 260.

³⁹ Ana Maria Rizzante, “A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele” - a questão da mulher na época do segundo templo, p. 29.



En los *megillot*, la acción de las mujeres se desarrolla a partir de la casa de la mujer, en el espacio de ellas (Rut 2,23; Est 5,4-8). En estos rollos, la casa de la que se habla es siempre “casa de mujer”. Es el espacio de ella, donde ella actúa y decide, donde son tomadas las decisiones y a donde otros se dirigen. La única posibilidad de la Sulamita para encontrar el amor amado, dentro de la ciudad, es en la “casa de mi madre” (Cant 3,4; 8,20). Y, este proyecto de amor, trasciende los límites impuestos del espacio privado y se presenta como algo liberador de los pueblos y de las ciudades.

En el rollo de Rut, el lugar de acción es Belén (casa del pan). Las mujeres llegan a la hora de la cosecha (Rut 1,22), tiempo de promesa y de hartura de pan, lugar oportuno para forjar un nuevo futuro. La casa de Noemí es el punto de partida y de llegada de todas las acciones. Allí son planeados, en los detalles, todos los pasos que deben ser dados para que el derecho a la tierra, al pan y a la vida sean garantizados. Booz será encontrado en el campo, en la era, en la puerta de la ciudad, pero la casa es espacio de las mujeres, pertenece a ellas.

En Ester, la salvación del pueblo es pensada, planeada y ejecutada en el palacio de Asuero, más aún, en los aposentos de Ester. Allí, ella toma conocimiento del trágico destino del pueblo; allí ella reflexiona y ora pidiendo fuerza; desde allí ella se dirige con coraje hasta la sala del trono. Convida al rey y al malvado Amá a sus aposentos, para compartirles dos banquetes que ella les ofrece, y allí será decretada la liberación del pueblo (Est 5,4.8; 7,1-9). La casa de Amá, donde fue planeado el genocidio contra los judíos, pasa a ser la “casa de Ester” (Est 8,10).

A partir de la cocina, lugar de las mujeres, donde se mueve la olla vacía del pueblo pobre, comienza la contestación a toda la estructura opresiva del imperio. Qohelet afirma a necesidad del pueblo de aprovechar sus “obras” (Eclo 3,22), pues no beneficia trabajar en vano, cuando es otro quien se va a quedar rico. No hay otra felicidad a no ser “comer, beber, gozar del bienestar, fruto de su trabajo. Noté que eso viene de Dios” (Eclo 2,24). Este es el criterio más simple de justicia, de sabiduría, de felicidad, de trabajo, de oración. Todo sirve si la olla está llena. ¡Sin eso, todo pasa como simple humo, ilusión, vaciedad!⁴⁰

En todos los textos vimos la centralidad de la casa de la mujer. Hacia allá se dirigen los hombres. La casa de la mujer se vuelve lugar donde se planea y desde donde surge la salvación para el pueblo. Las mujeres de estos rollos no necesitan de hombres para actuar. Ellas actúan solas o junto a otras mujeres: Rut y Noemí, Ester y sus jóvenes, la Sulamita y sus amigas.

La casa es un espacio nuevo, donde no son sometidas y oprimidas. Un espacio donde pueden revelarse con toda su fuerza; un espacio libre, donde ellas y Yahvé pueden manifestarse y actuar con toda la verdad de su riqueza. Hasta el coro, en el rollo de las Lamentaciones, es expresión femenina de dolor y de resistencia que trasciende el espacio cotidiano de las mujeres. Lo nuevo, la liberación, viene de donde nadie la espera, del que debería ser el lugar de lo inferior y despreciado.

Compete a nuestras comunidades y sinagogas, compete a nuestras iglesias continuar definiendo si se quedan con el proyecto del templo o con el proyecto de la casa. “Jesús escogió la casa y no el templo, la mesa y no el altar, el compartir y no el sacrificio, la familia y no el sacerdocio. Por eso murió”⁴¹. Jesús comulgó con la memoria de la casa, de las mujeres, de los pobres y de los excluidos.

⁴⁰ Ana Maria Rizzante, “A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele” - a questão da mulher na época do segundo templo, p. 28.

⁴¹ Sandro Galazzi, A teocracia Sadocita: sua história e ideologia, p. 250.

Con su predicación y su práctica, Jesús retomó la antigua esperanza tribal, la comunidad de las casas israelitas. Jesús mostró que la acción de Dios no pasa más por el templo, sino que, en Jesús, Dios entra en las casas del pueblo (Jn 1,11-14). Jesús, con su práctica, mostró que estaba reconstruyendo al pueblo, a partir de las comunidades reunidas en las casas.

La Iglesia surge a partir de esa práctica de Jesús. Encerrados en una casa en torno a María (Hch 1,14; 2,2), los discípulos reciben el Espíritu Santo. Animados por la fuerza del Espíritu se lanzan con coraje a la construcción del Reino. Este Reino se realiza en la vivencia de la fe en pequeñas comunidades reunidas en las casas, con el liderazgo de mujeres: Junías (Rom 16,7) Prisca y Aquila (Rom 16,3); Lidia (Hch 16,11); Febe (Rom 16,2) y tantas otras. Las mujeres van construyendo la red de las primeras comunidades cristianas, algo totalmente nuevo e increíble va surgiendo, capaz de enfrentar y vencer todas las dificultades y persecuciones.

5. El camino de la amistad

La vida está tejida por muchas relaciones y son éstas las que nos van alimentando horizontes y alternativas. Así también, "los esquemas opresores y las posibilidades liberadoras pasan por estas redes de relaciones"⁴². En las casas, espacio alternativo, el poder es ejercido de forma distinta. El Pentateuco Femenino contiene una fuerza revolucionaria, capaz de transformar las relaciones entre hombre y mujer, entre hombre y hombre, entre mujer y mujer.

El rollo de Rut es un ejercicio de resignificación de las relaciones humanas que, en el diálogo con las leyes y las tradiciones, las supera cuando es necesario para redimensionar el futuro de toda la comunidad. El criterio que orienta y redefine las relaciones es la defensa de la vida y de los derechos⁴³. Rut y Noemí, cada una de un pueblo, la joven y la señora de edad, ambas viudas. Sin referencia masculina; todos los hombres de la historia mueren. En ese tiempo, eran los hombres quienes protagonizaban los derechos y los poderes. Rut insiste en comprometerse con el futuro de Noemí. A pesar de la falta de perspectivas y de las dificultades, las dos vuelven juntas a Judá. La solidaridad de Rut y de Noemí rescata la dignidad y el derecho como mujeres independientes. Rut da forma a su propio destino, pues hace opciones radicales y desafía costumbres. Al escoger quedarse con su suegra, ella escogió ser otra mujer, en un mundo donde la vida dependía de los varones.

La cultura patriarcal considera a la mujer inferior al hombre. Por eso, debía estar sometida, primero a su padre y a sus hermanos. Más tarde, a su marido, a los teólogos de la religión y a los gobernantes. Frente a esto, Cantar de los Cantares propone, en vez de sumisión, relaciones de respeto, de reciprocidad y de amistad. Propone relaciones de género con base a la igualdad, al compañerismo y a la solidaridad entre hombres y mujeres. Las mujeres rescatan el proyecto de Dios en lo que respecta a las relaciones de género. Recuperan Gen 1,26-27 y Gen 2,21-24 que proclaman ciudadanía igual delante de Dios, tanto para las mujeres como para los varones. En ese sentido, Cantar no sólo propone un nuevo objetivo de ser mujer, sino también un nuevo modelo de masculinidad, con vistas a la construcción de un nuevo hombre⁴⁴.

⁴² Nancy Cardoso Pereira, *María vai com as outras: mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*, p. 40.

⁴³ *Ibíd.*, p. 41.

⁴⁴ Curso de Bíblia por Correspondência, *Época da dominação persa*, fasc. 2, p. 49.

El machismo descalifica a la mujer como incapaz, prohibiéndole ejercer cualquier función económica, social, política o religiosa. Frente a esto, Cantar destaca el papel de la mujer como trabajadora y como líder, capaz de tomar iniciativas. Ella es independiente frente a sus hermanos (8,8-10) y, frente al poder del dinero, que inclusive compra mujeres, ella protesta y afirma ser dueña de su cuerpo, de su sexualidad, de su viña (8,11-12)⁴⁵.

El padre de la Sulamita no es mencionado nunca en el Cantar. A diferencia de la madre que es recordada siete veces (1,6; 3,4.11; 6,9; 8,1.2.5). Y es en la casa de ella donde los novios se entregan apasionadamente uno al otro, consumando el amor (8,1-4). Es también la Sulamita quien busca libremente a su amado. Ella no es comprada ni da en casamiento para que sea propiedad del marido.

La reciprocidad es vivida por los novios en un escenario de total libertad en el campo. Como él, también ella es única, exclusiva de su amado. El novio declara su total fidelidad a la amada (6,9)⁴⁶. La relación amorosa es de total gratuidad. Cantar no llega a hablar de casamiento, ni de hijos, que eran el primer objetivo del matrimonio. La dimensión revolucionaria del Cantar rescata la dignidad de la mujer, simplemente por ser mujer y no en tanro madre, esposa o administradora de la casa.

La propuesta es de retorno al estado original de la creación de Dios. Mujer y hombre se reconocen, uno frente al otro, en una relación de total transparencia y confianza. Ambos usufructúan de la tierra como espacio de libertad y de vida en abundancia. Es, en verdad, el rescate de una religión que el proyecto de los reyes (monarquía) y de los sacerdotes (segundo templo) usurparon.

Las protagonistas de los *megillot* recuperan el sentido original de la igualdad entre hombre y mujer, nuevo génesis. Ellas levantan una propuesta de reciprocidad, de género, de amor libre y liberador, como el camino que vence las barreras impuestas por grupos de poder en las iglesias y en las sociedades. Por eso, podemos pensar en la redimensión de las relaciones humanas a partir de nuestras tradiciones judeo-cristianas.

7. El camino del verdadero encuentro con Dios

El sistema religioso oficial, centrado en el templo de Jerusalén, sustentaba la doctrina de la Retribución. Esta doctrina afirmaba que Dios retribuía con beneficios a los que le eran fieles: larga vida, mucha salud, paz, prosperidad, riquezas, descendencia, un buen nombre. Estos dones eran señales de la presencia de Dios en la vida de una persona. Pero, para que alguien recibiese de Dios estas dádivas, era necesario ofrecerle un sacrificio en el templo de Jerusalén⁴⁷.

El templo había reducido a Dios a ser "el Dios del cielo", el "altísimo", el "juez" implacable contra los impuros y pecadores y, sobre todo, un Dios siempre casi amigo del rey, a quien los reyes ofrecían presentes y pagaban las dispensar del culto; los costos de la expoliación del pueblo. Un Dios cuya acción salvífica quedó reducida a retribuir el bien con el bien y el mal con el mal.

Los *megillot* se resisten contra la equivocada visión de Dios, visión que era manipulada en favor de los intereses del Segundo templo. Ellos guardan la memoria subversiva del proyecto original que tenía sus raíces en la tradición del pueblo.

⁴⁵ Curso de Bíblia por Correspondência, Época da dominação persa, fasc. 2, p. 50.

⁴⁶ Id. *ibid.*, p. 50.

⁴⁷ Tua Palavra é Vida. Sabedoria e poesia do Povo de Deus, p. 124.

Las largas oraciones personales y espontáneas que aparecen en los *megillot* se refieren a las situaciones concretas que el pueblo vive. Tales oraciones expresan la fe en la presencia inmediata de un Dios que escucha el clamor de los afligidos, en cualquier lugar, dentro o fuera del templo (Rut 2,4.12.20; 3,10; 4,11-12; Est 4,17a hasta 17).

La mujer se resiste a la opresión ideológica ejercida por el templo, y recupera la fe en Yahvé como Dios de los oprimidos, de la libertad y de la vida, volviendo, así, a la memoria más antigua de Israel y a la fe más genuina del pueblo de la tierra.. Esta fe aparece claramente en las oraciones de estas mujeres. Es la fe en un Dios verdadero, que siempre está al lado del pobre, del último, del frágil. Un Dios fuerte, que da su fuerza a aquellos que quieren luchar por la vida del pueblo (Est 25-30). Este Dios es invocado como Dios de los padres, de Israel; Dios de una memoria antigua y enraizada en el corazón del pueblo (Est 16). Un Dios a quien la mujer se dirige, pidiéndole, como mujer, ser "más" mujer y así vencer: "Pon en mis labios un discurso atrayente..." (Est C.24). Este es el Dios del éxodo, el Dios de la liberación, el Dios que ve, que oye, que conoce y que salva. Las mujeres recuperan el verdadero rostro de Yahvé como Dios de los pequeños, Dios de la vida, de la lucha por la libertad, como siempre fue⁴⁸.

Frente a todo esto, el Qohelet hace una gran propuesta: "¡tú, sin embargo, teme a Dios!" (5,6; 7,18). Para este libro, el verdadero temor a Dios está en superar esta doctrina tradicional y alienante, y buscar caminos nuevos para el encuentro con Dios. Estos caminos apuntados por el Qohelet son la negación de la dominación y de la opresión (5,6-7) y la búsqueda del verdadero rostro de Dios (9,7). Este rostro se manifiesta en la solidaridad, en el compartir, en la posibilidad de cada uno de usufructuar con alegría de los frutos de su trabajo libre y digno.

El Cantar muestra que el amor se concreta en la relación humana: mujer y hombre, hechos a su imagen y semejanza, son expresión de Dios. Sin él, el amor libre y liberador sólo puede ser "fiasco a Yahvé" (8,6).

Rut, la "Amiga" de los pobres, revela un rostro familiar de Dios y se esfuerza por reconstruir el proyecto original de Dios para su pueblo, a partir de aquellas que ella misma encarna en su ser, es decir a partir de las mujeres, de los pobres, de las viudas, de los migrantes, de los extranjeros y de los que no tienen hijos o futuro.

Todo eso es posible "Por la Fuerza" (Booz) de Yahvé, presente en la lucha por el compartir en la casa de pan (Belén), por el rescate de la tierra y por garantía del futuro, no a través del poder de la opresión, sino a través del poder popular y participativo, del poder que es servicio (Obed = Siervo), como en los tiempos de las tribus⁴⁹.

Por su fe y fidelidad a Yahvé están prontas incluso a morir, para que todos experimenten la liberación. "¡Iré a estar con el rey... y si es necesario morir, moriré!" (Est 4,16). Es decir, independientemente de la situación o de la condición social: Rut es moabita; Ester está en el palacio; Rut y la Sulamita están en la roca. La mujer está donde ella debe estar, siempre es guardiana de la memoria más legítima del pueblo, y siempre es capaz de heroísmo para que a vida triunfe⁵⁰.

⁴⁸Ana Maria Rizzante. "A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele" - a questão da mulher na época do segundo templo, p. 24.

⁴⁹Curso de Biblia por Correspondencia, Época da dominação persa, fasc. 2, p. 56.

⁵⁰Ana Maria Rizzante, "A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele" - a questão da mulher na época do segundo templo, p. 34.

8. Conclusión

En el Pentateuco Femenino desfilan mujeres bonitas y seductoras. Toda esta belleza y encanto, lejos de hacerlas impuras, es usada para salvar, liberar. Desfilan algunas mujeres con la barriga estéril. Pero lejos de ser considerada una desgracia y humillación, resisten silenciosamente contra el sistema explotador. Son madres del pueblo, siempre prestas para dar su vida, a morir para que el pueblo tenga tierra, pan y libertad. Desfilan personajes femeninos centrales: Ester, Rut, la Sulamita, Qohelet y sus compañeras, acompañadas de adjetivos: independientes, auto determinadas, solidarias... protagonizando una nueva historia.

Guardada y transmitida por estas mujeres, la memoria de una sociedad igualitaria, conforme al proyecto original de Dios, siempre quedó en el corazón del pueblo de Israel, y se ve alimentado nuestro sueño de que "otro mundo es posible". Por lo tanto, a manera de conclusión, conviene reafirmar que el Pentateuco Femenino no es un simple conjunto de libritos insignificantes, sino que cargan en sus páginas la fuerza revolucionaria de construir relaciones nuevas. El Pentateuco Femenino tiene gran actualidad en nuestros tiempos, que se caracterizan fuertemente por la resistencia de culturas, grupos y comunidades eclesiales. Nuestro pueblo resiste de todas las maneras, para no perder su identidad.

Pese a todo, esta fuerza transformadora fue oscurecida y distorsionada a lo largo de los siglos que han pasado. La sinagoga se apropió del Pentateuco Femenino en las principales fiestas religiosas. El Magisterio de la Iglesia incluyó apenas algunos textos de estos libros en el leccionario litúrgico. Desgraciadamente, se nota que el mundo de los hombres pasó a contar las historias de las mujeres a su modo y de acuerdo a sus intereses. En el mismo sentido de la escasez de rastros en los registros históricos, podemos deducir que en el judaísmo la lectura fue hecha por hombres y, en el cristianismo, la lectura fue omitida por los hombres. Ester, Qohelet, la Sulamita, Rut y otras tantas mujeres quedaron enmudecidas en el sentido de que sus voces no fueron o no pudieron ser oídas en la esfera oficial.

Si tanto para las mujeres cristianas como para las judías, las Escrituras son una fuente de inspiración y de identidad, se hace necesaria una relectura del Pentateuco Femenino. Ciertamente, de una lectura hecha por mujeres y hombres, emergerán cosas nuevas, desde la interpretación propia de los textos, y esto significará una especie de revolución hermenéutica en la vida de las Iglesias.

Muchas preguntas aparecen al desenrollar este trabajo. Para algunas encontré respuestas, otras quedan en el aire esperando más estudio. Sin embargo, los caminos no oficiales apuntados por el Pentateuco Femenino provocan nuevos posicionamientos y proyectan nuevas relaciones. Es posible reconstruir lo nuevo en las comunidades eclesiales, en su gran mayoría formadas por mujeres, a partir del espacio litúrgico de la casa. Tal vez el desafío sea poner el Pentateuco Femenino nuevamente en manos de las mujeres.

Katia Rejane Sassi
katiasassi@yahoo.com.br



Rut

Una introducción

Resumen

En este artículo, las autoras se aproximan al libro de Rut, a partir de la profesión de fe Yahvista, expresada en Rut 1,1, evidenciando una relación estrecha entre esta fórmula y los ritos eróticos de fertilidad cananeos, practicados en la era (Rut 3). En el ritual, las autoras perciben memorias de la vida cotidiana de las mujeres en pleno período pos-exilio.

Abstract

In this article, the authors to approach to the book of Ruth from the Yahwist profession of faith expressed in (Rt, 1.1), indicating a close relationship between this formula and the Canaanites erotic fertility rites practiced in the era (Rt 3). In these ritual the authors perceive memories of everyday life of women in full post-exilic Period.

Palabras clave: Rut, Memorias, Resistencia, Yahvismo, Fe, Erotismo.

1. Introducción

Es vasta la investigación sobre el libro de Rut¹. Asumimos en este artículo que se trata de una novela, cuya redacción se sitúa a finales del siglo V a.C., período de las reformas de Esdras y Nehemías, bajo la dominación persa. Para comprender mejor cómo las mujeres del libro de Rut hacen teología de la liberación en la cotidianidad del pos-exilio, retomamos el contexto histórico y comparamos las leyes del matrimonio en Esdras-Nehemías con los papiros de Elefantina, a fin de demostrar la relación entre tierra y discurso étnico-religioso. En seguida, proponemos la lectura del ritual de erotismo en la era, de acuerdo a Rut 3 que lo describe como expresión auténtica de fe, y no como un recurso secundario y funcional de la trama.

2. Aspectos históricos del pos-exilio

El periodo de Esdras – Nehemías en Judá está marcado, en líneas generales, por la reconstrucción del muro de Jerusalén, por la repoblación de la región, por el perdón de las deudas, pero también por la pobreza, hambre, enfermedades, esclavitud y opresión, especialmente de las mujeres (Job 24; Gen 16,21; Neh 5). Desde el punto de vista teológico, la consolidación de las leyes de pureza étnica y cultural, y la reforma del clero, fundamentan una de las cuestiones primordiales en el pos-exilio: la *tierra*, la geografía física y simbólica.

¹ Cf. *Estudos Bíblicos*: Bíblia: teoria e prática. Leituras de Rute. Petrópolis: Vozes, n. 98, 2008/2; Lilia D. M. L. CRUZ, Planejar, agir, perpetuar: enxertos de Rute sobre a sobrevivência em tempos de crise, p. 33-50, en Ivoni Richter REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006; Carlos MESTERS. *Rute* (Col. Comentário Bíblico). Petrópolis: Vozes, 2009; Athalya BRENNER (org.). *Rute a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2002; Mercedes LOPES. O livro de Rute, p. 88-100, en *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 52, 2005/3. Sobre o pós-exílio, cf. Sandro GALLAZZI. *A teocracia sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: S. Gallazzi, 2002.



Es consenso en la investigación bíblica que la mayoría de la población permaneció en Judá después de la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén por parte de los babilonios, alrededor del año 587 a.C. El texto de Jer 39,10 informa sobre la donación de tierras “al pueblo pobre, que nada poseía”, después del exilio de la élite latifundista. Naturalmente, en esa época, muchas familias que se refugiaron en países vecinos, como Amón, Moab y Edom, retornaron con sus esposas e hijos en busca de tierra y de mejores condiciones de vida (Jer 40,11-12).

La región de Judá en el pos-exilio, se restringía básicamente a las montañas, y probablemente esas tierras fueron donadas por Godolías a los pobres. Sembrar en las laderas era más difícil y las pocas lluvias comprometían la productividad. La alternativa era sembrar olivos, viñas e higueras. El trigo se cultivaba en la planicie, atentamente fiscalizados por los babilonios, junto a los filisteos, edomitas y moabitas². Pero, sin el cobro de tributos y sin guerras, fue posible obtener una “cosecha abundante” (Jer 40,12) y asegurar una relativa estabilidad económica.

Sin embargo, la situación no fue la misma el siglo siguiente:

Se levantó una gran queja entre los hombres del pueblo y sus mujeres contra sus hermanos los judíos. Unos decían: “Somos obligados a empeñar nuestros hijos y nuestras hijas para recibir trigo, para poder comer y sobrevivir”. Otros decían: “Tenemos que empeñar nuestros campos, viñas y casas para recibir trigo durante la penuria”. Otros más decían: “Tuvimos que tomar dinero prestado empeñando nuestros campos y viñas para pagar el tributo al rey; y ahora tenemos que la misma carne de nuestros hermanos y de nuestros hijos son como de ellos, mientras que nosotros tenemos que entregar a la esclavitud a nuestros hijos y nuestras hijas, ¡y hay entre nuestras hijas algunas que ya son esclavas! No podemos hacer nada, porque nuestros campos y nuestras viñas ya pertenecen a otros” (Neh 5,1-5)

¿Qué fue lo que provocó este cambio? Por un lado, plantar los olivos exigía disponibilidad de recursos financieros para invertir; por otro lado, era necesario estar integrado a algún tipo de red de trueque o de comercio que permitiese la adquisición de otros productos (como el trigo, por ejemplo). Sin embargo, prevalecía el clan como unidad social básica de organización en el campo, había la posibilidad de ayuda mutua entre las familias que vivían en la misma región, fortaleciendo así la resistencia colectiva frente al hambre y otras dificultades. Pero, en el tiempo de Esdras-Nehemías, la desigualdad social evidenció el debilitamiento de las relaciones de solidaridad: había familias campesinas judías empobrecidas que eran obligadas a empeñar a sus hijos, hijas, campos, viñas y casas para vencer el hambre y pagar los tributos; y había familias enriquecidas que se estaban apropiando de la tierra y de la familia de los alrededores (Ex 21,2-4; Deut 15,12-18). Según la denuncia, los acreedores eran “hermanos”, es decir se trataba de familias judías o de gente muy próxima (y no de extranjeros o enemigos). Se rompía, por lo tanto, con las leyes de parentesco, con el deber de solidaridad y con los lazos de ayuda mutua entre las familias de un mismo clan³. Aisladas y reducidas, las familias tenían menos condiciones para superar las dificultades.

Más allá de las deudas provenientes de las dificultades en las plantaciones, había otro agravante: la moneda. Desde Darío I (521-486 a.C.), los moradores de Judá debían

² Airton José da SILVA. Leitura socioantropológica do livro de Rute, p. 114-115. *Estudos Bíblicos* 98; Sandro GALLAZZI, obra citada, p. 22.

³ Probablemente prevalece la organización familiar, y no clánica, en el período pos-exílico. Cf. Airton José da SILVA. Leitura socioantropológica do livro de Rute, p. 107-120. *Estudos Bíblicos* 98.

pagar el tributo persa en moneda⁴. la organización y el control tributario persa en el tiempo de Esdras-Nehemías eran más rigurosos de lo que habían sido antes.

El escenario internacional en torno a Judá y Jerusalén también se modificó a lo largo del siglo V a.C. Por un lado, se intensifican las relaciones comerciales con los fenicios, griegos, egipcios, filisteos e incluso con los judíos⁵. Favorecido por esa alianza, el imperio de los faraones amenazó con resurgir. Por otro lado, una nueva fuente de beneficios para el comercio: perfumes y especias de África y de la India, bajo el control de los nabateos, pueblo de la región de Edom, cuya ciudad principal era Petra. Se redefinen a sí mismos, entonces, las relaciones entre Jerusalén, Judá, Samaria, Amón, Moab y Edom⁶. En la elección de las mejores rutas de caravanas, Jerusalén gana importancia estratégica, ya que representa un depósito favorable y seguro para los comerciantes de Petra.

La crisis social grave, la amenaza de Egipto y el comercio rentable en perfumes y especias, llevó a los persas a invertir en la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. Estudios arqueológicos indican un crecimiento considerable de los asentamientos y pequeñas aldeas en las montañas y en las llanuras alrededor de Judá, y la construcción de una cadena de fortalezas en el corredor Mediterráneo- Jordán-Negueb, a lo largo de las principales rutas comerciales de la región⁷. La reurbanización de Jerusalén permitió la organización del control tributario, incluyendo la reubicación de los grupos locales, para definir mejor las fronteras y prever el asentamiento de una nueva población en la ciudad, sin vínculos colaboracionistas con Samaria u otros países vecinos.

Estas medidas, sin embargo, serán causa de conflictos. El pueblo que habita en la región de Judá es un pueblo mezclado. Probablemente las familias judías que se enriquecieron establecieron contratos comerciales por medio del matrimonio con mujeres y hombres extranjeros. Y la situación de mestizaje entre los pobres viene de una larga historia. Una composición étnica plural tiende a diluir las fronteras territoriales y acaba por hacer desaparecer las "líneas divisorias" estrictas, en el caso, entre los judíos, amonitas, moabitas, edomitas y otras naciones.

Así, tenemos que en Judá, hasta la reforma de Esdras-Nehemías, había una población mayoritariamente rural, compuesta por familias campesinas mezcladas (formadas por judíos y extranjeros/as), cada vez más pobres, y familias de comerciantes también mezclados, dueñas de la tierra, cada vez más ricas. A partir de la segunda mitad del siglo V a.C., llega un nuevo grupo de la Golah, para instalarse en una Jerusalén reconstruida, interesado en la obtención de la propiedad de la tierra y, así, controlar el comercio de la región, con el fin de participar en las lucrativas relaciones mercantiles internacionales.

Para tal efecto, el criterio establecido por la elite judía de la golah, para la posesión de la tierra es la pureza étnica (Esd 9-10; Neh 9,2, 10,31, 13,23-27). Esto dio lugar a una prohibición/disolución de los matrimonios con hombres y mujeres extranjeros. La justificación teológica de la pureza étnica es la ley de la santidad: "Sed santos, porque yo Yahvé, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,02). La mezcla de los pueblos de la tierra se volvió pecado contra la ley de la santidad de Dios y de su pueblo.

En este contexto, surge el libro de Rut, protagonizado por una mujer extranjera (moabita), que adquiere tierra, asegura descendencia (mesiánica incluso) y recupera las anti-

⁴ Hans G. KIPPENBERG. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 46-50.

⁵ Milton SHWANTES. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

⁶ *Ibidem*, p. 71-72.

⁷ DAVIES, P.R. In search of 'Ancient Israel'. 2ed. London: T&T. Clark, [1992] 2005, p. 77-80; FINKELSTEIN, I; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003, p. 470-471, citados en Airton José da SILVA, obra citada, p.113.

guas leyes de Israel (Rut 2,2-3: Ley de espigar; Cf. Lev 19,9-10; Deut 24,19-22. Rut 2,20: Ley de la rescate; Cf. Lev 25,23-34. Rut 4.5: Ley del levirato; Cf. Deut 25,5-10).

3. Condiciones de vida de las mujeres en el pos-exilio

Uno de los argumentos de la elite de la golah para tomar la tierra y controlar el comercio en Jerusalén y Judá, a partir de las reformas de Esdras-Nehemías, fue la pureza étnica con base en un discurso religioso:

“El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se separaron de los pueblos de las tierras bañadas en sus abominaciones -¡cananeos, hititas, ferezeos, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos!-, para ellos y para sus hijos tomaron esposas de entre las hijas de ellos: el linaje santo se mezcló con los pueblos de la tierra: los jefes y los magistrados fueron los primeros en participar en esa infidelidad” (Esd 9,1-2).

(...) Hemos sido infieles a nuestro Dios, tomando mujeres extranjeras, procedentes de los pueblos de la tierra. Pues bien: pese a esto, todavía hay una esperanza para Israel. Vamos a asumir delante de nuestro Dios el solemne compromiso de despedir a todas nuestras esposas extranjeras, y a los hijos nacidos de ellas (Esd 10,2-3, Cf. Esd 10,10-11).

Todos ellos se habían casado con mujeres extranjeras: ellos despedirán a las mujeres y los niños (Esd 10,44).

La unión de los líderes de la primera generación que regresó del exilio con los “pueblos de la tierra” en Judá, no hacían parte de los planes de Esdras-Nehemías, ni de la ideología consolidada en la golah: “reconstruir la nación a través del templo, de la centralidad de la ley y de la pureza étnica”⁸. Pero, no había ley antigua en que Esdras se pudiese apoyar para prohibir o disolver los matrimonios con mujeres extranjeras. Más bien, en Deut 21,10-11 se decía:

Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos, y Yahvé, tu Dios, te los entregue en tu mano, y tú los hicieres prisioneros, si acaso vieres entre ellos una mujer hermosa y te enamores de ella, podrás tomarla como mujer y llevártela a tu casa.

En Deut 24,14 se asegura los derechos a los extranjeros: “No oprimirás a un asalariado pobre, necesitado, sea él uno de tus hermanos o un extranjero que mora en tu tierra o en tu ciudad”.

¿Cómo hace, entonces, la reforma de Esdras-Nehemías? Comparemos Deut 7,1-5 (Cf. Deut 23,4-5) con Esd 9,11-12:

Cuando Yahvé, tu Dios, te haya introducido en la tierra a la cual entras para tomar posesión de ella, y haya expulsado a naciones más numerosos que tú - los hititas, los gergeseos, los amorreos, los cananeos, los ferezeos, los heveos y los jebuseos - siete naciones más numerosas y más fuertes que tú, (...) no contraerás matrimonio con ellos, no darás tu hija a uno de sus hijos, ni tomarás a una de sus hijas para tu hijo, porque de esta manera tu hijo se apartará de mí para servir a otros dioses, y la ira de Yahvé se inflamará contra vosotros exterminándolos rápidamente. Así es como debe tratarlos: demoleras sus altares, destruirás sus estelas, cortarás sus postes sagrados y quemarás sus ídolos (Deut 7,1-5).

(...) La tierra donde vas a entrar para poseerla es una tierra contaminada por la inmundicia de los pueblos de la tierra, por las abominaciones con que han infestado de un extremo a otro con sus impurezas. Pues bien, no des vuestras hijas a sus hijos, y no tomes sus hijas como esposas

⁸ Lilia Dias MARIANNO. *A ameaça que vem de dentro*. Um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero. São Bernardo do Campo: Universidad Metodista de São Paulo, 2007, p.66. (Disertación de Maestría).

para tus hijos; no os preocupéis por su prosperidad y su bienestar, pues para que vosotros seáis fuertes y comáis el bien de la tierra y dejarla como herencia a vuestros hijos para siempre (Esd 9,11-12).

En el Deuteronomio, la prohibición de matrimonio se refiere a siete pueblos, y la motivación aparentemente es religiosa (“altares”, “estelas”, “postes sagrados”, “ídolos”). En Esdras, a la lista de los enemigos de Israel se añaden a otros pueblos “amonitas, moabitas, egipcios y amorreos” (Esd 9,1), y la motivación para la separación étnica es predominantemente económica, política y social (aunque había pluralismo religioso): “para que seáis fuertes y comáis el bien de la tierra y la dejéis por heredad a vuestros hijos para siempre” (Esd 9,12).

A fin de entender más claramente la relación entre la tierra, el discurso étnico-religioso y la prohibición de matrimonio con mujeres extranjeras en el pos-exilio, recorramos algunos archivos de la comunidad judía de Elefantina, en Egipto. Destacamos tres casos en los documentos de Elefantina⁹.

a) Una mujer llamada Mibtahiah se ha “casado tres veces, capaz de comprar y vender propiedades, recibir herencias, divorciarse y pedir dinero prestado. En su primer matrimonio con un hombre de nombre Judio, su padre le aseguró un contrato de derecho por la casa; el esposo puede vivir allí con ella, pero la propiedad es de ella”. Probablemente, después de algún tiempo, el esposo de Mibtahiah murió. En su segundo matrimonio, ella se casó con un arquitecto egipcio, pero se divorció de él. Consta que hubo una “división amigable de las propiedades, un acuerdo que procuraba satisfacer a ambas partes (parece que ella era socia de los negocios de él).” Poco después, se casó con otro arquitecto egipcio. El contrato de matrimonio relata que Mibtahiah tenía muchas propiedades cuando se casó, y los bienes continuaban siendo de ella. Hay cláusulas que “protegen a ambos esposos, e incluso permite a cualquiera de ellos tomar la iniciativa de divorcio. Hay multas en caso de abuso”. Los hijos nacidos de este matrimonio reciben nombres hebreos, y el marido cambia su nombre egipcio por uno hebreo, lo que sugiere que está integrado en la comunidad judía de su esposa, Mibtahiah.

b) Tamut o Tapmut es “una mujer, probablemente egipcia, esclava de un hombre, pero esposa de otro (libre)”. Aun siendo esclava, se casa con un judío llamado Anani. Ella y su hija poseen una gran fortuna. Su marido es algún tipo de oficial. Como otros contratos matrimoniales en Elefantina, ambas partes pueden solicitar el divorcio, y la carga financiera recae sobre la parte que toma la iniciativa; la viuda o el viudo asume el control de las propiedades del esposo o de la esposa que murió, aun siendo esclava, el contrato muestra que ella es una “esposa legítima y, como tal, tiene propiedades y derechos legales”. Otro documento dice que Anani compró una casa y le dio la mitad de la propiedad a su esposa Tamut. Cuando él o ella muere, su parte debe ir al hijo o la hija de la pareja - *ambos* son herederos. La niña, ex esclava o hija de ex esclava, es muy rico. Si ella se casa y se divorcia, los bienes e inmuebles pertenecen a ella.

c) Otro documento registra que Tamut y su esposo vendieron juntos una propiedad; y que ella, pese a ver nacido en Egipto y de haber sido esclava, pasó a ejercer oficialmente la misma función de su marido en el templo de Yahu: él es *lhn* y ella es *lhnh*.

⁹ Presentamos literalmente los comentarios de Tamara C. ESKENAZI. *Fora das sombras: mulheres bíblicas no período pós-exílico*. En Athalya BRENNER. *Samuel e Reis* a partir de uma leitura de gênero. Paulinas: São Paulo, 2003, p. 323-347. En el site: <http://jewishchristianlit.com/topics/contracts/marri05.html>.

Los documentos de Elefantina muestran a mujeres con roles públicos y activos en la sociedad: legalmente poseen y heredan propiedades (incluso cuando hay hijo), tienen el derecho a comprar y vender inmuebles, de tomar la iniciativa para el divorcio y para asumir cargos en el templo de Yahvé, incluso después de haber sido esclavas.

Nos preguntamos si la práctica jurídica de la comunidad judía en Elefantina, en relación a los contratos de matrimonio es semejante o no a la de la comunidad de Judá. Según Eskenazi:

Una dimensión del matrimonio es el de servir como un medio para transferir la propiedad y el estatus social de un grupo a otro. Al limitar las opciones disponibles para el matrimonio por medio de la prohibición del matrimonio fuera del grupo, todos los bienes, derechos y estatus relacionadas con el parentesco permanecen dentro de un grupo cerrado¹⁰.

En Esdras-Nehemías, continúa la autora:

“El temor de los matrimonios mixtos, con su consiguiente pérdida de las propiedades de la comunidad, tiene mucho más sentido cuando la mujer puede, de hecho, heredar. Tal pérdida no sería posible si las mujeres no tuviesen derechos legales a la tierra de sus maridos o de sus padres. Los contratos de Elefantina nos ayudan a comprender los peligros para la tierra y para la vida socio-económica de la comunidad de Judá. Las esposas extranjeras en Judá eran consideradas un peligro socioeconómico, porque tenían derechos similares a los de las mujeres de Elefantina”¹¹.

Por lo tanto, los conflictos con relación a la disolución y prohibición de los matrimonios mixtos (Esd 10,13-15) pueden ser una evidencia de la continuidad entre los contratos de casamiento de las comunidades judías en Judá y en Egipto¹² (Cf. Num 27,1-11).

Otro indicio puede ser las prácticas matrimoniales mesopotámica que, sin duda, influyeron en la comunidad judía exiliada en Babilonia, lo que sugiere que:

la igualdad de derechos entre los cónyuges en Elefantina, al menos en lo que se refiere a la disolución del matrimonio, muy probable, no seguía los perfeccionamientos egipcios, como algunos autores han conjeturado, sino que pertenece a una auténtica tradición semítica¹³.

Los papiros de Elefantina y las tradiciones mesopotámicas sugieren, por lo tanto, que las mujeres de Judá detentaban poder sobre la tierra, correspondiese o no a un derecho jurídicamente reconocido. En la práctica, ellas ejercieron una autoridad significativa: incluso dentro de la legislación de Esdras y Nehemías, como en el relato del libro de Rut, donde Booz sólo ratifica ante el tribunal constituido en la puerta de la ciudad, lo que ya se había decidido y asegurado por parte de Rut y de Noemí en la era. Con la reforma de Esdras-Nehemías, “las mujeres que estaban en la tierra de otros países pasan a ser llamadas *nokheriot* –extranjeras, intrusas, responsables de la contaminación del linaje”¹⁴. Se inició, entonces, los procesos de expulsión de las mismas, para apropiarse de sus tierras. Detrás del discurso religioso está el propósito de tomar el control de la tierra y del comercio en Jerusalén.

¹⁰ Cf. Høglund. *Achemenid imperial administration*, citado por ESKENAZI, obra citada, p. 337.

¹¹ ESKENAZI, obra citada, p. 337-338.

¹² *Ibidem*, p. 338-346.

¹³ Cf. LIPINSKI, E. The wife's right to divorce in the light of an Ancient Near Eastern Tradition. *Jewish Law Annual* 4 (1981): 9-27 (20-21), citado por ESKENAZI, obra citada, p. 332-333.

¹⁴ Lilia Dias MARIANNO, obra citada, p. 91-96 y 122.

Probablemente, hay mujeres comerciantes y dueñas de tierras, judías o extranjeras, casadas, divorciadas o viudas, con o sin hijos, ricas o pobres, que incomodan al grupo de hombres de regreso de la golah con el fin de establecer y consolidar su poder patriarcal, económico, político, social y religioso en Jerusalén y Judá. Esta realidad está, posiblemente, detrás de la memoria del libro de Rut. Pero ¿cuál es la fuerza que mueve a estas mujeres en su lucha por la supervivencia y la tenencia de la tierra?

4. Profesión de fe de Rut y erotismo en la era

En la tradición judía, el libro de Rut es leído en la festividad de Shavuot. Shavuot era originalmente una fiesta agrícola; más tarde, se convirtió en la fiesta que celebra el don de la Torá a Moisés en el Sinaí, tres meses después de su salida de Egipto. En general, los principales temas que se desarrollan en la exégesis del Libro de Rut son la valoración de la tierra de Israel, los actos de amor al prójimo, el modelo de conversión y de proselitismo ideal, el universalismo judío y la ancestralidad de David, rey Mesías¹⁵. El libro de Rut nos habla de que la pertenencia al pueblo de Israel es establecida por la práctica de los mandamientos, y que la fidelidad a la Torá se traduce en solidaridad concreta -tierra, pan, familia-, no en preceptos de pureza étnica y sectaria.

Junto a esas interpretaciones, nos gustaría resaltar un aspecto específico del libro de Rut: la relación entre la profesión de fe yahvista (1,16b) y el erotismo en la era (3,1-18).

El primer capítulo, la adhesión de Rut a Yahvé y a su pueblo se hace a través de lo que podría ser una de las fórmulas de la alianza o de su ingreso al pueblo de Israel después del exilio¹⁶ (Cf. Jer 31,33; Ez 36,28; 37,27), con fórmula de juramento imprecatorio (Cf. Num 5,21; 1Sam 20,13; 2Sam 19,14, 1Re 2,23, 2Re 6,31). En cierto modo, la profesión de fe da sentido y justifica anticipadamente todos los elogios que la joven moabita recibirá a lo largo de la novela. De extranjera sin derechos (Rut 2,10: *nokheri*), se convierte en modelo de cumplimiento de la Torá, no sólo para Israel, sino también para todas las naciones.

Noemí, a su vez, es de Efratá, viuda de Elimelec, de Belén de Judá, es la bisabuela de David. No es la protagonista, sino que de su boca sale una enseñanza, cuya consecución traerá el desenlace de la trama. Entra en escena, amarga y vacía (1,20-21) y sale bendecida.

El escenario de la desolación en configura en la travesía de los campos de Belén hasta los campos de Moab, y de los campos de Moab a los campos de Belén (hambre y muerte de los hijos y esposos). Dos mujeres viudas y sin hijos sellan un pacto visceral: tu camino, mi camino; tu casa, mi casa; tu pueblo, mi pueblo; tu Dios, mi Dios; tu tumba, mi tumba. La alianza es de vida y muerte. Una mujer vieja y otra joven. Alianza eterna, de generación en generación serán benditas. El libre tránsito, la geografía expandida, rompiendo límites, fronteras, preceptos y prejuicios: *Nunca más una moabita podrá entrar en la asamblea de Yahvé...* (Deut 23,4). ¡Engaño!

En el segundo capítulo se consolida la figura de Rut como personaje ejemplar: mujer fuerte, dedicada, trabajadora y virtuosa, que enfrenta la labor extenuante de la recolección de la cebada/trigo, y el riesgo de sufrir violencia en el campo (*naga' v. 9*). También se presenta otro personaje-modelo: Booz, hombre generoso, íntegro e importante en la ciudad. Se inicia la aproximación de la pareja amorosa, a través de palabras y miradas.

¹⁵ Leonardo ALANATI. Releituras rabínicas do livro de Rute, em *Estudos Bíblicos* 98, p. 72-76.

¹⁶ E. GERSTENBERGER. *Teologías no Antigo Testamento*. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, p. 282.

En el tercer capítulo, llegamos al clímax de la novela. Es de noche, Noemí transmite a la joven Rut su sabiduría y experiencia en la era:

Te lavarás, pues, y te perfumarás; ponte tu manto, vete a la era, pero no te dejes reconocer por él, hasta que haya acabado de comer y de beber. Cuando él vaya a dormir, observa el lugar donde está descansando; entonces entra, descubre sus pies y acuéstate; y él te dirá lo que debes hacer "(v. 3-4).

En la respuesta de Rut, se hace eco a la respuesta de Israel a la alianza con Yahvé: "Voy a hacer todo lo que me dices" (3,5, Cf. Ex 19,8; Deut 5,27; Jos 24,15.24; e incluso Gen 6,5).

El cuarto capítulo, es el desenlace: por la mañana, a la puerta de la ciudad, lugar público, exclusivo de los varones, se hace el reconocimiento de aquello que las mujeres, en la práctica. Ya habían decidido y consumado fuera de la ciudad – *en la era*.

La profesión de fe de Rut, en el primer capítulo, dio sentido y justificó anticipadamente todas sus actitudes. En la fórmula de la alianza está la expresión-síntesis de la adhesión al Dios de Noemí, Yahvé. Sin embargo, la explicitación de la fe yahvista de Noemí se da en la era, con un ritual bien diferente al practicado en el templo de Jerusalén. La palabra de Noemí: *lávate, perfúmame, ponte la bata, vete a la era, no te dejes reconocer, descubre sus pies, acuéstate y él te dirá lo que debes hacer...* Lo que fue hecho en la era definió la trama. Es la culminación de la fe de ambas: ellas se arriesgan a todo. No fue en el templo, con los rituales de purificación y a través de la mediación de los sacerdotes, sino en el campo, con un "ritual" propio, con el que ellas profesarán la confianza de tener tierra, pan e hijo. ¿Y cuál es el ritual que se celebraba en la era, en los campos y en los lugares altos, revivido por Noemí y Rut?

Las colinas de Judá y los lugares altos nunca fueron lugares de culto exclusivo a Yahvé o de un yahvismo purista¹⁷: *los hijos juntan la leña, los padres encienden el fuego y las mujeres preparan la masa para hacer tortas a la Reina de los cielos* (Jer 7,18; 44,15-25); *Sobre un monte alto y elevado pusiste tu lecho: allí subiste para ofrecer sacrificios* (Is 57,7); *sacrificando en los jardines, quemando incienso sobre losas (...) queman perfumes sobre los montes y me ultrajan sobre las colinas...* (Is 65,3,7); vio allí toda suerte de colinas elevadas, toda especie de árboles frondosos, y allí ofrecieron sus sacrificios, ahí presentaron sus ofrendas irritantes y dispusieron sus perfumes agradables y derramaron sus libaciones (Ez 20,28). En el texto de Ez 33,24-29, el profeta no admite que los judíos posean la tierra y los acusó de violencia, en virtud de lo que él llama el culto idolátrico, por no ser perfectamente yahvista y de los rituales de fertilidad practicados por los nuevos propietarios de tierras¹⁸.

El llamado yahvismo de los lugares altos convivía bien con el culto a la Reina de los Cielos y otras divinidades femeninas (Jer 7,18; 44,17.18.25). La ofrenda de incienso, libaciones y pasteles es culto popular, sin tributación: "Al lado del yahvismo de los círculos levitas-deuteronomícos y de los grupos proféticos, debieron existir, también en los medios populares, elementos propios de los santuarios pre-estatales"¹⁹, sin referencia al templo de Jerusalén. Entre las principales divinidades femeninas se destaca Asera, como lo demuestran las excavaciones en el sur de Judá y los documentos de Elefantina y de Ugarit. Asera aparece siempre relacionado a Yahvé como su consorte, y no como un objeto de culto. Es

¹⁷ GALLAZZI, obra citada, p. 23.

¹⁸ Cf. Ludovico GARMUS. Ezequiel e a terra: um projeto exílico de reforma agrária, en *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 13, 1987, p. 21-36.

¹⁹ GALLAZZI, obra citada, p. 25-26.



diosa, esposa de Yahvé, en condición de igualdad e independencia, como las demás parejas de dioses, cada uno con su función, representación y nombre propio, sin la sumisión de una divinidad a otra²⁰.

En el siglo VIII a.C., en el Reino del Norte, dice el profeta Oseas: *No castigaré a vuestras hijas porque se prostituyen, ni a vuestras nueras porque cometen adulterio, pues ellos mismos se contaminan con las prostitutas y sacrifican con malas mujeres* (Os 4,14).

En Judá, en el período de la reforma de Josías (640-609 a.C.), hay también diversidad de cultos:

El rey también profanó los lugares altos que *estaban* frente a Jerusalén, los que *estaban* a la derecha del monte de destrucción, que Salomón, rey de Israel, había edificado a Astoret, ídolo abominable de los sidonios, y a Quemosh, ídolo abominable de Moab, y a Milcom, ídolo abominable de los hijos de Amón (2Re 23,13).

En Moab, tierra del personaje Rut, y en los pueblos vecinos a Judá, el culto a Camos envolvía ritos de fertilidad. El culto a las divinidades moabitas estaba presente en medio del pueblo de Israel, desde los tiempos de Samolón (1Re 11,5-8), y nunca había desaparecido, a pesar del empeño de algunos reyes. En el pos-exilio, antes de la reforma de Esdras-Nehemías, la diversidad étnica, posiblemente, favoreció la libertad de cultos en la región.

En Babilonia, ciertamente, los exiliados conocieron los rituales de fertilidad practicados en Mesopotamia, donde crecía el culto a Ishtar, diosa de la fertilidad²¹.

A finales del período de dominación persa, a más del templo de Yahvé en Jerusalén, había un templo a Yahvé en Samaria, un templo a Yahvé y su esposa en Elefantina. Y se ha descubierto una inscripción a Yahvé en Temá. Santuarios locales, yahvismo plural.

Así, no nos extraña encontrar diversos elementos que sugieren el erotismo en la escena de Rut con Booz, en el capítulo 3, desde la preparación para el encuentro (baño, perfume, vestido, noche, comida, bebida), hasta la consumación del acto sexual.

- El nombre Booz significa “fuerte” o “valeroso”, conforme 2,1 (*gibbor hayil*). El nombre puede ser entendido como corruptela de *ba'al'az*, “señor o marido poderoso, fuerte apoyo para las viudas pobres y sin hijos”²².
- En el v. 4, donde se lee: *Rut descubrió los pies de Booz*, se propone leer: *Rut descubrió a los pies de Booz*. El verbo *galah* significa, muchas veces, “descubrir la desnudez” para propósitos sexuales (Deut 23,1; 27,20; Is 47,1-3). En cuanto a lo que Rut debía dejar descubierto, *margelot*, es ambigüo. Para Tribble es un eufemismo para los órganos genitales en Rut 3.4.7.8.14; Ex 4,25; Jue 3,24; 1Sam 24,4 (en Dn 10,6, la única vez que aparece el mismo término, el uso es totalmente diferente)²³.

²⁰ MAIER, J. *Il giudaismo del secondo tempio*. Brescia: Paideia, 1991, p. 56-58, e NOTH, Martin, *op. citada*, p. 360, citados em GALLAZZI, *obra citada*, p. 23; CROATTO. A Deusa Asherá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, n. 38, 2001, p.32-42.

²¹ Lilia Dias MARIANNO, obra citada, p.126-127.

²² José Luiz Gonzaga do PRADO. O livro de Rute à luz do método histórico-crítico. Em *Estudos Bíblicos* 98, p. 78-79.

²³ Osvaldo Luiz RIBEIRO. Aos pés dele. Um exercício exegético em Rt 3. Ouvir o evento, citado por Lilia D.M.L.CRUZ. Planejar, agir, perpetuar. Excertos de Rute sobre a sobrevivência em tempos de crise, em Ivoni RICHTER REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 43-45; Ilona RASHKOW. Rute: o discurso do poder e o poder do discurso. Em Athalya BRENNER (org.). *Rute a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 49.



- En el v. 9, donde se lee: *Extiende tu manto sobre tu sierva*, se propone leer: *Extendiste tu manto...* es decir, el hecho fue consumado (Deut 27,20: orla es un eufemismo para los órganos genitales, de la esposa y del esposo)²⁴.
- En el v. 17, donde se lee: *No volverás con las manos vacías*, se puede comprender la promesa de los hijos (Cf. 1,21)²⁵.

Noemí planea y enseña el erotismo a Rut. En la respuesta de Rut a Noemí (3.5) se alude a la fórmula “clásica” de la alianza de Israel con Yahvé. Pero, es el ritual de la era que estas mujeres aseguran la tierra, el pan y la descendencia. Ellas atraviesan fronteras y campos, libre, decididas, sin culpa. Unen sus vidas, sus pueblos y sus dioses. Intensamente. Fe inclusiva, en la cual prevalecen en el pan, la amistad y la justicia. Hecho confiado y contundente de la casa de las mujeres (Cf. Rut 1,8) construir la vida. Rito de fe auténtica. Constitutivo.

Memoria de mujeres sabias y experimentadas, extranjeras o judías, casadas, divorciadas o viudas, con o sin hijos, ricas y pobres, unidas. Sin sacerdote, sin templo, sin sacrificios y sin dios de la pureza. Ellas hacen de la era y el erotismo un camino de enseñanza, amistad, libertad, justicia y fe. Teología diaria. Camino creativo que estructura la narración: enfermedad, pobreza, hambre, muerte, migración, supervivencia, belleza, perfume, baño, sexo, amor, pan, niños y tierra. Camino que nos hace pensar en auténticos yahvismos eróticos, activos, compañeros de otras divinidades, en condición de igualdad y solidaridad con ellas, sin dominación, en favor de la vida de los pueblos²⁶.

5. Contradicciones, ambigüedades y resistencia

La trama de la novela es conducida todo el tiempo por Noemí y Rut, pero al momento de decidir jurídicamente sobre sus vidas, en el espacio público, es el personaje masculino quien domina la escena (Rut 4). En conclusión, para corroborar los roles sociales de género.

La ambigüedad en el uso que se hace del erotismo en las novelas bíblicas permanece. Noemí y Rut materializan sus objetivos por medio de la seducción²⁷. Por lo tanto, el erotismo se justifica porque la acción de esas mujeres está en función de un bien mayor; la seducción se convierte en un artificio *menor*, fragmento dentro de historia contada por los hombres²⁸. Este tipo de justificación –aprobada por los relatos “sagrados”– crea un estereotipo de que el mecanismo de resistencia de las mujeres se da a través de la funcionalización de sus cuerpos. El carácter de entretenimiento de la novela de Rut consigue burlar el formalismo moralista del Segundo Templo, que se niega a reconocer los derechos de las mujeres. Pero, al mismo tiempo, refuerza un estereotipo, según el cual la capacidad de las mujeres para resistir y construir respuestas creativas frente a los desafíos de la realidad se reducen a la seducción. Todo relato que objetiva el cuerpo de mujeres y hombres debe ser leído con sospecha...

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Osvaldo Luiz RIBEIRO. Aos pés dele. Um exercício exegético em Rt 3. Ouvir o evento, citado por Lilia D.M.L. CRUZ. Planejar, agir, perpetuar. Excertos de Rute sobre a sobrevivência em tempos de crise, em Ivoni RICHTER REIMER (org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 46.

²⁶ Nancy Cardoso PEREIRA, Introdução Sagrados Corpos, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, n. 38, 2001, p. 5-9; Haroldo REIMER. Não verás o corpo de Deus – anotações sobre a corporeidade de YHWH na Bíblia Hebraica, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, n. 38, 2001, pp. 45-55.

²⁷ Athalya BRENNER. *A mulher israelita*. Papel social e modelo literário na narrativa bíblica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 180.



Cualquier expropiación de los cuerpos - subjetiva y objetiva - favorece y refuerza la expropiación de la capacidad humana de rebelarse y de crear, más allá que recibir. Las novelas bíblicas deben ser leídas en sus contradicciones, valorando todas las posibilidades de las mujeres (...), mujeres que pueden ser lo que quieran, sabedoras de su deseo de vida y portadoras del gesto eróticamente humano²⁹.

Maristela Tezza
maritezza@yahoo.com.br



²⁸ J. Cheryl EXUM. *Fragmented Women*. Feminist (Sub) Versions of Biblical Narrativas. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993.

²⁹ Nancy Cardoso PEREIRA, obra citada, p. 146.



El Libro de Rut, bordado a mano

1. Introducción

Es imposible dejar de escribir algo sobre el libro de Rut, sin disfrutar del recorrido y contexto histórico que da origen a este espectacular relato, que nada tiene que ver con las novelas o melodramas que conocemos; es más, es una estrategia política, confabulada en la sororidad, que nos colma de reflexiones y lecciones vividas por tan singulares personajes, en especial Naomí (nombre hebreo) = Noemí, Rut y Boaz, y “todos los del pueblo, junto con los ancianos” (Rut 4:11-12). Queda la inquietud, ¿podría decirse que este es el Libro de Noemí y Rut, en vez de sólo Rut? ¿Por qué, se in-visibility a la adulta mayor, minusvalorando su experiencia y sabiduría?

Lo de “bordado a mano” va en serio, porque son muchos nudos, enredos y vueltas, que ha tocado desatar, para que en el libro de Rut se alcance a ver algo de su original. Explico. Para bordar a mano hay muchas formas de hacerlo: un telar, una tambora, una canasta con hilos, ganchos, agujas y tijeras y contar con el diseño que se ha de bordar. Aquí, el diseño es el mismo texto, los hilos están en la canasta virtual de la costura que hay en cada hogar, disfrutar de la labor, pensando en decorar la casa, hacer algún regalo especial o como medio de sustento. El “bordado a mano” siempre es algo especial, nunca sale igual, porque es como bordar la vida, que no es lo mismo que algo hecho en máquina industrial seriada.

Ha sido vivir con ellas/os, el ayer hecho hoy, en medio de lo infrahumano de los sinsabores que dejan la violencia, la guerra, la injusticia, y percibir un rayo de esperanza hacia la universalidad sin fronteras, en medio de la igualdad y la inclusividad, sin racismo y sexismo, compartiendo la cosecha de la cebada.

Es descubrir en la lectura del texto, algo muy similar a lo que vivimos en nuestros países empobrecidos: la situación de emigración, el abandono, la soledad, el hambre, la miseria, la tristeza, la enfermedad, la amargura. Imposible aceptar y hacerse eco a las palabras de *Noami* = Noemi acerca de que la Divinidad “me ha castigado” (Rut 1,13; 20-21), cuando salta a la vista la ambición de los poderosos y gobernantes de las naciones, en sus afanes de conseguir todo fácil, atropellando al ser humano en su justicia, alterando la paz en los campos, en los pueblos, negando el compartir con los empobrecidos y la igualdad fraterna universal. A pesar de lo anterior, allá y aquí se celebra la fiesta, se celebra la vida, con fe y esperanza.

Acercándonos a la tradición judía leemos: “Cuando iba a ser entregada la Torá, Di-s le dijo a Moshé: “Así hablarás a la casa de Iaakov y dirás a los hijos de Israel”. ¿Quiénes habitan en la Casa de Iaakov? Nos contesta el Midrash: “se refiere a las mujeres”. El Midrash agrega que respecto a los hombres está escrito: “y dirás”, lo que denota dureza; en cambio al referirse a las mujeres dice: “hablarás”, lo que es dirigirse de una manera blanda y delicada.

Pero esta no es la única diferencia. El Mejlita señala otro punto: Di-s le ordenó a Moshé entregar a las mujeres los lineamientos generales de las mitzvot (preceptos), y a los hombres los detalles de las mismas”¹.

¹http://www.es.chabad.org/library/article_cdo/aid/686470/jewish/La-Esencia-de-la-Tora-fue-Entregada-a-las-Mujeres.htm

El libro de Rut no en vano está entre la colección de los cinco *Megillot* = rollos, ubicado en el *Tanaj* = AT, conocido como el *Meguilat Rut*, el cual era costumbre leerlo en *Shavuot* = festividad, no sólo recordando el desplazamiento de los judíos, sino también celebrando la entrega de la Torá a Moisés, en el Monte Sinaí, ofrendando las primicias del campo a la Divinidad. (Lev 23,9-32), destacando las relaciones de convivencia entre el ser humano y sus semejantes.

2. ¿Quién o quiénes son el autor/a o autores/ras?

Teniendo en cuenta las dos tradiciones conocidas, la tradición judía y la cristiana, la primera sugiere a Samuel como el autor del libro de Rut². Se da por hecho la autoría manifiesta de Samuel, al solicitarle confirmación sobre la cita de Deut 23,4³. En la segunda, la sugerencia es de un “autor desconocido”⁴. Se conoce una tercera opinión más reciente a través de la hermenéutica; usando la clave de “la sospecha” se abre la posibilidad de que quien escribió esta hermosa obra literaria haya sido una mujer o varias buenas conocedoras de las leyes y costumbres de la época, en todo lo referente a la mujer.

3. Contexto histórico

Ubicar el aspecto histórico no ha sido nada fácil ya que surgen tantas opiniones, según los intereses, no por parte de la inspiración divina, sino por los diferentes copistas y traductores.

El libro de Rut se encuentra en los LXX después de los Jueces, en cuya época se desarrolla dicha narración. Debido a los numerosos arameísmos, no puede ser anterior al siglo IV o V a. C.⁵

Ateniéndonos al texto, el autor lo sitúa en la época de los Jueces (Rut 1,1). Leyendo en lenguaje de hoy, se vislumbra que en Israel no había reyes en esa época, el pueblo solo tenía defensores ocasionales, lo que nos permite concluir que no había dirección, ni organización dentro de ellos, todo era “a la buena de Dios”, como dice el refrán popular. Los campos fueron descuidados, no había cosechas; por lo tanto la gente no tenía qué comer. Esta situación es la que hace que *Elimelec* se vea obligado a desplazarse con su esposa *Naomí* y sus dos hijos, *Mahlón* y *Quilión*, hacia la región de Moab⁶.

Según la época, se nos recuerda que es la élite la que salió al exilio, tal es el caso de *Elimelec*, de quien hoy diríamos vivió el negativismo, el pesimismo, la falta de confianza,

² Según la tradición judía “La *Megilah* de Rut, escrita por el profeta Samuel, narra cómo *Elimelej*, uno de los nobles de la tribu de Yehudah, abandonó la tierra de Israel debido a una grave hambruna, para irse a Moab. Allí se casaron sus hijos con mujeres no judías, Orfa y Rut. Al morir en Moab *Elimelej* y sus hijos, quedó *Naomi* triste y sola y decidió regresar a Israel”. Cf. <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?imprimir=1&idcontenido=872>. Según la tradición cristiana. “le pidieron entonces al profeta Samuel, que estaba aún con vida, que confirmase la declaración de Amasá. En consecuencia, el profeta escribió la *Megilah* de Rut como su decisión halájica para validar el derecho de David de entrar en la congregación”. Cf. <http://www.tora.org.ar/contenido.asp?imprimir=1&idcontenido=872>

³ “Samuel, el profeta, escribió este libro, revelando que la antecesora de nuestro rey más querido y del futuro Mesías desciende de nuestro archienemigo Moab! ¡Solo un gran profeta podría haberlo contado!”. Cf. <http://www.aishlatino.com/h/sh/a/48420927.html>

⁴ “El autor de Rut se ha perdido en el anonimato”, La Biblia de América. La Casa de la Biblia. Ed. Verbo Divino. 1ª Edición. España 2011, p. 582.

⁵ Julio Trebolle Barrera: La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la Historia de la Biblia, p. 193 Editorial Trotta, Tercera Edición actualizada, 1998 Madrid-España.

⁶ <http://www.biblegateway.com/passage/?search=Rut+1&version=TLA#es-TLA-5554>

el miedo a compartir con los más necesitados y empobrecidos, es lo que le hace dejar su patria, abandonar su fe en Di-s, loss valores y costumbres de su pueblo⁷.

Conocemos también el aporte de varios acuciosos investigadores, quienes ubican el texto en la época del pos-exilio, lo que parece ser acertado, pues presentan razones de peso: “la época de los Jueces se presenta como un pasado lejano, por lo que se hace necesario explicar antiguas costumbres de instituciones caídas en desuso (leyes del levirato y del rescate). Además, determinadas peculiaridades lingüísticas y algunos problemas teológicos aludidos (idea de la retribución, sentido del sufrimiento, universalismo) sugieren que fue escrito en una época más o menos contemporánea a la rigurosa legislación sobre el matrimonio con extranjeros (véase Esd 9; Neh13)”⁸.

Para evitar divagaciones acerca de la época en que se supone fue escrito y por qué se usaba en las celebraciones en Israel, es muy importante aproximarnos a la lectura del texto mismo, el cual nos puede ayudar a visualizar el tiempo en que sucedió y lo que dice: “aconteció en los días en que gobernaban los Jueces, que hubo hambre en el país y un hombre de Bet-léhem de Judá fue a habitar temporalmente en los campos de Moab, con su mujer y sus dos hijos” (Rut 1,1).

Haciendo referencia al Meguillot se comenta: “dicha colección le habría sido entonces atribuida al legendario líder, profeta y legislador de Israel: Moisés (Esd 7,6, Mal 4,4). Estas obras literarias habrían servido para la lectura y reflexión de los exiliados. Una muestra de ello sería la ceremonia llevada a cabo en Jerusalén en tiempos de Esdras y Nehemías, en plena época persa (mediados del siglo V a.C.), durante la cual se leía la Ley en presencia de toda la comunidad de retornados (Neh 8,1-8). De ahí puede referirse, entonces, que ya durante el exilio babilónico se habría creado una ceremonia de carácter popular, en la cual se acostumbraba leer e interpretar públicamente el libro de la Ley en un contexto litúrgico, y que el libro mismo era fruto de adoración religiosa⁹.

El aporte de Carlos Mésters, en su libro “Rut: una historia de la Biblia”, nos es de gran ayuda, ya que además de ubicarnos en una fecha aproximada (“el libro de Rut fue escrito hacia el año 450 antes de Cristo, es decir más o menos cien años después del cautiverio”), nos recuerda la época del rey Nabucodonosor, quien destruyó la ciudad de Jerusalén, asesinando a mucha gente. Algunos de los que sobrevivieron a estas masacres fueron llevados a Babilonia, donde fueron explotados y maltratados durante casi 50 años. Cuando Ciro, rey persa, derrota al rey de Babilonia, el pueblo de Dios se apresta a reorganizarse y regresar en pequeños grupos. A pesar de los buenos esfuerzos y voluntad, fue muy poco lo que lograron luego del retorno del pueblo, hasta la aparición del libro Rut. Este lapso se puede contar en, más o menos, un periodo de 100 años¹⁰.

4. Conociendo quién es Rut

Rut es el personaje que aparece como protagonista del libro. Mujer sencilla, común y corriente, con un gran sentido de sororidad. No está buscando, ni se propone, llamar la atención y menos ser la protagonista. Edad: 35-40 años. “Ella es una extranjera, de la tierra de Moab, que llega a ser la abuela magnífica del rey David. No es una ficción, pero si es el relato verdadero del linaje del rey y del esperado Mesías. Ella es la viuda de Mahlon, el

⁷ Comentario sugerido: (Selección extraída del libro “Meam Loez, El libro de Rut”, Moznaim Publishing Corporation).

⁸ La Biblia de América. La Casa de la Biblia. Ed. Verbo Divino. 1ª Edición. España 2011, p. 582.

⁹ http://dc299.4shared.com/doc/z_d4veud/preview.html

¹⁰ Carlos Mester, “Rut: una historia de la Biblia”, 2ª. Edición 1990. Ed. Paulinas. Bogotá, pp. 22-23.

hijo de Noemí y Elimelec que vivían en Moab a causa del hambre. Rut era una moabita, una descendiente de Lot (Gen 19,37), que vivió en el este del área del Mar Muerto. El dios de los Moabitas era Chemosh, al cual se le sacrificaban niños¹¹.

Es la época pos-exílica cuando Esdras y Nehemías se empeñaron en reconstruir Jerusalén y el Templo (Esd 1,3.5; 5,17; Neh 3,34; 4,4), en expulsar a los que habitaban la tierra de Judá, echando a las mujeres extranjeras y a sus hijos e hijas (Esd 10,3.9) en reimponer la ley mosaica en toda su dureza e intolerancia. A pesar de los prejuicios contra los extranjeros y paganos, Rut se atrevió a romper con esas normas legalistas¹². La descubrimos tal como se presenta: una mujer de mente y corazón abiertos, de un espíritu libre como el viento. Sin ser israelita, sino mujer pagana, asumió para sí la fe de su suegra Naomi, en un rasgo reverente de infinita ternura y fidelidad, adhiriéndose a la Torá de Israel.

5. Su nombre: Rut, la moabita

En hebreo los nombres tienen su significado. En el caso de Rut, ella no es hebrea, sino moabita. Se desconoce con certeza el significado de su nombre, aunque algunos creen que puede estar relacionado con el verbo *ra'ah*, "asociarse con", que significaría, en consecuencia, "amiga" o "amistad"¹³.

"El nombre de Rut quizá provenga del siríaco *re'ut*, la amiga, la compañera, o de *rwa*, en el sentido de reconfortada, refocilada. En una lista de jóvenes de una tablilla de Ugarit aparece el nombre de bn rt, cuya pronunciación se desconoce"¹⁴.

6. Algunos hilos del libro de Rut

En la canasta de los hilos del Meguillat de Rut, hay variados hilos, como sugerencias, aportes, críticas y ricos comentarios entresacados del texto, desde los más conservadores, hasta los más liberadores, según los intereses y el diseño que se quiera utilizar. Esos hilos del pasado nos sirven para descubrir el ayer de nuestros antepasados, discurrir sobre el hoy y estar atentos al mañana.

Primer hilo: Ocurrió en los días en que gobernaban los jueces. Desenredar y rematar cuidadosamente aquello que salta a la vista, y nos permite descubrir las incidencias socio-políticas y religiosas en Israel: "Aconteció en los días en que gobernaban los jueces, que hubo hambre en el país" (Rut 1,1).

Preguntar e investigar el texto: ¿cuál era la realidad vivida en esos momentos en el pueblo de Israel? Teniendo en cuenta el pre-exilio, el exilio y el pos-exilio.

Segundo hilo: La casa de Elimelec, con su esposa e hijos, que se ven obligados a emigrar a los campos de Moab. Tratando de evitar que queden hilos sueltos que puedan traer confusiones; procurar hacer buenos remates, mirando el ayer, el hoy y el mañana, de cara al exilio y pos-exilio (Rut 1,1).

"Y era el nombre de aquel varón, Elimelec; el nombre de su mujer, Naomi, y el nombre de sus hijos, Mahlón y Quelión, efrateos de Bet-léhem de Judá" (Rut 1,2).

¿Qué lecciones aprendemos acerca del sufrimiento de los campesinos, mujeres, hombres e hijos? No olvidemos que el relato de Rut se desarrolla fundamentalmente en el

¹¹ <http://www.abideinchrist.org/es/ruthintros.html>

¹² <http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php/2007/11/22/p128027>

¹³ <http://eltextobiblicoat.blogspot.com/2007/02/2901-rut-titulo.html>

¹⁴ Luis Arnaldich http://www.mercaba.org/Rialp/R/rut_libro_de.htm

campo. En nuestros países, los campesinos, indígenas y afros han sido las víctimas de la inmigración temporal o definitiva, desalojos, violencia, desplazamientos, marginación y empobrecimiento, llevando a algunos hasta el exilio.

El significado de "exilio" e "inmigración" se da para quienes tiene que emigrar y dejar sus países, "Abandono de alguien de su patria, generalmente por motivos políticos"¹⁵. El desalojo y el desplazamiento se refiere a quienes tienen que dejar sus tierras, familias y bienes, dentro de su propio país o región como es el caso colombiano: "Colombia es uno de los países del mundo con mayor número de desplazados internos"¹⁶. "Llegaron a los campos de Moab, y se quedaron allí" (Rut 1,2).

¿Se parece este texto en algo a la realidad que se vive en nuestros países?

Tercer hilo: Rut mujer libre, valiente, sin miedos, sin timidez ni prejuicios. Recogemos, cual hilo dorado, las lecciones de esta mujer extranjera, no creyente, pagana, que nos enseña fidelidad, sororidad, confianza, hospitalidad, seguridad, optimismo, universalidad, coraje, riesgo, atrevimiento, desafío, pluralismo e inserción.

Leemos en el texto que después que Naomi, tuviera un hermoso dialogo con sus nuerras, al final, les dijo: "Andad, volveos cada una a la casa de su madre" (Rut 1,8) Cuando Orfa, se despide, regresando "a su pueblo y a sus dioses", Naomi le insiste a Rut que se vaya, pero ésta le da su respuesta:

"No me ruegues que te deje y me aparte de ti, porque adonde quiera que tu vayas, yo iré, y dondequiera que vivas, viviré. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios mi Dios. Donde tú mueras, yo moriré, y allí seré sepultada. Así me haga YHVH, y aun me añada, que sólo la muerte hará separación entre nosotras dos". (Rut 1,16-17).

Esta es la Rut que rompe con el sectarismo, con el "puritanismo cerrado y racista de los judíos", con su actitud desprevenida, amorosa y sin prejuicios nos descubre y "denuncia una mentalidad religiosa falsa: el nacionalismo cerrado; ellos, los varones judíos, se consideran los únicos queridos por Dios. Y piensan que Yahvé debe despreciar a los que no son como ellos..."¹⁷. Rut es la actitud de la unidad divina, universal, que nos demuestra que ama a todas y todos, mujeres y hombres, sin mirar nacionalidades, religiones, razas, etnias, lenguas, sin importar si son ricos o pobres... Su actitud se contraponen, finalmente, a la dureza del espíritu egoísta, regionalista y racista del pueblo de Israel, dejando al descubierto un falso nacionalismo que les ha hecho creer que son los únicos "hijos y herederos de Dios".

Cuarto hilo: El pueblo se volcó a recibirles. Conociendo las condiciones en que llegaran nuestras/os hermanas/os campesinos/as desplazados a la ciudad, emigrando de los horrores de la violencia, mujeres viudas y pobres, después de pasar amarguras, penalidades y sinsabores, en largos viajes por caminos peligrosos y en pésimas condiciones... no nos es difícil imaginar las condiciones en que debieron llegar Naomi y Rut a Bet-lém de Judá, y los comentarios de los paisanos y vecinas/os cuando las vieron llegar (Rut 1,19).

Aunque en el texto no se comenta acerca de lo que hablaron en el camino Naomi y Rut, podemos deducir que el tema fue pensar cómo iban a sobrevivir, y Naomi debió haber recordado los textos anteriores, lo que hace que Rut le pida consentimiento: "Un día Rut, la moabita, dijo a su suegra: 'déjame ir a recoger espigas al campo de aquel que me lo permitiera'. Ella le respondió: 'vete, hija mía'" (Rut 2,2).

¹⁵ <http://www.wordreference.com/definicion/exilio>

¹⁶ <http://www.acnur.org/t3/operaciones/situacion-colombia/desplazamiento-interno-en-colombia/>

¹⁷ De Abraham a Jesús: José Luis Caravias, http://www.mercaba.org/Caravias/experiencia_00.htm



Rut ha sabido escuchar, valorar y apreciar la sabiduría de su suegra.

“Cuando coseches el trigo en tu campo, si olvidas en él una gavilla, no vuelvas a buscarla. Déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda, a fin de que el Señor tu Dios bendiga todo lo que haces...” (Deut 24,19-21; Lev 19,9-10).

Quinto hilo: Complicidad y sororidad. Es fascinante descubrir la estrategia de complicidad y sororidad entre Naomí y Rut, implicando a Bo-az, como lo veremos más adelante. Rut dialoga y comparte con su suegra lo vivido en el campo de Bo-az; se nota la alegría que Naomí siente al conocer la relaciones entre Rut y Bo-az, cuando le expresa: “¡Bendito sea él por YHVH!, pues nunca ha negado su misericordia, ni a los vivos ni a los muertos... además ese varón es nuestro pariente, uno de nuestros parientes más cercanos” (Rut 2,17-23).

Estamos frente a una situación compleja: las mujeres dependen de la familia, de la protección legal del padre o del marido. Ellas son totalmente dependientes, en lo material y en lo social, de los hombres de la familia y del clan. Sin el apoyo de los varones, ellas caen en la pobreza, no tienen derecho a reclamar o a disfrutar de los mínimos requisitos de solidaridad que se mencionan en varios textos, por ejemplo: Ex 22,21-23; Deut 10,18; 24-19.

Sin embargo, recordemos que en el antiguo Israel se buscaba proteger el nombre de la familia, de la casa, de la tierra y de la herencia familiar a perpetuidad; para ello existían dos instituciones: una era el “goelato” (Lev 25,23-25) y la otra era el levirato (Deut 25,5-10). Aunque no faltaba quien no cumpliera con la ley, a fin de no repartir sus bienes con los hijos del hermano, como es el caso del “fulano”, que no quiso rescatar a Rut cuando Bo-az le informó que le tocaba a él aplicar la ley. El “fulano” se negó y le entregó la sandalia a Bo-az, sin importarle que su casa fuera señalada como “la casa del descalzo” (Deut 25,10)¹⁸.

Lo anterior, aunque parecido no es igual a lo que conocemos en nuestros países, referente a la protección del patrimonio familiar, a la obligación de velar por los hijos, sobre todo los menores de edad.

Sexto hilo: Viviendo la esperanza con fe. Aunque en el texto se deja ver claramente que la anterior costumbre era cosa del pasado, sobre todo en el tema del “rescate”, tanto a Naomi como a Rut y a Bo-az, esta situación nos les acobardó y mucho menos los hizo llenar de negativismo o pesimismo (Rut 4,7).

Es muy importante destacar el papel de Naomi, quien por su experiencia y sabiduría aconseja de manera muy discreta y sutil a Rut sobre lo que debe hacer (Rut 3,3-4), ambas están confabuladas, dispuestas a que se cumplan estas leyes que son de protección al marginado/a, empobrecido/a, especialmente a las mujeres, haciendo que quede involucrado Bo-az (Rut 3,11). No eran ajenas a que podían contar con una fuerte oposición, empezando por la misma Rut, ya que según la ley, ésta no era cuñada de Bo-az.

El pueblo de Judá vivía momentos nada fáciles, ya que los políticos y la jerarquía sacerdotal de la época tenían otros afanes e intereses; para ellos, los grandes cambios no existían, por eso hablaban de reformas. Pero, la reforma sólo se quedaba en la fachada, pues el interior seguía igual, incluso hasta nuestros días. Pero para el pueblo y para la comunidad prevalecen los valores de la acogida, la hospitalidad, el apoyo, la solidaridad, la fraternidad y el pluralismo cultural y religioso.

Sin violencia, sin hacer alianzas institucionales, en el libro de Rut se descubren relaciones humanas solidas, honestas, sinceras. Todo el accionar de Naomí, Rut, Bo-az y el

¹⁸ Biblia de América, La casa de la Biblia. Verbo Divino. 1ª. Edición. España 2011.



pueblo son **UNO** ante el autoritarismo, el legalismo y la corrupción de las propuestas inhumanas de Esdras descritas en 9,1 y 10,44, propuestas que son contrarias a las mujeres, a las viudas, a los niños, a familias enteras que fueron expulsadas, excluidas por el racismo, el regionalismo y el sectarismo del falso nacionalismo israelita.

Séptimo hilo: Sí a la redención, al rescate, a la hospitalidad, a la acogida, a la sororidad, a la liberación. Es la comunidad, el pueblo, quien tiene la última palabra. Es la comunidad la que rescata, la que redime, la que aprueba, la que legaliza y la que realiza el goelato. Leyendo y orando el libro de Rut se va viendo el tejido de la Unidad Divina, llegado hasta nuestros días; se ve su trabajo con y en personas concretas, no con instituciones, leyes, cánones, templos o religiones.

Dice el texto: (sucedió) "a la puerta de la ciudad" (Rut 4,1). Ni adentro, ni afuera; campo neutro. Es allí donde se inicia "la redención", "el rescate", con un grupo de 10 ancianos (Rut 4,2). Son ellos, eco y sabiduría del pueblo, quienes conjuntamente con la comunidad, son testigos de la aprobación matrimonial de Rut y Bo-az: "Y todos los del pueblo que estaban en la puerta, juntamente con los ancianos dijeron: ¡Testigos somos!" (Rut 4,11).

Octavo hilo: El goelato sin fronteras. El bordado a mano del libro de Rut no ha terminado, y no puede terminar, sin la participación activa en el goelato de quienes lo anuncian y no lo practican. Naomi, Rut, Bo-az, los ancianos, el pueblo somos todos/as. Go'el significa parientes, familia, con el derecho y la obligación de protegernos, amarnos y cuidarnos unos a otros, ante la injusticia y la opresión (Jn 15,12). Tenemos la palabra para liberar, sanar, generar, amar y proteger la vida, que es nuestra vida.

Después de disfrutar el testimonio protagonizado por Naomé, adulta mayor, Rut, extranjera idolatra y pagana, y Bo-az, podemos decir que son todo un equipo que nos deja la enseñanza del pluralismo socio-religioso, sin egoísmo, sin intereses personales, sólo la redención, el rescate del pueblo de la Divinidad, lo que hace que las mujeres, casi en coro, le hayan dicho a Noemí:

"¡Bendito sea YHVH que no ha permitido que te falte redentor el día de hoy! ¡Sea pues su nombre famoso en Israel! ¡Sea para ti restaurador del alma y sustentador de tu vejez! Porque tu nuera que te ama le ha dado a luz, y ella te salve más que siete hijos" (Rut 4,14-15).

Cada uno/a, jugó su papel en bien del otro/a. Noemí estaba preocupada por su nuera. Rut, a su vez, estaba afanada y preocupada por su suegra. El hijo que engendró Bo-az no es para él, sino para Elimelec. Ese hijo que nació de Rut y Bo-az, llamado Obed, será el padre de Isaí, a su vez padre de David (Rut 4,17).

Así queda asentado, tanto para la tradición judía en el Meguillat de Rut, como para la tradición cristiana, el AT y NT (Mt 1,3-16) el parentesco de Rut y Noemí como las abuelas Go'el (rescatadoras) del pueblo del Di-s.

Por muy compleja que sea la situación que se viva en nuestros pueblos, no podemos quedarnos esperando que los de "arriba", políticos y jerarquía, nos hagan concesiones de tipo legal o nos tiren migajas a los más empobrecidos. Ante nuestras diferencias culturales, sociales, étnicas y religiosas, como pueblo de hijos e hijas herederos de la Divinidad Cósmica, no podemos dar cabida en nosotros/as a la polarización entre hermanos, pueblos y naciones, lo que tanto daño nos hace.

¡Es en la fe y la esperanza, que se cultiva la creatividad, la intuición, la ternura y el amor!



Bibliografía

AA.VV. *Biblia Textual*: Sociedad Bíblica Iberoamericana. Nashville, Tennessee. 1999.

AA. VV. *La Biblia de América*: La Casa de la Biblia. Ed. Verbo Divino. Primera Edición, Salamanca, España, 2011.

AA.VV. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*: Ed. Trotta, Tercera Edición, Valladolid, España, 1998.

MESTERS Carlos, *Una historia de la Biblia*: Segunda Edición, Ed. Paulinas, Bogotá Colombia, 1990.



Riando por no llorar en el balcón de los “mal-amados”¹

Una visión panorámica del libro Cantar de los Cantares

Resumen

El presente artículo hace un estudio panorámico del libro del Cantar, a partir de varios ejercicios realizados en clases con los estudiantes de Exégesis Bíblica que ven el libro del Cantar de los Cantares como una parodia sarcástica sobre el amor. En la primera parte se habla sobre las divisiones internas del libro, sus personajes, las autoras y su estructura mayor en cuanto obra. La segunda parte trabaja la conclusión del libro, que refleja la mentalidad del redactor o redactora final.

Abstract

This article does a panoramic view above Song, starting through several exercises done in class with Biblical Exegesis' student and look to Song of Songs as a well humored and sarcastic talk about love. On the first part talks about the internal divisions of the book, their people, authors and big structure as a Song Book. The second part talks about the end of the book, that reflects the mind of the final writer.

Palabras clave: Cántico, amor, parodia, cultura, mujeres, teología.

1. El Cantar de los Cantares y su texto: teología, autorías, datación y género literario

El Cantar de los Cantares es el libro que más genera debates sobre su propósito dentro del canon. Al paso de que puede ser exaltado como el único libro que trabaja el erotis-

¹ El contenido de este artículo fue construido durante varios años de investigación. Las ideas aquí contenidas son fruto del diálogo con las siguientes obras que serán, en algunos momentos, mencionadas nuevamente a lo largo del texto: ANDINACH, Pablo R. *Cantar de los cantares: el fuego y la ternura*. Buenos Aires: Lumen, 1997; BOMAN, Thorleif. *Hebrew thought compared with greek*. London: SCM Press, 1960; FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético, guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartsia*. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008; GOTTWALD, Norman. *Introdução Socio-literária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988; HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998; KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário Hebraico-Português*. 11ª ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2000; LELOUP, Jean-Yves. *Uma arte de amar para os nossos tempos: o Cântico dos Cânticos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004; MAZZAROLO, Isidoro. *Cântico dos Cânticos: Uma leitura política do amor*. Porto Alegre: Mazzarolo, 2000; MERKIN, Daphne. *As mulheres no balcão: uma releitura do Cântico dos Cânticos*. Em: BÜCHMANN, Christina; SPIEGEL, Celina (orgs). *Fora do Jardim mulheres escrevem sobre a Bíblia*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 247-260; PEDRO, Enilda e NAKANOSE, Shigeyuke. *Debaixo da macieira te desnudei: uma leitura de Cânticos 8,5-7*. En: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, n. 37, p. 60-78, 2000; PEREIRA, Nancy Cardoso. “Ah!... o amor em delícias”. En: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. São Leopoldo/Petrópolis, n. 15, p. 47-59, 1993. SCHWANTES, Milton. “Debaixo da macieira...” Cantares à luz de Ct 8,5-14. En: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 53, p. 67-76, 1997; SCHOKEL, Luiz Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997; SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003; PARDES, Ilana. *Counter traditions in the Bible: a feminist approach*, Cambridge: Harper Collins, 1990; POPE, Marvin. *Song of Songs: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 1978; VALÉRIO, Paulo Ferreira. *O papel do conselheiro na literatura sapiencial: um sábio pessimista?* Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 37, p. 18-24, 1993. Da coletânea BRENNER, Athalya. *Cântico dos Cânticos a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000 usamos os seguintes capítulos: BRENNER, Athalya. *Volta, volta ó sulamita! (Ct 7,1-10): uma paródia do gênero literário wasf*. p. 263-292; FALK, Marcia. *O Wasf*. p. 253-263; SOULEN, Richard. *Os wasf do Cântico dos Cânticos e a hermenêutica*. p. 242-245. WHEDBEE, J. William. *Paradoxo e paródia no Cântico de Salomão: para uma leitura cômica do cântico mais sublime*. p. 300-314.

mo en sus expresiones más contradictorias, metafóricas, emocionales y viscerales. Hay quienes, descontentos con su contenido, alegorizan su interpretación, dejando de explorar la riqueza de las expresiones del amor humano y el erotismo en él contenido.

Como el texto no posee un **contenido teológico** explícito, apenas una única insinuación en el sufijo pronominal “Yah” que designaría el constructo –relación de poseer a Yahvé– en Cant 8,6, le parece bien a los intérpretes de la antigüedad teologizar su contenido en forma de alegoría. En la perspectiva hermenéutica de la alegoría, la tradición judaica interpretó por mucho tiempo la relación entre los amantes del Cantar como relación del amor de Dios por Israel. El cristianismo no lo hace diferente. Prefirió el confort de la alegoría del casamiento entre Cristo y su novia –la Iglesia–, que arriesgarse a profundizar en los desconciertos que el erotismo que el Cantar nos ofrece. Y esta sigue siendo la interpretación que el Cantar recibe en la mayoría de los espacios de estudio de la Biblia.

Nuestra propuesta en este artículo es salir del lugar común de interpretación alegórica que se resume en los binomios Dios e Israel, Cristo e Iglesia, Salomón y Sulamita, y también salir del lugar común creado por la exégesis histórico-social, que analiza el Cantar por las claves de los cinco cánticos interiores. Proponemos otra lectura sobre la estructura del libro que nos ofrece una interesante clave de lectura para la hermenéutica bíblica.

Una polémica que Cantar nos ofrece es en cuanto a su **autoría**. Por siglos se atribuyó la autoría del Cantar a Salomón, porque su nombre aparece algunas veces en el libro (1,1.5.7; 3,9.11; 8,11-12). Sin embargo, cuando Salomón aparece lo hace en tercera persona, como referencia a alguien y no haciendo referencia a sí mismo en primera persona. La introducción al libro, en Cant 1,1 se traduce literalmente así: “Canción de las canciones que [es] para Salomón. Eso sugiere que Salomón, así como David, fue mucho más el destinatario (en vida o póstumamente) a quien fue dedicado los cánticos, y no necesariamente que haya sido su autor.

La corriente interpretativa que defiende la autoría salomónica del Cantar se basa en 1Re 4,32 (en hebreo corresponde al 5,12) que dice que Salomón fue el autor de tres mil proverbios y de cinco mil cánticos; pero de allí a atribuir toda la actividad de redacción a salomón es una ingenuidad exegética. El momento histórico en el cual Salomón vivió fue un momento de un hebreo primitivo, con una gramática y una ortografía en proceso de desarrollo, un hebreo semejante al del Calendario de Gezer, bruto por su antigüedad, de una lectura muy difícil, llegando a ser tan difícil que eso se convirtió en un criterio determinante para la exégesis bíblica, a la hora de fechar los textos más antiguos.

La estructura del Cantar y su refinamiento literario reflejan una redacción posterior, resultante de una evolución lingüística y estilística que no eran posibles en el hebreo del siglo X a.C. Muy probablemente hay poemas tan antiguos en el Cantar que corresponderían al hebreo del siglo X a.C. que pudieron ser, y eventualmente fueron de autoría de Salomón, pero el formato final del libro es más reciente. Quien reunió todos estos poemas en una única colección dominaba una escritura elegante, quién sabe y hasta lo había escrito como piezas teatrales, ya que cuando realizamos una lectura sincrónica del libro entero nos quedamos con la impresión de que estamos en una ópera, asistiendo a una pieza de cinco actos.

Este tipo de desarrollo literario es fluido en el periodo inter-bíblico, cuando la literatura griega y la mayéutica socrática ya habían conquistado el mundo a través del intercambio de culturas, promovido por Alejandro Magno durante su imperio. NO en vano los exégetas han establecido que la **datación** del Cantar está entre los siglos V y III a.C.



En cuanto al **género literario** y al estilo, Cantar es un *song book* que recoge canciones y poesías de diferentes orígenes. El estilo predominante del libro es el *wasf*: lista descriptiva que compara las partes del cuerpo de la persona amada con otros elementos (Cant 4,1-7.12-15; 5,10-16; 7,1-9). Esta presencia es bilateral, hay *wasfs* de la amada para el amado y viceversa. Es natural afirmar que los cánticos tuvieron autores de ambos géneros, pero concordamos con la teoría que sugiere que, debido al estilo del texto, la mujer o mujeres fueron las responsables de la redacción final del Cantar y, por este motivo, está dentro de los *Megillot* – la Torá femenina.

Pistas, en este sentido, están al inicio y al final del libro. Allí aparecen mujeres jóvenes, orgullosas de lo que son, que no se doblan ante las determinaciones de sus hermanos y hombres más viejos (1,5-6 y 8,10-12) y que no admiten ser tratadas como posesión de nadie, mucho menos de un rey. Son mujeres que desafían el poder masculino y la dominación ejercida por este poder, aunque éste venga del trono del país, y menos si son ellas las que mandan en las viñas (1,6), ni tampoco cuando le planean un casamiento ventajoso para ellas (8,8-9). Cantar es un libro que pone a la mujer como dueña de su propia vida, autónoma; y con esta imagen quedan demarcadas las molduras externas del libro. Habría sido ofensivo para un hombre de la época escribir algo parecido.

2. Cantar de los cantares y su contexto: las personas, la cultura, la trama

Sin otra necesidad de discutir el asunto, no hay otro tema que ocupe centralidad en el Cantar que no sea el amor. La **trama** del libro es la sustentación del discurso sobre el amor. La gran mayoría de investigadores del Cantar enfatizan apenas el lado soñador y deslumbrante del amor, como si ese fuese el único aspecto de interpretación del libro. Sin embargo, a pesar de que todas las canciones del Cantar evidencian el amor, a lo largo del libro encontramos palabras muy interesantes de quien también está marcado por el desencanto y por el dolor, alguien que sufrió porque su amor es impedido o porque su propia pareja no le corresponde, o por la interferencia de otras personas.

El amor es cantado, decantado, encantado y desencantado en Cantar. Allí se muestra el amor vivido en su más diversas formas: concebido o abortado, correspondido o rechazado, fiel o traicionero, platónico o concreto, abierto o velado, voluntario o forzado. En este sentido, el libro trae una dosis sutil de sarcasmo, un comentario dicho “entre dientes”, un humor ácido de quien tiene la boca amarga por haber experimentado todas esas desavenencias del amor.

A nuestro modo de ver, también es bastante problemática la clave de lectura que afirma que el amado es siempre Salomón, y que la amada es siempre la Sulamita. Hay amadas y amados muy diferentes entre sí en el texto del Cantar. Son muchos los **personajes**, muchas las voces en Cantar que merecen ser oídas. Por más que la composición final del Cantar haya adquirido un aspecto de “liturgia de casamiento”, con sus procesiones y coreografías, hay tantos elementos que surgen de esta configuración, que ellos merecen ser observados con atención y sospecha hermenéutica.

Hay muchas mujeres en Cantar protagonizando las historias, variando sus identidades, de canción en canción. La Sulamita es mencionada con este nombre sólo una vez en el texto hebreo (7,1). En un momento la mujer es agricultora, hermana de pastores (1,6) otra, ella es una persona amargada, sarcástica, que se acuerda del amor pasado, como que se envejece y echa por la borda todo aquello (8,7); en otro momento ella es una danzarina llamada a bailar al frente de los amigos del príncipe (6,13); en otro momento es alguien que duerme en una recámara cerrada, pero que tiene los mimos de una princesa, con





poder para abrir su propia puerta (no está protegida por un eunuco real como sería el caso si ella fuera una concubina palaciana), pero no lo hace.

A más de las mujeres presentes en el Cantar, entre las cuales están las hijas de Jerusalén que aparecen repetidamente (1,5;2,7;3,5; 5,8; y 8,4) y Bate-Seba, la madre de Salomón (3,11), hay también muchos hombres: los valientes que cargan la litera del rey (3,7)², el príncipe (6,12), los amigos del príncipe (5,1), los hermanos más viejos de la cultivadora de uvas (1,5-6), Salomón (3,11) y el amado (7,9) que, en algún momento puede ser Salomón, pero en otros varios momentos toman identidades diferentes, a veces es pastor (2,16); otras es un militar con brazos cilíndricos de oro, tronco de marfil, piernas de mármol (5,14-15); otras veces su figura es furtiva, como quien contempla a la amada a escondidas (2,9) y con quien ella desea huir para dejar todo aquello (8,14; 7,11). Del lado de afuera, un hombre cansado y mojado, que suplica por entrar o llegar al cuarto de la amada furtivamente durante la noche (5,2-4). Con certeza no era Salomón, que hubiese podido fácilmente sonar los dedos y traer a la mujer amada a cualquier hora que quisiese, sin tener su derecho conyugal y real negado a cualquier tiempo que él lo hubiera exigido.

Estos muchos amados y amadas en Cantar parecen sugerir, algunas veces, un triángulo amoroso, la amada podría ser alguien forzosamente casada con una persona, pero que amaba a otro hombre, y siempre que podía estaba con él. En esta lógica, las pericopas menores suscritas en los cinco cánticos adquieren más sentido.

La geografía del libro también está tan diversificada en cuanto a la **influencia cultural** de sus cánticos. A veces los personajes están en el desierto (8,5), otras están en las montañas (2,8), otras en los valles floridos (2,11), otras en una ladera con corrientes de agua muy fuertes (8,7), otras en la ciudad (5,7) y otras en un casamiento (3,11).

Cantar recibe influencias de poemas de Mesopotamia y de Egipto. En la estructura de sus versos están presentes elementos de poemas muy antiguos de estas regiones. Una referencia directa a esta influencia multicultural está en el Targum del Cantar. La versión aramea del cantar es más expansiva y cinco veces más larga que la del texto masorético, y tiene una similitud lingüística con el Targum de las Lamentaciones³.

3. El Cantar de los Cantares y su forma: las estructuras literarias

Cantar posee cinco cánticos principales. Estas divisiones están demarcadas por la presencia de la expresión "Las conjuro, hijas de Jerusalén"⁴. La división en cinco cánticos nos es válida para una mirada general del libro, para su composición final, básicamente para una lectura sincrónica que nos permita ver en el libro una apoteosis de casamiento.

Más aún, en estos cinco cánticos hay divisiones menores, demarcadas con el *petuhá* y el *setumá* característicos del final del párrafo, que parece estar poseído de una gran relevancia en los códigos masoréticos⁵. Tales divisiones acaban fortaleciendo una visión más rica para un análisis diacrónica, pues ellas nos permiten percibir como los retazos de esta gran colcha fueron cosidos hasta formar el lindo bordado que es el Cantar.

En un intento por salir del lugar común de la lectura de los cinco cánticos, queremos destacar la presencia de dos etapas redaccionales bien definidas. Entendemos que las divi-

² La litera de un rey de la antigüedad no era semejante a un cama que tenía un conductor con ruedas, sino que era un cuarto real, con cama para nupcias, cargada por quince guerreros en cada lado.

³ FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético*. Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartsia. 3ª Ed revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 488.

⁴ SCHWANTES, Milton. "Debaixo da macieira..." Em: *Estudos Bíblicos*, n. 40, 1993, p. 40.

⁵ FRANCISCO, Edson de Faria, *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 177.





siones menores son más antiguas y preservan entre sí bastante de los poemas originales, y que la división de los cinco cánticos fue trabajada en un acabado literario posterior, cuando la colección recibió el formato de libro. Los cinco cánticos reflejan el momento de compilación y la intencionalidad del redactor final, que como ya dijimos, creemos que fue hecha por manos de mujer.

El cuadro a continuación nos da una visión de las divisiones menores dentro de los bloques mayores. El él debemos atender especialmente algunos aspectos

- 1) Cantar comienza y termina con la afirmación de identidad de una mujer joven que no se doblega a los caprichos de una sociedad androcéntrica y patriarcal. Esto se confirma en las binas A y A' así como B y B'.
- 2) Las binas C, D y E muestran la reciprocidad de los sentimientos, de tal forma que hay un verdadero recital de declaraciones y suspiros de amor. Las binas C', D' y E' muestran el camino contrario, el del desencuentro y los suspiros solitarios, hasta el discurso amargo de 5,7b.
- 3) Las binas F, G, H, I y J muestran aspiraciones mutuas que ascienden hasta el momento en que un casamiento interrumpe todo eso.
- 4) Las binas J', I', H', G' y F' evidencian sentimientos que comienzan a ser declarados de modo duro, hasta que se vuelve un desencuentro; los amantes ya no sienten más las cosas al mismo tiempo, ya no hablan más la misma lengua de antes, sintonizada y armoniosa.



	Cántico	Parífrasa	Mold	La trama del libro
1	Introducción			La trama del libro
2	Primer Cántico 1,5-2,7			Ella afirma su identidad
3				Elogios mutuos
4				Rosario de elogios mutuos
5		Segundo Cántico		
6	2,8-3,5			Súplica del amado a la amada
7				Convite de la amada al amado
8				La amada busca al amado
9				Convite para procesión
10	Tercer Cántico 3,6-5,8			La litera nupcial de Salomón
11				<i>Wasf</i> del amado a la amada
12				Convite del amado + <i>wasf</i>
13				<i>Wasf</i> del amado + convite de la amada
14				Pérdida y tensión: llega el amado: rechazo, arrepentimiento, búsqueda y dolor. Concluye con <i>wasf</i> de la amada al amado
15	Cuarto Cántico 5,9-8,4			<i>Wasf</i> del amado a la amada
16				La fuga de la amada, el rapto, la exposición de la amada, <i>wasf</i> del amado, convite de la amada para fugar
17				Discurso solitario, imaginando otra persona
18	Quinto Cántico			Discurso amargo de un corazón partido
19				Ella afirma su identidad
20	8,5-14	Cant 8,11-14	A'	Salomón que se quede con la viña, el amado viene a buscarme

4. El suspiro final de Cantar

En esta propuesta diferenciada de lectura diacrónica del libro, queremos ahora fijarnos en la parte más pesada de todo el texto de Cantar. Esta se encuentra en 8,7b y dice: *si él, un hombre, deja toda la posesión de su casa por amor, desprecio, sólo desprecio recibirá*. Si Cantar es una exaltación al amor, ¿por qué termina de una forma tan amarga? Nuestra sospecha es que aquí la redactora final paró de narrar la “opera” y dio su propio suspiro de desolación, retocando con un humor ácido lo que ella considera jóvenes apasionados tontos e inconsecuentes. Este verso se encuentra en la segunda mitad de la bina C’ (Cant 8,5-7).

Nuestra traducción de esta perícopa queda así, incluida la visualización bien siempre de un posible paralelismo.

¿Quién es esta que sube del desierto,
apoyándose sobre su amado?
Bajo el manzano yo te incité
Allí donde tu madre se embarazó;
allí donde te concibió, te parió.
Ponme como un tatuaje en tu corazón.
Llévame grabada en tu brazo.
¡Sí! fuerte como la muerte [es] un amor
Duro como la sepultura [es] una pasión
Llamas de fuego. Llamas
Un fuego. Una llama.
Muchas aguas no serían capaces de extinguir el amor
Y los ríos no lo sumergirían
Si él, un hombre, deja toda la posesión de su casa por amor,
desprecio, sólo desprecio recibiría

En esta bina, el amor es descrito con figuras de lenguaje avasallador y destructivo. Se dice del amor que es fuertem tan fuerte como la muerte. El amor es una llama que ni las fuerzas de los torrentes consiguen apagarlo o los ríos sumergirlo. El fuego, llama que es el amor, arde, quema, insiste en quemar, pues la idea se repite tres veces. Por eso mismo, un hombre que deja todo lo que tiene por el amor merece desprecio sobre desprecio.

Un recorrido rápido por el tejido verbal de esta bina muestra la predominancia de los verbos en presente y en futuro. Las acciones que están al pasado coinciden con las descripciones más tiernas del amor, y las que están al presente y al futuro coinciden con las descripciones más amargas sobre el amor. Esto nos lleva a creer que la autora del cántico está amargada por los sinsabores de la fuerza destructiva del amor, y este énfasis, ahora breve, tiene un espacio estratégico en la colección.

Las palabras usadas son apenas fuertes, pero tienen un significado negativo. Es lo que se percibe, por ejemplo, cuando dice que la fuerza del amor es como la muerte, y que la dureza de la pasión es como la sepultura, el abismo, el lugar donde van a parar los muertos, y cuya continuidad de vida es ignorada por los mortales. Cuando compara el amor con la llama, no se puede desconocer que la llama es aquello que proporciona energía, pero cuando se pierde el control, se vuelve devastadora. En la secuencia se habla de muchas aguas que no pueden extinguir el amor. Estas muchas aguas son aguas de torrentes, como las que viene de abajo, después de una gran inundación, son aguas de corrientes y ríos caudalosos, con una fuerza violenta.

Esa es una relación de oposición fuerte para una perícopa tan pequeña. Después de mostrar la singularidad de los momentos de ternura bajo el manzano, con sus suspiros y aspiraciones, nuestra supuesta redactora constata: si un hombre deja todo lo que posee por el amor, debe ser tratado con desprecio redoblado. Ese es el tipo de discurso de una madre sufrida que está viendo que los hijos jóvenes pierden la cabeza por sus pasiones desenfrenadas. Es el tipo de discurso de quien sufre por un amor no correspondido, y que prefiere vivir sola a perder la cabeza nuevamente de aquella forma.

¿Será que, al final de cuentas, todo de lo que trata el Cantar es de la entrega y de la no entrega? Los círculos sapienciales, pese a ser reconocidamente masculinos en el ambiente urbano, eran femeninos en la vida campesina. Esta perícopa es campesina en su naturaleza, porque no posee elementos urbanos en su escenario. Algunos autores con los cuales dialogamos en esta investigación, defienden que este cántico es una parodia, y la forma como él presenta el amor es de un tono jocoso, para resaltar la estupidez que es dejarse apasionar. El amor es exaltado de diversas formas en Cantar, pero aquí se muestra como algo que proporciona dolor, pérdida y destrucción: quemaduras de tercer grado.

De todas formas, la llama, sea la llama constante en el altar o en la casa, cuando es alimentada por los demás o está fuera de control, se transforma en un incendio. Y cualquier incendio es destructor. Humareda – llama – fuego – llama. El único lugar que reúne todas estas palabras es un incendio. En él encontramos mucho fuego, mucho humo, muchas llamas.

Cuando estudiamos el género literario de esta perícopa encontramos diversos autores que nos llevan a una nueva mirada sobre el propósito de este cántico. Segal, Waterman y Gerleman sostienen que los cánticos en Cantar son abundantes en buen humor y pinceladas de buen gusto, pasando también por imágenes fantasiosas de la realidad. Cuando se pronuncian sobre los *wasf*, ellos preguntan si la intención del poeta era describir a los amantes o hacer una parodia de ellos, porque la conjunción de las descripciones, algunas veces sugieren una miopía brutal, de aquellas que causan el amor cuando “es ciego”. Verdaderos monstruos serían contruidos si deshiciéramos todos los atributos de los *wasf* en sus respectivos personajes. Esta propuesta de lectura parodiada del amor, hecha con humor ácido, nos parece muy interesante.

Brenner nos dice que el poema puede “cambiar de humor”, de acuerdo con su autor o con la intención de su lector:

El cambio podría indicar, simplemente, una alteración del ánimo, una perspectiva adicional ofrecida, más que un cambio radical del punto de vista [...]. El humor sexual puede ser grosero, obsceno, vulgar, libidinoso, sincero, irreverente, exuberante, malicioso [...] ¿El amor puede ser engrandecido? [...]. ¿Es legítimo atribuir tendencias jocosas a la literatura bíblica, bien conocida por su eminente naturaleza didáctica? [...] un chiste es eficaz y, de hecho, reconocido como tal solamente cuando es gracioso. No necesitamos del testimonio de Freud para saber que, cuando un chiste o una observación espirituosa requiere largas explicaciones, no está funcionando”⁶.

Para Brenner, el humor funciona como un agente subversivo de la conciencia, puede atacar y hasta eliminar posturas ideológicas conscientes. La complejidad del amor siempre admite más fácilmente sufrimiento y tragedia que alegría o comedia. Con eso, el libro se desdobra en una visión cómica y exultante de impulsos para la vida, pero también en “una visión consciente de las terribles y amenazadoras sombras de la soledad y de la muerte, más allá de que sea una visión, al mismo tiempo vibrante y con deseos de unión sexual y con promesa de una nueva vida”⁷.

Daphne Merkin⁸ dice que la posición disputada que el Cantar ocupa en el canon, inspiró diversas estrategias de control o de sordera de la pasión impetuosa contenida en el libro. Para Merkin, los rabinos sólo permitirían la inserción de una obra como ésta en el

⁶ Athalya, BRENNER. “Volta Volta, ó sulamita”, p. 264-265.

⁷ Ibidem.

⁸ Daphne MERKIN. *As mulheres no balcão: uma releitura do Cântico dos Cânticos*. p. 247-260.

canon, si la misma pudiera, más allá del toque de sensualidad, ser usada para controlar esa misma impetuosidad.

Merkin cree que los versos mezclan la agitación del deseo y de la expectativa erótica con el ansia melancólica provocada por la soledad y por el abandono. Cantar sería, entonces, una histria sobre los riesgos de la pasión. “Apasionarse es ponerse a merced de un ridículo potencial”. Por eso mismo, las insistentes apelaciones de la mujer del Cántico para que el amor no sea despertado antes de hora, ganan un carácter significativo cuando son vistos desde esta perspectiva.

El título del artículo de Merkin: “Las mujeres en el Balcón” nos provee de una inspiración singular en el desarrollo de este estudio. Ella hace referencia a la tradición judaica de las sinagogas, en la cual las mujeres son ocultas por la pared divisoria, el balcón o la cortina, lejos de los ojos masculinos, para no “atrapar” la liturgia en ellas. Lejos de los ojos, pero no de las especulaciones que sobre ellas se andaba haciendo.

Se nos ocurre, entonces, la posibilidad de que la descripción del amor de Cantar sea el discurso de una de esas “mujeres del balcón”, alejadas de la liturgia por las interdicciones sacerdotales, pero que continuaban la tradición de contar historias, pero con sus propias conclusiones didácticas, con su toque de sarcasmo bastante típico del lenguaje femenino, que anulaba la amargura de los sabios desamados y que transformaba la pesadumbres de los rabinos en una parodia sobre el amor, suavizando sus efectos destructivos con una ambigüedad del lenguaje. Ambigüedad que es muy bien decodificada cuando una mujer simplemente cambia las miradas con otra mujer. Podemos imaginar si no habrá sido la misma Sulamita en su versión de “vieja señora”, haciendo parodia de sus propios encuentros y desencuentros en su juventud amorosa...

5. Conclusión

Un tiempo atrás tuve la oportunidad de asistir a *Las Bodas de Fígaro*, ópera humorística que revela la innegable genialidad de Mozart. El enredo es compuesto por cuatro parejas comprometidas entre sí, pero uno de los miembros de cada pareja se descubre apasionado por un miembro de la otra pareja, y esto ocurre con cada uno de los cónyuges de las cuatro parejas. Como todos viven prácticamente en la misma propiedad, la trama es una divertida sucesión de declaraciones de amor, cubiertas de traición, fugas, revelaciones, ocultamientos, siempre huyendo de la posibilidad de ser descubiertos en aquel cuadrilátero amoroso. Según algunos historiadores, esta composición de Mozart fue clasificada como composición de “mal gusto” por los nobles y ricos, debido a la descarada teoría de crítica social implícita en la trama, pero divertía a los pobres europeos que abarrotaban los teatros populares.

Mientras yo daba carcajadas con la genialidad del espectáculo allí, sentada en el balcón del teatro, súbitamente la visión sincrónica del Cantar pasó a tener sentido. Tuve la sensación de pertenecer al “balcón de las mujeres allí”, como alguien que asistía desde afuera a aquella maraña de historias de amor mal-resueltas y muy divertidas de los personajes de Mozart. Allí, en el balcón del teatro “encontré” el lugar de la narradora de Cantar.

Los investigadores ya mencionados concuerdan que Cant 8,5-7 es una inserción posterior en el libro, que huye de la constitución de los cinco cánticos principales. Y está allí como un apéndice, algo que fue dejado por fuera, pero que no podía dejar de ser dicho, y que entró en el libro como un añadido redaccional, un paréntesis, un *post-scriptum*.



¿Quién sabe si esta mujer no está allí en el balcón, en tiempos pos-exílicos, impedida de la participación efectiva en la liturgia, riendo consigo misma en la fiesta de la Pascua, por causa del tipo de literatura que los sacerdotes han obligado a leer en la principal fiesta del pueblo? Sacerdotes que, mientras niegan la participación de estas mujeres, libertarias para los demás, convidan al erotismo, para participar de la fiesta... ¡Qué contradicción!

¡Y cuánta ironía!⁹

Lília Dias Marianno
Rua Dr. Aníbal Moreira, n. 104 ap. 102
Tijuca
20510-110 – Rio de Janeiro – RJ.

⁹ Quiero dedicar este artículo a mis alumnos de Exégesis en el CIEM, que durante seis años consecutivos estuvieron conmigo en el laboratorio de método semántico estructural, haciendo exégesis aplicada a todo el libro de Cantar de los Cantares. Fueron setenta alumnos de cinco turnos diferentes entre los años 2005 y 2010. Espero que ustedes sigan tan apasionados por la Biblia como me lo mostraron en aquellas aulas. También quiero reconocer, con gratitud, el papel precioso de interlocución *hecho* por el Prof. Norman Gottwald, que revisó mi comunicación sobre esta perícopa en el Congreso de la ABIB en el 2006, e insistió durante todo el año siguiente, a través de varios e-mails, para que siguiese mis sospechas hermenéuticas allí presentadas.



Megilat Eijá¹

El libro de las Lamentaciones

Resumen

En este artículo, la autora parte de una aproximación histórico-crítica del libro de Lamentaciones, para en seguida presentar un importante estudio exegético de cada uno de los acrósticos que componen el libro. Teniendo como telón de fondo la sospecha de una importante contribución femenina en la elaboración y entonación **de cánticos fúnebres**.

Abstract

In this article the author, part of a historical-critical approach of the book of Lamentations, to then present an important exegetical study of each of the acrostic that make up the book. Having as background the suspicion of an important female contribution in the elaboration and developing to the funeral chants intonation.

Palabras clave: Lamentaciones, mujer, elegía, ritual, memoria, dolor.

¿Quiénes quisieran meterse en lamentaciones? Pareciera que lamentarse no es algo deseable. De verdad, el libro de las Lamentaciones es uno de los incomodo en la Biblia; nos cuesta, nos pesa, no nos gusta... Queremos intentar sacarle el jugo a un testimonio aterrador.

1. Contextualización

Al adentrarnos en el libro de las Lamentaciones, consideramos importante hacer algunas puntualizaciones que nos ayudarán a percibir de una forma más clara el contenido y mensaje del mismo.

1.1. Situación histórica y autoría

El 588 a.C., el rey Sedecías suspendió el pago de tributos a Babilonia. En 586 a.C., después de año y medio de cerco, los oficiales de Nabucodonosor conquistaron, incendiaron Jerusalén y destruyeron el templo. Fue el fin del Reino de Judá. Sedecías fue apresado y llevado con el segundo grupo de deportados a Babilonia (2Re 52,7). Lo reubicaron junto a los expatriados del 597 a.C. Estos acontecimientos, que dan pie a las Lamentaciones, se narran en el Segundo libro de los Reyes y en Jeremías 39 y 52, y se transforman en una visión en Ezequiel (Ez 9).

¹ "Eijá" es el vocablo con el que dan comienzo estas elegías. No obstante, la palabra "Eijá" no sólo cobra relevancia por su ubicación espacial en el texto. Sus diversas connotaciones impregnan el contenido de todo el libro. La traducción de "Eijá" es "¿Cómo!?", una expresión de profunda angustia y perplejidad que parece no hallar respuesta que acalle la dolorosa inquietud que a ella subyace. La pregunta ante la desolación y el horror es "¿Cómo?!, ¿Cómo es posible!?". "Eijá" en hebreo se escribe. ה' כ' נ

Se presume que el libro de Lamentaciones fue escrito probablemente entre el 586 y el 575 a.C., durante o poco después de la caída de Jerusalén. En el original hebreo, este libro no contiene indicación alguna que permita relacionarlo con Jeremías, al igual que sucede con el título. La referencia al profeta aparece en la versión griega de los LXX, en una nota preliminar que dice: "Sucedió cuando Israel fue llevado cautivo y Jerusalén fue asolada, que Jeremías, llorando, se sentó y entonó esta lamentación sobre Jerusalén, diciendo...". La nota del texto griego fue, luego, incluida en la Vulgata², y así se dio pie a que el libro fuera tradicionalmente conocido como Lamentaciones de Jeremías. Ésta es la razón por la cual la tradición atribuye el escrito a Jeremías; sin embargo, no parece probable que él sea el autor. Uno o varios poetas o poetisas anónimas hacen del suceso el tema de sus obras. Se diría que han vivido los acontecimientos y que escriben después de la catástrofe. Puede ser que estos cantos se hayan recitado o cantado en celebraciones de duelo por la ciudad. Éste, según O'Connor³ fue un trabajo desarrollado por mujeres, así que se puede sospechar que dentro de la autoría del texto pudo haber una mujer (por lo menos en la versión oral), aunque de este hecho no haya evidencias.

1.2. El título del libro

El título de este libro se desprende de la "Septuaginta", versión griega de la Biblia Hebrea. Allí se denomina *Zrénnoi* ("cantos fúnebres", "elegías", "lamentaciones"). Por su parte, la Biblia Hebrea lo titula *Eijah* ("¡Cómo...!"), conforme al uso judío de nombrar los libros por el vocablo inicial de cada uno de ellos. Sin embargo, una tradición hebrea lo habría titulado anteriormente con el término *qinot*, que, al igual que el griego, significa "llantos", "lamentaciones", "cantos de duelo por un muerto"⁴ (Cf. 2Cro 35.25). Con este mismo término se designaron, más tarde, los poemas compuestos con ocasión de alguna contingencia desgraciada o catástrofe nacional (Cf. Jer 7,29; 9,10-11, 17-21; Am 5,1-2).

1.3 Género y forma literaria

La elegía permite gran libertad de desarrollo. Puede hablar un cantor y responder el coro de los que asisten; puede tomar la palabra el personaje protagonista, Jerusalén, hablando de sus sentimientos y experiencias. A través del cantor/cantora o de Jerusalén podemos escuchar también voces "enemigas" o de espectadores externos. Cabe la descripción de rasgos sueltos, la transposición imaginativa, los lamentos, las súplicas, las preguntas desconcertadas, la exhortación. Todo ello suministra riqueza y variedad de materiales.

En hebreo, el libro de Lamentaciones exhibe una estructura poética particular: Su métrica es la del ritmo de קִינָה *qinah*⁵, y su forma general es acróstica o alefática⁶. En el ritmo de *qinah*, cada línea tiene cinco tiempos: tres en la primera mitad y dos en la segunda, con lo que produce el efecto de un largo crescendo seguido por un decrescendo más corto, como si el dolor se elevase a su altura y luego se desvaneciera más rápidamente. Más aún, todo el poema es una muestra prolongada del ritmo de *qinah*, pues la lamentación alcanza su culminación en el capítulo 3 y desciende rápidamente a su altura inicial al final del capítulo 5.

² Versión Latina.

³ O'Connor, "Lamentation", p. 187.

⁴ En Sicre Diaz, José Luis: Los profetas de Israel.

⁵ Kaufman, Stephen A., "The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: 7-26

⁶ Se designa alefata al alfabeto hebreo, del hebreo אָלֶפֶת-בֵּית y sus dos primeras letras.

Esta forma acróstica de las Lamentaciones es complicada. El primer capítulo consta de 22 tríos de párrafos, y las letras iniciales de cada uno siguen el orden regular del alefeto hebreo. El segundo capítulo sigue este mismo modelo, con una leve variación en el orden del alfabeto. En el tercer capítulo, el acróstico se distingue por el hecho de que los tres versos de cada terceto comienzan con la misma letra, como una especie de clímax del poema. En cambio, el cuarto capítulo consta de dísticos⁷ del ritmo de qinah, con letras que forman acróstico sólo al principio de cada dístico. Hay que destacar que en la cuarta lamentación, el estilo “está entretejido con la fe en Di-s y en la justicia de sus decretos, con un nexo profundo en su faceta de padre misericordioso que no permitirá que el mal reine por siempre”⁸. El quinto capítulo abandona, tanto la estructura acróstica como el ritmo de qinah, como si las formas literarias usuales ya no fuesen adecuadas para expresar el dolor del poeta. El poema tiene una estructura artística y elaborada.

1.4 Uso de Meguilot Eijá

Este Meguilot pertenece al grupo de libros *Ketuvim* (Escritos o Hagiógrafos). “Lamentaciones” es uno de los cinco rollos o meguilot que constituyen una sola entidad, aun cuando son diferentes, no sólo en términos cronológicos, sino también en estilo y contenido. Se lee públicamente la noche de “Tishá veAv”⁹. Así como en “*Iom Kipur*”, “el Día del Perdón”; todo gira en torno al destino del judío individual, en “*Tishá veAv*” la cuestión central es el destino del pueblo judío a nivel nacional.

De acuerdo a la *Halajá* o Ley judía, sólo es un precepto *-mitzvá-* la lectura pública de la “*Meguilá Eijá*”. Se lee con ocasión al ayuno de *Tishá Beav*; en esa fecha se conmemora el aniversario de la destrucción del Primero y Segundo Gran Templo de Jerusalén. Pero, en el Tratado de Sofrim, señala Barylkaya¹⁰, se establece la obligación que las mujeres participen de la lectura de *Eijá* y las lamentaciones que se fueron agregando en las comunidades, en muchos casos para impedir el olvido de las tragedias que les sucedieron específicamente. Así como las mujeres no están exentas del festejo de *Janucá* y de *Purim*, porque participaron activamente en las gestas liberadoras, no pueden recibir dispensa de gemir por el dolor de la destrucción.

Hay tristeza, llanto y quejas en este Meguilot *Eijá*, también profundos interrogantes, sobre cómo es posible que ocurran cosas de la magnitud de esa destrucción. Son preguntas dolorosas a las cuales no se da respuesta en el libro, pero que provocan una genuina búsqueda para comprender y clarificar la razón de los horrores, comprender su significado y procurar un camino de solución. Sin embargo, dado que las mujeres sufrieron los decretos persecutorios y fueron víctimas de los tormentos, la congoja, el dolor y la fustigación en el exilio, no pueden apartarse de recordar el dolor. Necesitan de la lamentación para prepararse a la liberación.

El profeta Jeremías nos dice en el capítulo 9,17-21: “¡Pronto! que entonen por nosotros una lamentación. Dejen caer lágrimas nuestros ojos, y nuestros párpados den curso al llanto. Sí, una lamentación se deja oír desde Sión: ¡Ay, que somos saqueados! ¡Qué vergüenza tan grande que se

⁷ Composición usual en la poesía... que consta de dos versos, por lo común un hexámetro seguido de un pentámetro (Diccionario Real Academia Española).

⁸ Cf. <http://www.jabad.org.ar/festividades/las-tres-semanas-festividades/%C2%BFque-es-meguilat-eija/>

⁹ Tishá veAv” es, literalmente, una fecha: “el día 9 del mes de Av”, el aciago día que resquebrajó para siempre el calendario hebreo. Aquel día, la esperanza se desvaneció por completo dejando lugar al exilio y la nostalgia. “Tishá veAv” es un día de duelo que exteriorizamos por medio del ayuno y la lectura de “kinot” (elegías) sentados en el suelo bajo la penumbra.

¹⁰ Barylkaya, Ethel: Mujer y judaísmo.

nos hace dejar nuestra tierra, han derruido nuestros hogares! Oíd, pues, mujeres, la palabra de Yahveh; reciba vuestro oído la palabra de su boca: Enseñad a vuestras hijas esta lamentación, y las unas a las otras esta elegía: La muerte ha trepado por nuestras ventanas, ha entrado en nuestros palacios, barriendo de la calle al chiquillo, a los mozos de las plazas. ¡Habla! Tal es el oráculo de Yahveh: Los cadáveres humanos yacen como boñigas por el campo, como manojos detrás del segador, y no hay quien los reúna". Como una pauta para que las mujeres brindaran ese servicio respondiendo al mandato de Yahvé.

La concientización del rol femenino en el duelo comenzó a expresarse hace unos años, concretamente en algunas poblaciones de Israel, tales como la ciudad de Efrat y la de Maale Adumim, en las que decenas de mujeres se reúnen para la lectura de las lamentaciones en uno de los templos, y para estudiar los textos conjuntamente. Comenzaron siendo treinta y el 2011 fueron ya más de cien, por lo se vieron obligadas a pasar a otro templo más grande para dar albergue a las participantes. La lectura en voz alta de los textos se divide entre varias participantes, y el capítulo tercero de *Eijá* es leído por todas conjuntamente, mientras todas están sentadas en el piso, como marca la tradición¹¹.

2. Acercamiento Exegético

2.1 Estructura del libro

Para nuestro análisis usamos, en gran parte, la estructura propuesta por Klaus Koenen¹², que nos ofrece un acercamiento temático que nos permite tener al Meguilat *Eijá*, y mostrar cuáles son los movimientos que hay entre quien narra, la ciudad, las metáforas de mujeres utilizadas, los y las enemigos, y tener una visión global de éstas en el texto.

Lam 1: El sufrimiento como consecuencia de la propia culpa, Yahvé tiene razón - ¡órenle!			
1-11	Habla quien narra		
	1-6	Describe el sufrimiento de Jerusalén distanciadamente, sin incluirse ni dirigirse a nadie específicamente	
	7-11	Cuenta a Yahvé el sufrimiento de Jerusalén	
		9c. 11c	Interposiciones de Jerusalén a Yahvé
12-22	Habla Jerusalén		
	12-19	Cuenta su sufrimiento a los pueblos/naciones	
		12-16	Destrucción de Jerusalén en el día de Yahvé
		17	Interposición de quien narra
		18-19	Yahvé ha actuado con justicia
	20-22	Oración de Jerusalén a Yahvé – pedido de desgracia para los enemigos	

¹¹ <http://www.enlacejudio.com/2012/07/23/la-lectura-del-meguilat-eija-el-libro-de-las-lamentaciones>, fecha de último acceso 28.11.12

¹² En www.wibilex.de, fecha de último acceso 28.11.12

Lam 2: Yahvé como enemigo ha destruido Sión en el día de su ira – ¡órenle!			
1-19	Habla quien narra		
	1-10	Describe el sufrimiento de Jerusalén distanciadamente sin incluirse ni dirigirse a nadie específicamente	
		1	Título
		2-5	Destrucción de la ciudad y del país
		6-7	Destrucción del templo y del culto
		8-9a	Destrucción de murallas y puertas de la ciudad
		9b-10	Impotencia de las autoridades y ritos de lamentación
	11-19	Habla en primera persona con Jerusalén	
		11-13	Conmoción y pregunta por la sanación
		14-16	Ninguna sanación de profetas, visitantes ni enemigos
		17-19	Yahvé ha destruido Jerusalén por eso debe orarle
20-22	Jerusalén ora a Yahvé – acusación		
Lam 3: Confía en Yahvé también en medio de sufrimiento porque es misericordioso			
1-24	Disposición personal: confianza en la gracia de Dios en medio de la miseria		
	1-20	Descripción de la miseria	
	21-24	Confianza en la gracia de Dios	
25-39	Doctrina de la gracia de Dios y llamamiento a soportar el dolor con paciencia		
	25-33	Dios salvará hasta entonces hay que soportar el sufrimiento pacientemente	
	34-38	Dios puede salvar como muestran la creación y la historia	
	39	El sufrimiento no llega de Dios, sino de la culpa de las personas	
40-47	Consecuencias de la doctrina: oración de penitencia		
	40-41	Llamado a la penitencia	
	42	Confesión de los pecados	
	43-47	Descripción de la miseria	
48-51	Referencia a la miseria de 587 a.C.		
52-58	Experiencia personal: oración de agradecimiento por la salvación de una miseria anterior		
	52-54	Descripción de la miseria anterior	
	55	Oración de aquel entonces	
	56-58	Salvación anterior	

59-66	Lamentación sobre la miseria actual		
	59	Introducción: confianza y súplica	
	60-62	Afirmaciones de confianza	
	63-66	Súplica	
Lam 4: El sufrimiento corresponde a la culpa pero el tiempo del sufrimiento ha terminado			
1-16	Quien narra describe distanciadamente el sufrimiento de los habitantes de Jerusalén		
	1-2	Introducción	
	3-10	Miseria de la descendencia	
		3-5	Niños pequeños
		6-10	Jóvenes
	11-12	Reflexión teológica	
	13-16	Miseria y culpa de los sacerdotes y profetas	
17-20	Lamento de los líderes políticos		
21-22	Promesa del fin de la miseria		
Lam 5: Oración: ¡Yahvé ayúdanos en nuestra miseria!			
1	Llamado a Yahvé, pedido		
2-18	Descripción de la miseria		
19-22	Llamado a Yahvé, afirmación de la confianza, lamento, pedido		

Si tomamos en cuenta que las lamentaciones están en “boca” de las mujeres, tanto en la Biblia Hebrea (Cf. Jer 31,15) como en la Biblia Cristina (Cf. Lc 23), esto nos lleva a sospechar de quien o quienes presentan las lamentaciones (texto escrito) públicamente no es necesariamente Jeremías, como lo dicta la tradición, sino una o varias mujeres. Nos acercamos a ver el texto con esta sospecha.

2.2 Análisis exegético

Como ya mencionamos, las mujeres en Israel ejercieron como líderes y dirigentes oficiales en el duelo. Las primeras dos elegías y las dos últimas podrían incluir a mujeres en la autoría, especialmente por su forma original, es decir por su forma oral. No debemos perder de vista que fueron fundamentalmente los varones quienes sabían escribir y, por lo tanto, eran los que ocupaban los puestos de escribas¹³. Por lo que es muy probable que las autoras, como estrategia literaria, utilizaran la personificación del varón para, de alguna manera legitimar su obra. Con este entendido, proponemos para el análisis exegético entrar por las imágenes y metáforas de mujer que hay en el texto.

¹³ O'Connor 1992/98:187

2.2.1 Primera Lamentación

Gira en torno al sentimiento de dolor que ha provocado la caída de Jerusalén. Por un lado, quien narra habla en tercera persona, tomando distancia (1-11); por otro lado está Jerusalén que entona su canto de dolor en primera persona (12-22). Esta imagen es frecuente en la Biblia Hebrea para hablar de la relación del pueblo con Yahvé (Cf. Os 2,4.7). Esta personificación femenina de Jerusalén hace así referencia a las divinidades de las ciudades que se conocían, sobre todo, en Mesopotamia.

Esta lamentación enfatiza -como bien señala Mayoral¹⁴- la desgracia (más moral que física), como si estuviera grabado en su mente, no sólo del horror que está contemplado, sino también de la causa que lo ha provocado: los pecados de la ciudad que han desencadenado el castigo de Dios a manos de los enemigos de su pueblo. Ha llegado el anunciado "día del Señor" contra los pecados del pueblo, pero también de exterminio contra las naciones, expresión que definirá posteriormente el día del juicio final (Cf. Am 5,18; Jl 3,4).

Acerquémonos a las imágenes y metáforas de mujer en esta Lamentación:

1,1-22 Habla quien narra				
vv	Alusiones de desgracia de la ciudad (mujer)	Mujeres sujetos de desgracia	Enemigas	
1	Solitaria Viuda Sometida			κ
2	Llora sin consuelo - traicionada			ϸ
3				λ
4	Está de duelo/afligida	Vírgenes		τ
5	Afligida Hija de Sión Sin esplendor		b. Dios	η
6	Sin hermosura			ι
7	Afligida Sin auxilio Despreciada			ρ
8	Pecadora Impura para otros y para sí Despreciada Llora			η

¹⁴ Juan Antonio Mayoral, en *Sufrimiento y esperanza: la crisis exílica en Lamentaciones*.

9	Impura Hundida sin consuelo Afligida			ט
10	Desvalijada			י
11	Desvalijada Despreciada Hambrienta			כ
1,12-22 Habla Jerusalén				
12	Dolorida Afligida		c. Dios	ל
13	Atacada Desolada Desfallecida Dolorida		Dios	מ
14	Doblegada		Dios	נ
15	Pisoteada La virgen Hija de Judá		Dios	ו
16	Llora Sin consuelo Madre			ז
17	Sin consuelo Impura		Dios	ח
18	Indócil Dolorida	Doncellas/ Vírgenes		ט
19	Traicionada Infel Infértil			י
20	Amargada Dolorosamente arrepentida	Madre angustiada		יא
21		Vengativa	Dios	יב
22		Moribunda	Dios	יג

Cuando se describe la ciudad de Jerusalén como viuda (1,1), motiva la simpatía de quién se acerca al texto, cuando expone con esta imagen que todo el sufrimiento de la ciudad (mujer) describe también la violencia de su adulterio (“rebeldía”) con sus “amantes” (1,2.5.9; es posible que se esté reseñando las alianzas políticas con naciones paganas). La ciudad (mujer) se presenta como “inmunda/sucia” (imagen de una mujer menstruante, Cf. 1,8 y 17; 1,9¹⁵).

Cuando el texto habla de la mujer (ciudad) en 1,12-27, también describe a Yahvé como involucrado en tales violaciones sexuales (1,12-13); la podemos encontrar en la imagen de Yahvé como esposo furioso con su esposa adúltera. Para reforzar la idea, recogemos lo que Mayoral señala: “Jerusalén es como una mujer que, abandonada por todos, ha perdido toda su grandeza y hermosura quedando humillada. Dios ha sido quién lo ha hecho y sus amigos y enemigos se han aprovechado de ella”¹⁶. Hay que reconocer en el texto que el abandono, la destrucción, la violación que sufre “la viuda” es causada por Dios, quien se convierte en su enemigo.

Según O’Connor, “la hija Sión se culpa a sí misma por los excesos del esposo abusador y, como a las víctimas contemporáneas de la violencia doméstica, parece faltarle totalmente la autoestima”¹⁷. Ella concluye: “Para inculpar a seres humanos” (varones), incluso el poeta del capítulo 1 utiliza las metáforas de una mujer adúltera, de una mujer menstruante y de una mujer violada. Como consecuencia, simbólicamente, la elegía inculpa solamente a las mujeres por la destrucción de la ciudad que es, no olvidemos, mujer, y enseña a despreciarlas a ellas y a su cuerpo. Y aún más trastornador, indirectamente el capítulo 1, al presentar a Dios como abusador, justifica el abuso a las mujeres”¹⁸. Aunque podemos cuestionar si Lamentaciones quiere llegar a tal extremo, sobre todo si sostenemos que el texto fue escrito por una mujer. ¿Qué busca, entonces, el texto con esta descripción tan fuerte y poco apropiada si es mujer? ¿No será que la autora quiere transpolar en la ciudad/mujer (que incluye a los varones) la vulnerabilidad en la que viven las mujeres en la toma de Jerusalén y su posterior destrucción?

2.2.2 Segunda Lamentación

Esta segunda Lamentación es muy parecida a la primera. Cada estrofa comienza por una de las letras hebreas. No obstante, el contexto ha cambiado; pareciera ser que el Templo de Jerusalén ha sido ya destruido por los babilonios (587 a.C.). Quien narra, habla en primera persona; nos encontramos con una descripción del dolor presente en que está sumido el pueblo (10-16), como lo hace en la primera Lamentación, pero tiene perspectivas de futuro.

La justicia de Dios es el tema presente en todo el capítulo. Dios puede causar la muerte, pero también devolver la vida (Cf. Sal 31,6; Lc 23,46). El mismo Señor que permitió el desastre (1-9) es el único salvador (17-22) que puede liberar de nuevo a su pueblo. Hacemos una mirada más detenida a la ciudad que es el sujeto, tanto del desastre como de la esperanza.

Especialmente, en esta segunda elegía abundan las referencias metafóricas a la ciudad capital de Jerusalén como “hija/doncella”; en total aparecen 18 veces en el libro;

¹⁵ Ver O’Connor 1998:189.

¹⁶ Mayoral 164.

¹⁷ *Ibidem* 15.

¹⁸ *Ibidem* 15.

¹⁹ Concordancia Completa de la Biblia

Habla quien narra			
vv	Alusiones a la desgracia de la Ciudad (mujer)	Mujeres sujetos desgracia	
1	Oscurecida Arrojada Olvidada	Hija de Sión	κ
2	Sus fortalezas destrozadas	Hija de Judá	ϑ
3	-----	-----	λ
4	Arrasada por su furor	Hija de Sión	τ
5		Hija de Judá	η
6	Sin fiestas		ι
7	Sus palacios entregados al Enemigo		ρ
8	Arruinada su muralla Destruida Debilitada	Hija de Sión	η
9	Sus puertas rotas		υ
10		Hija de Sión las doncellas /vírgenes de Jerusalén	ι
11	Quebrada (físicamente)	Hija de mi pueblo	ς
12		Madres	ς
13	Sin consuelo Quebrada (moralmente)	Hija de Jerusalén doncella/virgen hija de Sión	η
14	Suerte desgraciada		ι
15	Despreciada	Hija de Jerusalén	ο
16	Despreciada		υ

17	Destrozada Despreciada		פ
18		Hija de Sión	צ
19		Mujeres/ canibalismo	ק
Ora por Jesús			
20	maltratada	mis doncellas /vírgenes y jóvenes	ר
21			ש
22	Yahvé ha convocado a sus terrores		ת

expresiones parecidas ocurren solamente 45 veces en toda la Biblia Hebrea¹⁹.

Esta lamentación hace énfasis en la destrucción física (fortalezas, murallas, puertas etc.) de Jerusalén, en contraposición a la primera lamentación, dónde los sufrimientos eran morales, como la angustia y el remordimiento, entre otros. El actor de esta destrucción es Dios mismo, como expresa de manera muy dura el v. 17. Como señala Mayoral²⁰, los vv. 15 y 16 son los únicos donde los enemigos intervienen directamente. Entre las mujeres que sufren ese dolor podemos diferenciar a las madres y a las mujeres jóvenes como las vírgenes, hijas etc.

Al referirse a la mujer (ciudad) como adúltera, menstruante y justamente violada, como vimos en la primera lamentación, 2,20 y 4,10 son dos textos que hablan de los horrores durante el asedio final de Jerusalén y describen a mujeres piadosas (literalmente) como culpables de canibalismo, comiéndose a sus propios hijos²¹.

2.2.3 Tercera Lamentación

La tercera Lamentación es un acróstico perfecto, pues si en las anteriores cada estrofa comenzaba con una de las letras del alfabeto hebreo, aquí, además, cada letra se repite en las tres líneas de cada versículo –en toda la Biblia esto sólo ocurre otra vez en Sal 119. La composición puede estructurarse del siguiente modo: la experiencia individual del dolor (1-20), esperanza en la misericordia de Dios (21-39), súplica individual y colectiva (40-66). El tema central de la tercera Lamentación sigue siendo el mismo: Dios es quien castiga con justicia los pecados, pero también es el único que puede salvar.

El hecho de que esta Lamentación esté redactada, casi toda ella, en primera persona del singular ha multiplicado las opiniones de las y los investigadores al respecto: ¿Es una mujer quien alza la voz, usando un “yo” de varón? ¿Habla el profeta Jeremías? ¿Sión personificada? ¿El rey Joaquín o Sedecías? Sea quien sea, es una persona concreta quien mejor

²⁰ Mayoral, p. 164.

²¹ Cf. Deut 28,52-57 y Jer 9, 19 que muestran la advertencia de Yahvé al castigo por el canibalismo.

y más profundamente expresa el dolor y la súplica, el reconocimiento de sus pecados y su esperanza en la misericordia divina, su propio ser y su pertenencia a un pueblo.

O'Connor²² señala que en el centro teológico de Lamentaciones, cuando habla en términos más positivos de una esperanza basada en la misericordia, compasión, fidelidad y bondad de Yahvé (3,22-24), la persona que habla es explícitamente un varón (3,1.27.39), pero que existe la posibilidad de abrirse a la presencia de una mujer.

Una interpretación esclarecedora de este punto nos ofrece Justin Eller²³, en cuanto al v. 32: lo que se traduce comúnmente como misericordia es la misma palabra para 'entrañas' o 'vientre' en Gen 49,25; Is 26,3 y Os 9,14. Este vientre, como símbolo femenino, resalta

vv	Interlocución	Sujetos de la acción	
1, 27, 39	Un varón (habla de 1-66)		נ,ו,א
31-33		Maternidad de Dios	ב
48		Hija de mi pueblo Hija de Sión	(פ)
51		Mujeres de mi ciudad Mujeres / canibalismo	(ע)

la maternidad de Dios con una imagen positiva y abre la esperanza a la misericordia de Dios, por el eventual perdón y la restitución, tal como lo expresa el v. 31.

Invitamos a sospechar en Lamentaciones que la autoría sea de una o varias mujeres, pero nos topamos en esta Lamentación con los vv. 1.27.39 donde aparece un varón. Puede ser que la o las autoras utilicen este recurso literario para que su obra tenga acogida y autoridad, lo que no es novedad en la tradición bíblica.

En los vv. 31 al 33 descubrimos, como Justin Eller²⁴ bien señala, la dimensión materna de Dios que con sus entrañas de misericordia (Cf. Is 66,13) abre la posibilidad de perdón, reconciliación y restitución. La esperanza de estos versículos se contraponen a la desesperación que padecen las hijas (Sión/Ciudad) en los versículos 48 y 51.

2.2.4. Cuarta lamentación

La forma de esta cuarta Lamentación es similar a las precedentes, aunque cada uno de los versos tiene sólo dos líneas. El contenido contrasta, en cierto modo, con el de los anteriores, pues aunque el punto de vista es el mismo –quien escribe se refiere los horrores como si los sufriera personalmente–: se presta menos atención a la causa de la catástrofe y se termina, cosa que no ocurre anteriormente, con una imprecación contra Edom²⁵ y una bendición a Sión.

²² O'Connor pp. 189-190

²³ Eller, Justin: Lament 3,26-41 as a Prophetic Oracle of Comfort. Manuscrito no publicado, mayo 2007.

²⁴ Eller 2007.

²⁵ Lo más probable es que se refiere a Babilonia, aunque Edom fue el pueblo que "gozó" con el dolor de Jerusalén; por eso se le toma como destinatario para la destrucción.

El final irónico y amenazador de esta cuarta Lamentación puede provocar cierto escándalo en el creyente de hoy. ¿Qué decir de estos sentimientos de venganza? Aunque esta reacción sea comprensible, tanto en el caso de nuestra autora como en nuestras reacciones ante la opresión y la injusticia que tantos y tantas sufren hoy, este texto bíblico nos

vv	Imágenes de mujeres relacionadas con la desgracia	
3	Hija de mi pueblo	א
6	Hija de mi pueblo	י
10	Mujeres de compasión Hija de mi pueblo	י
21	Hija de Edom	ע
22	Hija de Sión Hija de Edom	ת

ayuda a comprender que el dolor tiene también una dimensión violenta de la que es necesario apartarse.

Veamos estos versículos de cerca: en el v. 3 vemos la descripción del infortunio de los habitantes de la ciudad las madres se niegan a darles a sus hijos el pecho, mostrando así más crueldad que las fieras del campo, los chacales; como las mismas avestruces que, según la opinión popular, se desprecupan de sus hijos. En Job 39,15-16, por ejemplo, se dice de ellos que dejan sus huevos en la arena sin preocuparse más de la suerte que les puede sobrevenir al poder ser pisados por los caminantes. La situación de tragedia de la ciudad asediada ha privado a las madres de los sentimientos maternos y humanitarios más elementales. Pero, ¿quién es esa madre? ¿Se refiere a las mujeres judías? O más bien son la representación de la incapacidad de las autoridades de enfrentar a los invasores, de dar de comer a "sus hijos". ¡Son las autoridades las culpables y no las madres!

En el v. 6, mientras más grande es el castigo de Jerusalén, puede verse la gran culpa de la Hija, es decir como vimos en el v. 3 las autoridades. Sodoma, en este sentido, fue menos culpable, ya que desapareció en un instante, mientras que Jerusalén fue agonizando lentamente en manos de sus enemigos. Por otra parte, aquella murió a manos de Dios.

En el v. 10 se repite la imagen de las mujeres, mujeres sin compasión que se comen a sus hijos. Este versículo es muy controvertido, debemos preguntarnos: ¿cómo es que una madre, que además es compasiva, se come a sus hijos? ¿Cómo se puede poner esto en boca de mujeres? Sin duda es uno de los textos más difíciles, pero cómo vimos en Lamentación 3, mientras más fuerte es la desgracia, más poderosa es la misericordia de Dios.

La Lamentación cierra enfrentando a la hija de Sión con la Hija de Edom; la primera ha expiado sus pecados, y es hora de que la segunda empiece a pagar su pecado. Así se

renueva la esperanza del perdón de Dios y de la venganza a sus enemigos.

2.2.5 Quinta Lamentación

La quinta y última Lamentación es la que más lejos está de las anteriores. Para algunos investigadores e investigadoras refleja la situación en la que quedó Israel después de la invasión babilónica (587 a.C.); se podría decir que es posterior a las demás.

Es una típica “plegaria” –como Sal 44; 60; 74; 79; 80; 83–, con sus acostumbradas particularidades: uso del “nosotros”, descripción del desastre e invocación a Dios como nos lo presenta Koenen²⁶. En este sentido, podríamos dividirla en tres partes: situación de

vv	Mujeres afectada
3	Nuestras madres como viudas: 1.1
11	Mujeres en Sión, violadas doncellas / vírgenes en los pueblos de Judá

los supervivientes (1-18), invocación confiada a Dios (19-21) y lamento final (22).

Destacamos dos versículos de cierre, vemos:

¿Qué hacer cuando nos sale al encuentro el sufrimiento y la desgracia? A la reacción espontánea de culpar a Dios, de alejarnos de Él en un gesto de despecho y desencanto, esta Lamentación nos enseña otro camino, el de la plegaria y la oración. Es el momento de descubrir el sentido misterioso del dolor, el rostro del Dios verdadero, capaz de transformar nuestra desolación en camino de solidaridad y de esperanza.

En esta última Lamentación se vuelve a la imagen de la viuda; la nación ha sucumbido a la destrucción como unidad política, y la tierra de Yahvé, la posesión recibida de los antepasados, se ha perdido. Los enemigos andan libres por el país; los judíos se sienten extraños en su propia tierra, pues sus casas han pasado a poder de desconocidos. Se sienten huérfanos al ser privados de la protección divina, y las madres, separadas de sus maridos deportados, son como viudas, y los habitantes son vulnerables como las mujeres y las vírgenes (jóvenes) que allí se describen.

3. Conclusiones Generales

Aunque O'Connor critica Lamentaciones por sus actitudes negativas contra las mujeres, de hecho, al incluir varones bajo las imágenes de la ciudad como mujer, el libro rompe con los esquemas rígidos de género (en contra de la apologética moderna fundamentalista que insiste en rígidos papeles, distintos para varones y para mujeres). Sobre todo, los varones pueden llorar libremente sin ser acusados de ser “maricones” —una libertad fundamental para la salud emocional: “Arroyos de lágrimas derraman mis ojos por la ruina de la capital de mi pueblo. Mis ojos fluyen sin cesar, ya que no habrá alivio” (3,48-49; en este capítulo habla un varón, según 3,1.27.39, como ya vimos).

Cuando se habla de mujeres como esposas y madres, se refiere a mujeres del pueblo que siguen luchando, mientras las vírgenes representan lo intocable, lo puro, lo sagrado que es destruido, erradicado; comparten el dolor y el llanto de los sacerdotes (1,4c) y mar-

²⁶ Koene Jeremias 2010.

chan al exilio con los jóvenes (1,18b). Sin embargo, las mujeres, o pasan hambre como víctimas o son agresoras que se comen a sus hijos. Pero nos parece que la compasión de “las manos compasivas” de las madres se muestra en ahorrar el sufrimiento a sus hijos e hijas. Por eso, es expresión de la máxima desesperación que resalta sobre todo la grandeza de Yahvé, tanto en su ira como en su salvación.

Es importante rescatar lo que señala O'Connor: “la libre expresión del dolor es fundamental para poder, entonces, expresar la ira y la justa indignación”²⁷. Lamentaciones hace hincapié en el derecho de Yahvé de enojarse contra su pueblo, infiel a la alianza (1,12; 2,1-4, 6,21-22; 3,1.43.66; 4,11; 5,22; Cf. el límite temporal: 3,31). Tal libertad de indignarse es fundamental para la expresión de confianza en el amor divino, libre y libertador (3,22-26). Los actos de recordar y recontar la injusticia, la opresión y la violencia en el cautiverio fueron fundamentales para la salud emocional de la comunidad judía, pero también formaron parte indispensable de su identidad –como muestra la misma conmemoración de la destrucción de los templos, en la cual se cantan las Lamentaciones.

Trazando una línea hasta hoy, podemos pensar en la memoria de la *Shoa*, del Holocausto; inclusive nos llama la atención que esta memoria debería hacer reflexionar más a la sociedad israelita de hoy sobre su posición y el trato al pueblo palestino.

Como vimos, el lamento público es tarea específica, aunque no exclusiva, de las mujeres; pensamos en el lamento público que las mujeres hasta hoy practican como una forma de resistencia: las madres y abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina, lamentando la pérdida de sus seres queridos durante la dictadura, o las mujeres de la Plaza de Tian'anmen en Beijing²⁸, que recuerdan la masacre de los estudiantes en 1989. Volviendo a la lectura bíblica, podemos también identificar estas formas de resistencia femenina: la vigilancia sobre los huesos de Saúl y sus hijos por Rispa, como acto de lamento y de resistencia (2Sam 21,1-14; 22,1) o la costumbre de las hijas de Israel de llorar su virginidad –o la anulación que están sufriendo, como la hija de Jetté (Jue 11,1-27.29-40). Ese lamentar implica también hacer memoria de las experiencias dolorosas y de las injusticias que hemos vivido, lo que es necesario para deconstruir estructuras de injusticia e imaginar una realidad donde la justicia libere a las y los oprimidos que, mayoritariamente, son mujeres. Volviendo a nuestro punto de partida, nuestra resistencia a las Lamentaciones se debe quizá a que nos damos cuenta que a lo mejor nos deberíamos lamentarnos mucho más.

4. Bibliografía

4.1 Biblias

Biblia de América. 1995. La casa de la Biblia. 2da edición.

Biblia de Jerusalén. 1998. Nueva Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. V edición 1997. Deutsche Bibelgesellschaft, Friburgo.

Cantera, Francisco y Iglesias, Manuel editores. 2000 Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego

Cerni, Ricardo, Traductor. 2002. Antiguo Testamento Interlineal Hebreo – Español.

Libros Proféticos Tomo IV. Editorial. CLIE Barcelona.

Rahlf's, Alfred, editor. 1979. Septuaginta Duo volumina in uno Deutsche bibelgesellschaft.

²⁷ O'Connor, pp. 190-191.

²⁸ Chung Lee, Archie Chi. Mothers Bewailing: Readings Lamentations p. 195ss.

4.2 Obras generales

- Alonso Schökel, Luis; Sicre Díaz, José Luis Profetas: Ezequiel, doce profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías. T. 2, Madrid; Cristiandad, 1987. 654-1676p.
- _____, Profetas: Isaías y Jeremías. T. 1 Fuente: Madrid; Cristiandad; 1987. 653. p.
- Bortolini, José Conhecer e rezar os Salmos - Comentário popular para os nossos dias, São Paulo: Paulus, 2000.
- Briend, Jacques, El libro de Jeremías. Navarra; Verbo Divino; 1989. 63 p. mapas. (Cuadernos Bíblicos, 40)
- Hayes, John H. (editor), The Old Testament Form Criticism, San Antonio: Trinity University Press, 1977.
- John H. Hayes, An Introduction to Old Testament Study, Nashville: Abingdon, 1979.
- Kaufman, Stephen A., "The Phoenician Inscription of the Incirli Trilingual: A Tentative Reconstruction and Translation," MAARAV 14.2(2007)
- Koch, Klaus The Growth of the Biblical Tradition, London: Adam and Charles Black, 1959.
- Schwantes, Milton. Sufrimiento y esperanza en el exilio. Historia y teología del pueblo de Dios en el siglo VI a. C.- Santiago; REHUE; 1991. 131p. (Biblia desde los pobres, 8).
- Sicre Díaz, José Luis. Los profetas de Israel. ¿Qué es un profeta? V. 1, Quito; Vicaria sur; s. f. 65p.
- Sloan H., William. Concordancia Completa de la Santa Biblia, Barcelona CLIE. 1989
- Trebolle Barrera, Julio, A Bíblia judaica e a Bíblia cristã - Introdução à história da Bíblia, Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- Vander Stichele Caroline, Todd C. Penner. Her Master's Tools?: Feminist And Postcolonial Engagements of Historical. Society of Biblical Lit, 2005 – 390 p
- Von Rad Gerhard, Teología del Antiguo Testamento, vol. 2, Salamanca, Sígueme, 1990.
- Westermann, Claus Teología do Antigo Testamento, São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

4.3 Obras Específicas

- Abrego de Lacey, José y otros (1994). Lamentaciones. Cantar. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Berinstein, Judith Polifonías del Tanaj: El libro de Lamentaciones. The American Jewish Joint Distribution Committee JCCenters 2009
- Fernández, Víctor Manuel (1999). Lamentaciones. Comentario Bíblico Internacional.
- William F. Farmer, ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 947-952.
- Gerstenberger, Erhard Lamentaciones en RIBLA # 52 – ESCRITOS 2005 Editorial: DEI – RECU
- Gottwald, Norman K. (1954). Studies in the Book of Lamentations. Chicago: Alec R. Allenson
- Hausl, María (1998/99). "Die Klagelieder: Zions Stimme in der Not". Kompendium Feministische Bibelauslegung. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, ed. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher, 270-277.
- Kraus, Hans-Joachim Teología de los Salmos, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Levoratti, Armando J., dir. Comentario bíblico latinoamericano: Antiguo Testamento.- t 2.

- Navarra; Verbo divino; 2003. 1220 p.
- Mayoral, Juan Antonio (1994). Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en Lamentaciones. Montague, George T. Sofonias, Nahum, Habacuc, Lamentaciones, Abdias.- Bilbao; Mensajero; 1970. 142. p. (Conoce la Biblia: Antiguo Testamento, n. 19).
- Morla, Víctor (2004) Lamentaciones. Ed Verbo Divino.- Navarra, España 500 p.
- O'Connor, Kathleen (1992/98). Lamentations en Women's Bible Commentary, ed. Carol A. Newsome y Sharon H. Ringe, 187-191. Louisville: Westminster John Knox.

4.4 Páginas web consultadas

- <http://www.argentina.co.il/blog-ethel/> // Barylkaya, Ethel Mujer y judaísmo Noviembre de 2011
- <http://www.bibelwissenschaft.de> // Koenen Klaus. Klagelieder Jeremias de 2010
- <http://www.enlacejudio.com>
- <http://www.come-and-hear.com>

Pinky Riva
labiblista@sebip.org
La Paz - Bolivia

Las múltiples voces de Lamentaciones: Hacerse profecía desde el dolor

Resumen

En este artículo la autora nos ofrece en primer lugar, informaciones consensuadas en cuanto a los poemas que forman el libro de las Lamentaciones. En seguida explora algunos temas importantes tales como: la teología poética y lo femenino como resistencia implícita en los lamentos fúnebres. Dando un paso más en la comprensión del llanto como gesto de reconciliación de Dios con su pueblo.

Abstract

In this article the author offers first the information consensus about the poems that make up the book of Lamentations. Then explores some important issues such as: the poetic theology and the feminine as resistance implicit in funeral laments. Taking a step further in understanding the crying as a gesture of reconciliation between God and his people

Palabras clave: Lamento, oración, femenino, memoria, poética, resistencia

1. Inicio de una búsqueda

La pregunta guía que dio lugar a esta exploración de Lamentaciones es considerar si los cinco libros denominados *Megillot* pueden ser pensados como una especie de pentateuco femenino popular, paralelo a la Torá. No creo poder ofrecer una respuesta por sí o por no; al menos, no una que sea fácilmente aceptable por otra gente. Y ello se debe, básicamente, a que la pregunta pide ser reinterpretada para poder ser contestada, y mi reinterpretación puede ser muy diferente a la de mi lector/a.

En principio, la respuesta está condicionada a una definición más específica de un “pentateuco paralelo a la Torá”. ¿En qué sentido paralelo? La única definición de paralelas que recuerdo de la escuela decía que son dos líneas que se tocan en el infinito... no muy útil para nuestro análisis aquí y ahora. Por otro lado, el paralelismo de miembros es considerado por muchos/as especialistas la característica de la poesía hebrea. Y en Lamentaciones estamos, sin duda, en el campo de la poesía. En ese sentido, sí podría hablarse de paralelo de miembros. Otras/os especialistas consideran que el primer lugar se lo lleva la metáfora, no el paralelismo. Y sin duda, podremos encontrar una gran cantidad de metáforas en Lamentaciones. Ciertamente que en ambos casos tenemos una colección de cinco libros; sin embargo esta es una razón muy débil si es la única que une a la Torá con las *Megillot*.

Por otro lado, la frase “pentateuco femenino popular” tampoco es unívoca y requeriría todo el espacio disponible tratar de ponernos de acuerdo en su significado. Es un buen disparador, sin duda, pero como tal, también abre discusiones en lugar de cerrarlas. Y finalmente, ¿qué es “lo femenino” y, en caso de poder definirlo, qué aspectos de “lo femenino” deseamos rescatar? Sabemos que las construcciones de género son contextuales (construcciones sociales), por lo tanto tendríamos que definir si buscaremos aspectos relacionados con lo que hoy en América Latina, en nuestras comunidades de base, en

nuestros seminarios y facultades, en nuestras iglesias, en nuestras sociedades (¿Rurales? ¿Urbanas? ¿De inmigración, incluida la inmigración africana? ¿De raíces aborígenes, andinas u otras? ¿Mestizas?) podría ser “femenino”, o lo que podría responder a este tema en tiempos del exilio babilónico. Evidentemente, esto es vastísimo.

No es que no me parezca una pregunta importante o válida, al contrario; es que no me animo a contestarla de modo definitivo y menos por “sí” o por “no”. Así que saldré del paso lo más elegantemente posible, ofreciendo una lectura de Lamentaciones que, espero, nos dé elementos para apreciar estos poemas tan poco leídos en nuestras comunidades¹, y para seguir pensando en las cuestiones que plantea este número de *RIBLA*. Primero revisaremos brevemente la información sobre la que hay consenso en cuanto a estos poemas. Después veremos algunos de los temas más importantes.

2. Qué se dice sobre el libro de Lamentaciones

En este apartado voy a repasar unas pocas cuestiones técnicas propias de Lamentaciones, ya que no hace mucho *RIBLA* publicó un número sobre la tercera parte del canon hebreo, los Escritos, en el cual Calovi introduce muy bien todos estos aspectos. No volveré, por tanto, a discutirlos, recomendando la lectura de aquel artículo².

Lamentaciones está formado por cinco poemas, cada uno formando un capítulo del librito. Los cuatro primeros son acrósticos, de diversa longitud. Cada uno de los cinco contiene 22 versículos (la cantidad de letras del “alefato”) pero el quinto no es acróstico. Algunos/as autores/as consideran que son cinco poemas independientes y sin ninguna estructura evidente entre sí, un “himnario” o antología. Pero otros autores han propuesto una conexión entre los cinco, más allá de formar el libro de Lam. Morla, por ejemplo, ve una estructura concéntrica:

“El primero y el quinto ofrecen resúmenes de contenido genérico, mucho más ajenos, desde el punto de vista psicológico, a los acontecimientos narrados en las terribles escenas de muerte y desolación de los capítulos segundo y cuarto. El tercer poema combina claramente la lamentación individual en primera persona (vs. 1-39. 49-66) con el ‘nosotros’ comunitario (vs. 40-48)”³.

De todos modos, en general, no se duda de que estos poemas hayan surgido independientemente uno de otro; se detectan diferencias internas como vocabulario, alternancia o no de voces dentro de un mismo poema, prevalencia de la imagen de Sión (o en el cap. 3 la de un guerrero). Pero estas diferencias son menores que algunos temas que traspasan los cantos (la elección de Sión, el reconocimiento de culpa frente a YHWH, la relación entre YHWH y Judá o Jerusalén), haciendo pensar entonces que provienen de grupos afines entre sí (o quizá del mismo grupo que a lo largo de años o décadas fue componiendo los distintos lamentos para rememorar el evento originario). De ahí se desprende,

¹ De todos los números de *RIBLA* publicados hasta el momento, solamente el de Escritos (núm. 52, año 2006) contiene un artículo sobre Lamentaciones (ver próxima nota al pie); y al presente –septiembre 2012– ni siquiera aparece “Lamentaciones” en el índice por libros bíblicos de *RIBLA*. Aunque se verá en la bibliografía más abajo que hay algunos recursos en castellano y portugués (algunos en línea) Lamentaciones no está todavía entre los favoritos bíblicos.

² Marcos Calovi, “El libro de las Lamentaciones. Una introducción”. Lamentablemente, la versión en línea (la que me es accesible) no incluye páginas ni subtítulos, de modo que se me hace muy difícil referir a mis lectores/as a Calovi para los diversos puntos como autoría, fecha, composición de los cantos, etc.

³ Víctor Morla, *Lamentaciones*, 33.



entonces, que tampoco hay acuerdo sobre las fechas en que los distintos poemas fueron compuestos, ni sobre el orden cronológico de los mismos.

Es notoria la falta de información histórica que permita ubicar cualquiera de los poemas o la temática que tocan⁴. Se suele afirmar que la mejor ubicación histórica es la destrucción de Jerusalén y su templo, y el exilio de su élite por parte del ejército babilónico el 597. La evidencia lingüística corrobora esta fecha,

“refleja[ndo] un estadio de transición entre las dos fases dominantes del idioma [hebreo bíblico *estándar* del período del Hierro II, que se encuentra básicamente en Génesis-Reyes y hebreo bíblico tardío, correspondiendo básicamente a Esdras-Nehemías, Crónicas y otra literatura del periodo del Segundo Templo] y, por tanto, procede de algún momento del siglo seis a.e.c.”⁵

De todos modos, sigue siendo sorprendente la falta de indicios históricos concretos. Aunque por el título del libro (en castellano y otras traducciones; en hebreo se utiliza la primera palabra del texto como título, “¡Cómo...!”) se diría que su género literario es el del lamento o lamentación, hay más que explorar. Por una parte, hay un antecedente importante en el género del lamento por la ciudad destruida, común en textos sumerios y aun ugaríticos.

“Los cinco poemas que constituyen el libro bíblico de Lamentaciones, tanto como entidades por derecho propio cuanto como colección, participan de o manifiestan conocimiento de un género de lamentos que llora la caída y destrucción de ciudades antiguas y de sus principales santuarios...”⁶.

Como es lógico, un género literario tan extendido a lo largo del tiempo y la geografía sufrió variaciones. A esto hay que agregar el hecho de que los mismos géneros, como los definiera Gunkel, han sido criticados por ser demasiado estáticos y, por tanto, redefinidos. Un pionero en el estudio de Lamentaciones propone, después de dedicar todo un capítulo a analizar los distintos géneros,

“la teoría tentativa de que los eventos catastróficos de la caída de Judá llevaron a la fusión deliberada de tipos [literarios] hasta entonces comparativamente separados”⁷.

Esta misma variedad –o variación– de géneros literarios se detecta si hacemos una búsqueda a lo largo de varios comentarios: encontraremos mencionadas la elegía (canto fúnebre), la lamentación comunitaria, la lamentación personal, la elegía política... Quizás el mejor resumen sean estas palabras, tomadas de un estudio reciente de todas las liturgias penitenciales en la Biblia, que encuentra una...

⁴ La única referencia externa es la Imprecación contra Edom en los dos últimos versículos de Lam 4. En 4:6 hay una referencia legendaria (“La iniquidad de la hija de mi pueblo ha superado el pecado de Sodoma”), que tampoco aporta ningún dato histórico.

⁵ Una de las sesiones de las reuniones anuales de la Society of Biblical Literature en EEUU se dedicó durante 10 años a trabajar sobre este género literario, incluyendo Salmos, Lamentaciones y otras obras antiguas. Producto de ese trabajo surgió un libro editado por Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, de donde tomo varios insumos. La primera sección de dicho libro contiene evaluaciones de diversas/os biblistas sobre sus propias investigaciones y publicaciones sobre estos temas, entre ellas mi cita, de F.W. Dobbs-Allsopp, “Lamentations from Sundry Angles: A Retrospective”, 16. Dobbs-Allsopp habla de *Standard Biblical Hebrew* y de *Late Biblical Hebrew*; también es común la referencia a hebreo bíblico clásico y tardío. Todas las traducciones son propias, a menos que se indique lo contrario.

⁶ Dobbs-Allsopp, 14.

⁷ Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 46.



“transformación... en la liturgia ‘exílica’ de Israel desde el libro de Lamentaciones, con su lamento dominante/ penitencia silenciada, hasta la oración penitencial, con su penitencia dominante/ lamento silenciado...”⁸

Así, pues, estamos en el terreno de la oración y el duelo, expresados gracias a diversos recursos en forma de poesía. Me parece muy útil la observación de Kathleen O’Connor:

“Lamentaciones es una obra de arte hecha por sobrevivientes, metafórica y simbólica, más que un relato preciso de los acontecimientos. Al transportar el desastre al ámbito del arte, el libro evoca eventos históricos y a la vez lo hace vagamente, de modo que se dificulte datar el libro con precisión. Pero es precisamente la apertura poética del libro que permite responder a otros desastres más allá de sus propios confines históricos”⁹.

Veamos ahora cuáles son algunas de las líneas teológicas más importantes en estos poemas.

3. Teología y oración

Que la oración es una manera de teología no es novedad; sin embargo, solemos olvidarlo. Por alguna razón (al menos entre la gente instruida) lo que está elaborado en lenguaje académico, preciso y sin ambigüedades, y en lo posible con fórmulas, parece ser más teológico que la poesía, el canto o la oración. Bien, para ese tipo de personas el libro de Lamentaciones es un doble desafío, pues es poético y teológico, y además es antiguo y todo, menos alegre. Afortunadamente en los últimos años se han producido varios estudios acerca de la teología y el mensaje de Lamentaciones, después de siglos de olvido por parte del cristianismo. ¿Cuál es ese mensaje? ¿“Tienen teología” estos cantos? ¡Claro! Como mínimo tienen una percepción de Dios y de Israel y de su relación mutua. De hecho, ofrecen mucho más que eso:

- i. El Libro de Lamentaciones es un ejemplo maravilloso del gran movimiento lírico del exilio;*
- ii. El Libro de Lamentaciones ha ofrecido un uso litúrgico considerable;*
- iii. El Libro de Lamentaciones es una expresión fuerte del dolor y la desesperación ante una catástrofe nacional;*
- iv. El Libro de Lamentaciones se inscribe en la gran tradición profética de Israel;*
- v. El Libro de Lamentaciones fue una de las fuentes utilizadas por el Deutero- y el Trito-Isaías, y*
- vi. El Libro de Lamentaciones muestra una forma de unir los aspectos sacerdotal y profético del judaísmo.*

Gottwald nos ofrece aquí una clave hermenéutica muy útil para apreciar este pequeño gran libro, pero no nos dice cuál es su mensaje¹⁰. Si nos gustan las síntesis, podemos hablar de elegía de dolor ante una catástrofe nacional, y esperanza de que después de la destrucción habrá para Judá una nueva posibilidad; posibilidad que incluye, entre otras

⁸ Mark J. Boda, “The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the ‘Exilic’ Liturgy of Israel”, 98.

⁹ Kathleen O’Connor, “Voices Arguing about Meaning”, 27.

¹⁰ Gottwald, *Studies in the Book of Lamentations*, 111-118 (los seis puntos son los subtítulos del capítulo). Para leer qué teología encuentra este autor en Lam, ver sus dos capítulos anteriores sobre teología del castigo y teología de la esperanza, pp. 63-110.



medidas, el castigo al castigador (el “enemigo”). Pero también “[d]e un modo implícito, advertimos que tantas referencias al sufrimiento moral de la capital, a su aflicción y desconsuelo, a su vergüenza y desprecio están requiriendo de su salvador una actitud favorable en vistas a *curar* está herida”¹¹.

En cambio, según Adele Berlín, hay tres temas principales entretejiéndose en Lamentaciones: “el paradigma de la pureza, el paradigma político y el concepto de duelo”¹². No se puede entender su teología si se pasan por alto estos aspectos. Así, pues, según esta autora, el mensaje no está tanto en la pregunta “cómo pudo suceder esto (sí, según la teología de Deuteronomio, Josías había hecho las cosas “como Dios manda”), sino al contrario, la confirmación, visto que las amenazas de desgracia de la teología Deuteronomista se cumplieron, el pacto entre Dios e Israel no se había abolido; seguían en relación mutua y por eso los y las sobrevivientes de Judá podían seguir orando y suplicando a YHWH, a pesar de que YHWH es, con mucho, el agente de la mayoría de las “acusaciones” en estos lamentos. Por ejemplo:

YHWH es justo, porque yo fui rebelde a su palabra (lit. boca).
¡Oigan bien, todos los pueblos y miren mi dolor!
Mis muchachas y mis muchachos han partido al cautiverio. (1:18)

O

El rostro de YHWH los dispersó, no volverá a mirarlos.
No respetaron (¿mantuvieron? lit.: “levantaron”) la presencia de los sacerdotes
ni tuvieron piedad de los ancianos (4:16)¹³.

Retomemos por un momento la afirmación de Berlín de la importancia del paradigma de la pureza para entender la teología de Lamentaciones. La preocupación con la pureza moral recorre toda la Biblia, así como la literatura rabínica y el judaísmo hasta hoy; esto solo ya lo hace importante para nuestro estudio¹⁴. Una segunda razón es que, aunque ambos tipos de sistema de pureza e impureza, ritual y moral, son distintos entre sí y deberían por tanto ser diferenciados,

...la impureza ritual puede simbolizar la impureza moral. En Ez 36:17, la menstruante simboliza la impureza moral... Esd 9:11 se refiere a la polución de la tierra como *niddâ*. Quizás se utilice esta metáfora porque Israel es personificado como mujer y el derramamiento de sangre es un elemento común de la menstruante y de la impureza moral. Sin embargo, debe enfatizarse que este no es el sentido literal de *niddâ*, sino un uso metaforizado¹⁵.

¹¹ Juan A. Mayoral, *Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en Lamentaciones*, 306.

¹² Adele Berlin, “On Writing a Commentary on Lamentations”, 6.

¹³ Acercándose a Lamentaciones desde otra perspectiva diferente, Mayoral, *Sufrimiento y esperanza*, ha trabajado cada poema transversalmente en cuanto a: a) cómo presentan la catástrofe; b) qué agentes y pacientes aparecen, c) qué causas tuvo la catástrofe; d) qué se dice sobre el rechazo divino y e) qué se dice sobre la esperanza. El afirma que “[t]anto la agresión de los enemigos de Judá como la de sus amigos responden, para los autores de nuestra obra, a un plan perfectamente planeado por Dios; aunque su voz nunca se deja oír, él es el hacedor de todo. Esta es la característica más importante de la reflexión teológica de nuestro libro”. (198). Según su cómputo hay un total de 138 menciones explícitas a sujetos agentes de estas desgracias. Si es cierto, como afirma, que Dios es “hacedor de todo” y toda la desgracia es atribuida a YHWH por las y los orantes, entonces será responsable de todas estas agresiones e inhibiciones: de las 52 de los “enemigos”, de las 15 por mano de “amigos” y de las 71 que se le atribuyen directamente (ver su cuadro en p. 176).

¹⁴ Berlín trata este tema más ampliamente en su comentario *Lamentations*, 19-21. Según explica, los pecados sexuales, la idolatría y el derramamiento de sangre no pueden ser expiados mediante ritual, sino solo mediante castigo. De ahí que, de no ser extirpados de en medio del pueblo, el pueblo es extirpado de la tierra.

¹⁵ Berlín, *Lamentations*, 21. No solamente es Israel identificada con una mujer y a menudo con la mujer de YHWH; en hebreo las ciudades son femeninas y por tanto, muchas de las acusaciones de Lam van dirigidas a “ella”, con el consiguiente uso de adjetivos e imágenes femeninas, cuando la mayor parte de los responsables del desastre fueron los varones de Judá y de Jerusalén.



Sin duda cada israelita, varón y mujer, conocía (y conoce) cómo funcionaba y qué significaba la pureza y la impureza, tanto ritual como moral; no podemos decir lo mismo de quienes no provenimos del judaísmo. Por eso, es fácil confundir (ahora pensando en Lamentaciones) ambos tipos de impureza y ambos niveles de abstracción, el literal y el metafórico. Lam 1:8-9a, por ejemplo, constata que

⁸ Gravemente ha pecado (heb.: *jt'*) Jerusalén, por lo cual ha sido movida de su lugar (*lěnîdâ*); cuantos la honraban la desprecian al ver su vergüenza (*ervâ*),

y ella suspira y se vuelve atrás.

⁹ Su inmundicia (*tm'*) está en sus faldas ... (Reina Valera 1995).

O, en otra versión:

⁸ Jerusalén ha pecado gravemente y se ha convertido en algo inmundo.

Los que la honraban la consideran despreciable, porque han visto su desnudez; también ella gime y se vuelve hacia atrás.

Tet

⁹ ¡Hasta en sus vestidos aparece su impureza! ... (El Libro del Pueblo de Dios).

Entre los diversos tipos de discurso donde se pueden rastrear voces autoriales femeninas, Fokkeliën van Dijk-Hemmes estudia los lamentos. Allí nota que el canto de Lam 1, "no sólo tiene la visión de la cultura dominante de una mujer menstruando, sino que también puede escucharse dicha experiencia" en referencias a Jerusalén, mediante expresiones como "su impureza (otras versiones: inmundicia) está en sus faldas/manto" o cuando habla de que todos la evitan "como a una mujer impura" (vs. 8-9)¹⁶. Además, la preocupación por la impureza ritual relaciona Lamentaciones directo con la Torá:

El paradigma de pureza afirma que la impureza moral contamina la tierra y, al no haber un ritual que expie este tipo de impureza, la tierra va a escupir a sus habitantes... El concepto de contaminación de la tierra por causa de la impureza moral subyace a muchas de las imágenes de Lamentaciones. Esta idea también la expresan un número de pasajes de la Torá (Lev 18:24-28; Núm 35:33-34) y los profetas (Ez 22:1-4), como también el Sal 106:34-41...¹⁷.

Así, pues, tenemos aquí un componente más, insospechado al inicio de este estudio, para pensar en un "pentateuco femenino".

El segundo paradigma clave para Berlín, el paradigma político, tiene su origen en el mundo político y diplomático de los tratados de vasallaje entre un soberano y los pueblos conquistados por éste. Un posible incumplimiento de las estipulaciones acordadas por parte del reino vasallo le daba derecho al poderoso a la represión. Nuestro modelo bíblico más cercano está en las cláusulas de bendición y maldición en Deut 27 y 28, según el pueblo sea fiel o no sólo a YHWH. Tenemos aquí, entonces, otra conexión de Lamentaciones con la Torá.

Sin embargo, desde una sospecha de género hay que llamar la atención al hecho de que las víctimas más vulnerables, las mujeres, los niños, las niñas, lactantes, muchachas y muchachos jóvenes, no fueron quienes llevaron al pueblo a la posición en que YHWH ya no pudo mantener más sus advertencias de castigo y pasó a la acción. Estos fueron, entre otros, los "ancianos y sacerdotes" (1:19), el "rey y el sacerdote" (2:6), los "príncipes y ancia-

¹⁶ Fokkeliën Van Dijk-Hemmes, "Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible", 85.

¹⁷ Berlín, "On Writing a Commentary on Lamentations", 6.

nos" (5:12), los "profetas y sacerdotes" (4:13). En muchos casos, estos grupos son mencionados en pares, como los enumerados aquí, pero en raros casos son individualizados como culpables, como en 2:6c: "ha desechado, en el ardor de su ira, al rey y al sacerdote"¹⁸. Abundan las constataciones de cambio de suerte (además de fórmulas clásicas de literatura de sitio, como el canibalismo):

⁴ La lengua de las criaturas se pega al paladar a causa de la sed;
los niños pequeños piden pan, y nadie se lo reparte.

He

⁵ Los que comían manjares exquisitos desfallecen por las calles;
los que se habían criado entre púrpura se abrazan a los residuos.

...

Zain

⁷ Sus jóvenes eran más puros que la nieve, más blancos que la leche;
sus cuerpos, más rojizos que el coral, su figura, un zafiro.

Jet

⁸ Su semblante se ha vuelto más oscuro que el hollín, no se los reconoce por las calles;
tienen la piel pegada a los huesos, reseca como madera.

Tet

⁹ Fueron más dichosos los muertos por la espada, que los muertos por el hambre: aquellos se desangraron, traspasados; estos, por falta de frutos en los campos.

Iod

¹⁰ Las mismas manos de tiernas mujeres cocinaron a sus hijos:
ellos les sirvieron de alimento en el desastre de la hija de mi pueblo. (Lam 4:4-5, 7-10 - *El Libro del Pueblo de Dios*)

"Quienes (antes) comían manjares exquisitos están desolados por las calles; los que se habían criado entre púrpura se abrazan a los estercoleros" (4:5); pero, al mismo tiempo, "...desfallecen sus niños y pequeños en las plazas de la ciudad. Ellos preguntan a sus madres: '¿dónde hay pan y vino?', mientras caen desfallecidos como heridos de muerte en las plazas de la ciudad, exhalando su espíritu en el regazo de sus madres" (2:11c-12). Nancy Cardoso afirma:

Dos procesos se combinan aquí [Lam 2]: son las mujeres y los/as niños/as quienes sufren más (¡en la antigüedad y en la actualidad!) con los procesos de guerra, deportación, dominación política y también con sus resultados de abandono, hambre, miseria y violencia sexual y física. En este sentido el texto preserva y recupera imágenes y vivencias cercanas al sufrimiento y al lamento de mujeres devastadas por las políticas interiores y exteriores en la antigüedad oriental¹⁹.

En fin, el texto recupera memorias de sobrevivientes, desde sacerdotes, ancianos o príncipes hasta mujeres solas, subordinados/as, esclavas/os, infantes, muertos/as a espada y de hambre, enemigos que pasando se burlan... En este proceso de recordar y olvidar para seguir viviendo, es bueno recordar que ayer como hoy quienes pagan más caro las políticas locas y perversas de gobernantes y religiosos son quienes menos decisión han tenido en dichas políticas; quienes menos herramientas tienen para paliar la crisis y quie-

¹⁸ Llama la atención qué pocas menciones al rey; aparte de la recién citada solo es mencionado "el aliento de nuestras vidas, el unguento de YHWH" en 4:20.

¹⁹ Cardoso, "Esquecer pra continuar vivendo", 178.

nes más débiles son en lo corporal: las mujeres, las niñas, los niños, las personas enfermas, discapacitadas y las de edad demasiado avanzada para valerse por sí mismas.

Por otra parte, como señala O'Connor, antes siquiera de considerar qué dice Lamentaciones hay que descubrir cómo lo dice²⁰, pues la metáfora, el acróstico, el diálogo interno de voces y el uso de imágenes (entre otros recursos literarios) hacen de estos poemas verdaderas obras de arte, a pesar de que su tono sea triste, las vivencias que evoca tremendas y a veces (a veces, no siempre) desesperantes.

4. Para explorar lo femenino en Lamentaciones

En lo que resta de este estudio me gustaría tratar brevemente algunos temas en la búsqueda de lo femenino en Lamentaciones. Solo será una primera exploración, habrá que seguir pensando, leyendo los diversos poemas por separado para apreciar también la maestría con que cada uno ha sido elaborado. Seguir leyendo en comunidades de diverso tipo; leyendo y oyendo las elegías de hoy, para no olvidar. Y después, olvidar para poder sobrevivir.

En nuestro continente son muy pocos los trabajos (al menos los publicados) sobre este librito²¹. Nancy Cardoso Pereira homenajeó a doña Irene Foulkes con una reflexión sobre la función de la memoria en Lamentaciones. Un elemento importante de ese estudio es la importancia de la memoria, tanto colectiva como individual, para relacionarse y para curar heridas, para luchar por la justicia y para crear una historia en común... para recordar y para olvidar. Así como una persona que olvida todo ya no puede conectarse (al menos en el nivel consciente) con sus seres queridos, una persona que recordara todo tampoco podría relacionarse²². En este sentido, debemos agradecer que el testimonio bíblico no haya guardado absolutamente todo; ni todo lo bueno ni todo lo malo. Pero, al mismo tiempo, tampoco debemos olvidarnos de los olvidos.

Y uno de esos "olvidos" de nuestra memoria en común, especialmente de la memoria popular, es la participación creativa, innovadora, artística –creativa porque crea, no repetitiva– de muchas poetisas y cantoras en el Antiguo Israel.

"Lo trágico en este tránsito del sufrimiento real al sufrimiento ritualizado es que, probablemente, se combine con el preciso momento en que la re-articulación del culto en Jerusalén y las reformas rituales y litúrgicas desposeían y demonizaban a las mujeres en su papel de lamentadoras/cantoras públicas"²³.

Todavía hay mucho que no sabemos sobre el papel que (muchas o algunas) mujeres ejercieron en las funciones públicas en Israel. Hay ejemplos de numerosos oficios, desde el de reina hasta el de esclava; y los hay de cada etapa de su "historia", desde la familia abrahámica hasta el post-exilio, pero la información concreta es escasa. Sin embargo, quienes nos hemos dedicado a estudiar estos temas concordamos en que uno de los oficios

²⁰ O'Connor, 27. Esta imagen también ayuda: "Me Imagino el libro como una presentación pública (*performance*)... en la que diferentes sobrevivientes se paran por turno para contar su dolor particular y demandar la atención de Dios. Juntas, las voces sólo poseen la armonía cruda de las heridas comunes, ofreciendo opiniones en mutua competencia e irreconciliables del desastre" (28).

²¹ Además del de Marcos Calovi aparecido en RIBLA, encontré también del mismo autor, "¿Cómo está solitaria!": Lamentações na Pesquisa Científica, tesis de Maestría, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2006; Víctor Manuel Fernández, "Tiempo de llorar para seguir esperando. Lamentaciones 3 en su contexto", *Revista de Teología* XLV, n° 95 (2008): 111-122 y Abraham Skorka, "Algunas apreciaciones acerca de Lamentaciones 3", *Revista de Teología* XLV, n° 95 (2008): 123-132.

²² Nancy Cardoso, "Esquecer pra continuar vivendo", 170-172.

²³ Cardoso, "Esquecer pra continuar vivendo", 179.



donde seguramente predominaron ciertas mujeres fue el de cantoras, recitadoras y músicas, incluyendo la especialización de las lamentadoras (o plañideras). Uno de los textos claves para identificar a estas mujeres es el de Jer 9:16-19, donde son convocadas con la misión de entonar sus cantos y también de enseñarlos:

“Así dice YHWH de los ejércitos: ‘Discernid y haced venir a las plañidera (*mēqônēnôt*); buscad a las hábiles en su oficio’... enseñad la lamentación (*nēhî*) a vuestras hijas y la endecha (*qînâ*) cada una a su vecina/amiga” (v. 16 y 19).

Parcialmente relacionado con este oficio podemos mencionar también el profético. No sólo las primeras profetisas, Miriam y Débora, son asociadas con algunos de los cantos más conocidos (y posiblemente, los más antiguos), sino que Jeremías goza de una larga tradición relacionada con la elegía y aun con el mismo libro de Lam., como acabamos de notar. Y si bien nada en el texto mismo de Lam alude a Jeremías, la tradición y cierto lenguaje en común, además de la época (supuesta para Lam) los hermanan. Y uno de esos elementos en común entre ambos libros es el lamento por la “hija de mi pueblo”, una figura literaria muy querida a ambos.

Nancy C. Lee trabaja sobre el género del lamento, tanto en la Biblia como en culturas actuales que, en situaciones de guerra y gran tragedia –como las de la ex Yugoslavia en la década de 1990– todavía practica(ba)n el lamento tradicional. Al revisar qué contribuciones ha hecho su libro al estudio de Lamentaciones, enumera como séptimo punto la posibilidad de que la alusión a “la hija de mi pueblo” *bat-`ammî* (Lam 2:11 y otros textos, incluyendo Jer 8:21-22) tenga una connotación literal y entonces

“(la Hija de mi Pueblo” *probablemente se refiera a una profetisa anónima*, y ella es la cantora con quien él dialoga en estos dos libros. Ambos sufren las persecuciones del entorno bélico ... Tendemos a interpretar toda poesía como “solamente” simbólica y nunca “literal” cuando, en realidad, la poesía elegíaca de contextos de guerra puede muy bien referirse a heridas y sufrimiento gráficos y a muertes presenciadas de individuos conocidos. Esta lectura podría ampliar lo que conocemos del mundo de Jeremías y de Lamentaciones, si al final Jeremías y otra voz profética que resulta ser femenina, cantan en diálogo en las ruinas de la destrucción²⁴.

Más allá de la contribución de esta biblista a las posibles conexiones de Jeremías con Lamentaciones, lo más importante para nuestro estudio es la posibilidad, creo que bien fundada, de una voz profética femenina²⁵. No es novedad que en varios poemas tenemos una voz femenina, caracterizada de distintos modos y asociada sobre todo a Sión y Jerusalén. En su análisis de los y las “sujetos pacientes” Mayoral ha computado en los cinco poemas, entre quienes padecen el sufrimiento: 76 apariciones de “Jerusalén”, 38 en gener-

²⁴ Nancy C. Lee, “The Singers of Lamentations: (A) Scribing (De) Claiming Poets and Prophets”, 45-46. Su libro (al que no he tenido acceso) es *Singers of Lamentations: Cities under Siege, from Ur to Jerusalem to Sarajevo* (Biblical Interpretation 60, Leiden, Brill, 2002). Sin embargo, sí hay un artículo suyo sobre este tema: “Prophetic ‘Bat-`Ammî’ Answers God and Jeremiah,” *lectio difficilior* 2/2009, en <http://www.lectio.unibe.ch>

²⁵ Lee encuentra un antecedente en Nancy R. Bowen, R. “The Daughters of Your People: Female Prophets in Ezekiel 13:17-23,” *JBL* 118 (1999): 417-433. Otro antecedente muy interesante, basado sobre casos contemporáneos al escrito, es el de S. D. Goitein, “Women as Creators of Biblical Genres,” *Prooftexts* 8 (1988): 1-33. Hay otros estudios posteriores que corroboran la inclusión de voces proféticas femeninas en la Biblia: Wilda Gafney, *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 2008); Susan Ackerman, “Why is Miriam also among the Prophets? (and is Zipporah among the Priests?),” *JBL* 121 (2002): 47-80; los siguientes (en inglés o alemán, con resumen en el otro idioma) están disponibles en línea: Ernst Knauf, “Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch: Jesaja 8,3f im Kontext von Jesaja 6,1 8,16,” *lectio difficilior* 2/2000, lectio@theol.unibe.ch; Mayer I. Gruber, “Women’s Voices in the Book of Micah,” *lectio difficilior* 1/2007, ; lamentablemente, no he encontrado ningún artículo de RIBLA directamente relacionado con esta temática.



al para “la población”, 32 del narrador como “yo” y, la siguiente en orden de frecuencia, “niños” (*yeled* y *ḏlēl*) con 11 apariciones (además de 2 de “lactante”, *yônēq*). Creo que estos son vestigios de voces de mujeres sobrevivientes, porque en una sociedad dividida por criterios tradicionales de género, niños y niñas (y lactantes especialmente) son responsabilidad de las mujeres. Otros sujetos pacientes, incluyen los sacerdotes (10 veces), 7 de “jóvenes” (*bājūr* y *abbīr*), 4 o 5 de “mujeres/madres” (*i ššā* y *ēm*)²⁶, 5 de “doncellas” (*bētûlâ*), 2 de “muchachos” (*na`ar*) y varios términos relacionados con la elite gobernante²⁷.

Si bien es cierto que estas voces representan a muchas víctimas inocentes de la guerra, particularmente víctimas del hambre y la sed producidos por un largo sitio de la ciudad por tropas enemigas, también es cierto que no asumen solamente una postura pasiva. Además de lo explorado por Lee sobre la posibilidad de una voz profética femenina compañera de la de Jeremías, O'Connor nota que, mientras en el primer lamento la ciudad es culpable (por ejemplo 1:17-19), en el segundo es YHWH quien ha mostrado una crueldad extrema y ya no se lleva ella toda la culpa. Interesante es esta afirmación:

Ella habla en la segunda mitad del capítulo (1:12-22) para lamentar sus circunstancias y para pedir a Dios que la mire en su sufrimiento. Dios no responde, pero el narrador, quien domina el segundo capítulo (2:1-19) es una persona distinta. Ya no culpa a la ciudad/mujer sino, en cambio, acusa a Dios de crueldad deliberada y de maltrato al mundo. Ella a su vez pide de nuevo una sola cosa, que Dios “mire y preste atención” a la desgraciada situación de sus hijos/as [de ella], la gente en la ciudad (2:20-21)²⁸.

Además, me gustaría combinar este aporte con el concepto de una “transcripción oculta” (*hidden transcript*), una manifestación privada, de un grupo oprimido, tras un “escrito público” (*public transcript*) destinado al poderoso²⁹. Un grupo oprimido tiene un discurso público de deferencia para con el poder opresor, pero a la par tiene un discurso privado en el cual se permite expresar su crítica a semejante poder, su rabia e impotencia, además de la humillación sufrida en lo personal y/o colectivo. A menudo la situación se vuelve tan insoportable que este discurso privado es “ventilado” públicamente en el desafío al patrón violador, a la ama o el amo esclavista, al gobierno autoritario, aun a YHWH, si se extralimitó en su aplicación de la justicia. Robert Williamson aplica esta teoría a Lam 5, mostrando que el último versículo contiene una “transcripción escondida” que sin embargo, en la relación YHWH-sobrevivientes de Judá, se hace oración y duelo (y por lo tanto, no queda totalmente escondida)³⁰. Retomando a Brueggemann sobre la importancia del lamento como elemento compensador en la relación desigual YHWH-pueblo, Williamson afirma que “...la esperanza de la comunidad reside en su resistencia pública a YHWH

²⁶ La de 3:17c como dudosa, de ahí la diferencia en número. Algunas de estas asociaciones del autor, de dos términos hebreos diferentes computados en la misma categoría, como el de mujeres y madres, podrían muy bien diferenciarse.

²⁷ Mayoral, *Sufrimiento y esperanza*, 158 (Tabla 2.1, donde cada término está tabulado por capítulo y totales) y 159 (donde aparecen las equivalencias de cada nomenclatura con los términos hebreos). Ver también en 160-161 la distribución de cada término por versículo.

²⁸ O'Connor, 30.

²⁹ Concepto tomado de James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990. Danna Nolan Fewell, *The Children of Israel. Reading the Bible for the Sake of Our Children* (Nashville: Abingdon, 2008), 119 n.3: “Scott usa el término ‘transcripción pública’ para describir ‘la interacción pública (open, abierta) entre subordinados/as y aquéllos/as que dominan’ (1990:2).” Robert Williamson, Jr., “Lament and the Arts of Resistance”, también trabaja a partir de Scott.

³⁰ El v. 22 puede ser traducido como una pregunta, “¿O es que nos has desechado completamente y te has irritado con nosotros sin medida?” (*El Libro del Pueblo de Dios*) o como una oración inconclusa: “... a no ser que nos hayas desechado totalmente y estés enojado en gran manera contra nosotros...” (*La Biblia de las Américas*). En cualquier caso, la sintaxis es extraña y la oración queda inconclusa.



y su negativa a aceptar que el castigo continúe sin desafiarlo.”³¹ Se hace agente, de alguna manera, poniendo a YHWH en el banquillo de los acusados y pidiéndole cuentas de sus excesos. En palabras de Brueggemann, “la queja puede ser *dirigida a Dios contra Dios*”³². En palabras de Mandolfo:

La historia de Dios con Sión según los profetas es ilustrativa del poder de un texto de moldear la identidad. Estos textos proféticos [Oseas, Jeremías y Ezequiel] constituyen mini macro-narrativas... Sostienen la cosmovisión normativa de la Biblia —patriarcal, monoteísta y demás— que distingue entre varones y mujeres, creyentes y apóstatas. Como tales, estas representaciones proféticas (desgraciadamente) logran lo que muchas: justifican la violencia contra aquellos grupos que caracterizan como de algún modo moralmente deficientes.

Pero la Biblia contiene la simiente de su propia redención en esto. En Lam 1–2, el/la poeta (quizás más importante, la comunidad que eligió canonizar el libro) le devuelve la voz a la “esposa” y le permite contar la historia que le construya una identidad desde su propio punto de vista —una historia que en gran medida atempera la construcción de YHWH. En vez de ser la esposa adúltera responsable de la matanza de sus propios hijos e hijas, como en los textos proféticos, la Hija Sión cuenta la historia de una esposa abusada por un Dios que, en su furia y determinación por controlarla junta toda la musculatura del enemigo contra ella y su prole como castigo por su insolencia³³.

Mi razón para combinar todos estos aportes es que permiten visualizar una relación de poder muy asimétrica, que en algún momento tendrá que ser balanceada si el pueblo de Dios ha de pararse otra vez. Para que ello suceda, serán necesarias, además de la propia confesión de Judá y su retorno de corazón a YHWH, la “conversión” misma de YHWH de su enojo al abrazo amoroso a su pueblo. Esta conversión de la violencia a la paz, del desastre a la restauración, será solo una esperanza en Lamentaciones. Pero la última palabra no es el llanto, es la reconciliación, de YHWH con su pueblo y de Israel con su Dios.

³¹ Williamson, “Lament and the Arts of Resistance”, 80.

³² Walter Brueggemann, “The Costly Loss of Lament”, 106.

³³ Carleen Mandolfo, “Talking Back to the Prophets: The Perseverance of Justice in Lamentation”, —en referencia a su libro *Daughter Zion Talks Back to the Prophets* (Semeia Studies 58. Atlanta: Society of Biblical Literature; Leiden: Brill, 2007), que no he podido consultar. Véase también Fokkelen van Dijk-Hemmes, “Traces of Women’s Texts in the Hebrew Bible”, 83-86.



Bibliografía consultada

- Berlin, Adele, "On Writing a Commentary on Lamentations." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed. *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 3-11.
- Boda, Mark J., "The Priceless Gain of Penitence: From Communal Lament to Penitential Prayer in the 'Exilic' Liturgy of Israel." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 81-101.
- Brueggemann, Walter, "The Costly Loss of Lament." En Patrick D. Miller, ed., *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis, Fortress, 1995, 98-111.
- Calovi, Marcos, "El libro de las Lamentaciones. Una introducción." *RIBLA* 52 (2006), www.ribla.org
- Cardoso Pereira, Nancy, "Esquecer pra continuar vivendo: A função da memória e da religião no livro das Lamentações." En Rebeca Montemayor et al., ed. *Ecce mulier: Homenaje a Irene Foulkes*. San José, UBL, 2005, 169-182.
- Dobbs-Allsopp, F. W., "Lamentations from Sundry Angles: A Retrospective." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 13-25.
- Fewell, Danna Nolan, *The Children of Israel. Reading the Bible for the Sake of Our Children*, Nashville, Abingdon, 2008.
- Gottwald, Norman K., *Studies in the Book of Lamentations*. Studies in Biblical Theology. Londres, S.C.M., 1954.
- Lee, Nancy C., "The Singers of Lamentations: (A)Scribing (De)Claiming Poets and Prophets." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 33-46.
- Mariano, Lília Dias, "La Ley y los 'fuera-de-la-ley'. Los encuentros y desencuentros entre la ley y los migrantes en el antiguo israel." *RIBLA* 63, www.ribla.org
- Mayoral, Juan Antonio, *Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en Lamentaciones*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Morla, Víctor, *Lamentaciones*, Estella, Verbo Divino, 2004.
- O'Connor, Kathleen, "Voices Arguing about Meaning." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 27-31.
- Williamson, Robert, Jr., "Lament and the Arts of Resistance: Public and Hidden Transcripts in Lamentations 5." En Nancy C. Lee y Carleen Mandolfo, ed., *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, 67-80.

Mercedes L. García Bachmann
 mgarciabachmann@yahoo.com

Qohelet

Consejos para hacer del desierto un espacio habitable

Resumen

El presente artículo propone una interpretación feminista del lugar asignado a Qohelet en el canon hebreo. La consigna novedosa del presente número de RIBLA nos sitúa ante el desafío de recuperar la experiencia de vida de las mujeres desde las complejidades de la condición laical y enunciar/anunciar otra espiritualidad que nos rescate del malestar en que nos ha situado la cultura patriarcal.

Abstract

The present article proposes an interpretation feminist of the assigned place to Qohelet in the Hebrew canon. The novel slogan of the present number of RIBLA locates to us before the challenge to recover the experience of life of the women from the complexities of the lay condition and to enunciate/ to announce another spirituality that it rescues to us of the malaise in which the culture has located us patriarchal.

Palabras clave: Meguillot, Qohelet, interpretación, feminista, espiritualidad, memoria.

1. Introducción

Meguillot constituye la forma final de un proceso de canonización en el cual el libro de Qohelet ha sido el más discutido, seguido del Cantar de los Cantares. Se trata de escritos que se cristalizan en un tiempo de transición, de rupturas del pensamiento ortodoxo y de la praxis oficialmente aceptada. Posiblemente reflejen la espiritualidad de un sector social que no renuncia a su fe a pesar de los malestares ampliamente enumerados en la obra de nuestro análisis. Con diferentes discursos y estilos reclaman la legítima expresión de la búsqueda del rostro de Dios en otros lugares teológicos, lejos de los sitios oficiales de culto, al margen de los rituales y sospechando de las devociones instauradas. La vida cotidiana, el cuerpo, los sentidos, el trabajo, el cansancio, la compañía, la mesa, la cama, la casa, se tornan espacios de resistencia y de celebración doméstica que reflejan el reclamo por re-significar y renombrar a Dios desde otras experiencias de vida y de fe.

Paradójicamente, durante las últimas décadas en América Latina el discurso y la praxis teológica feminista de liberación han experimentado diversos procesos similares al que hemos descripto brevemente para Qohelet. Sin haber llegado a pronunciar su palabra definitiva ni haber sido cómodamente escuchados en las iglesias, en las academias o en los claustros, estos procesos, no obstante, celebran anticipadamente las pequeñas luces del camino. Se trata de procesos que se inician con la toma de conciencia de los tantos "males-

* Nació en Buenos Aires el 21/12/65. Laica, profesora de teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, especializada en estudios bíblicos. Desempeña la docencia teológica en diversas instituciones. Colabora especialmente en la formación de promotores bíblicos, agentes de pastoral; asesora y animadora de espacios de Lectura Popular de la Biblia desde las Mujeres. Miembro de la Comunidad Teológica "Rajab" de Argentina.

tares¹ de las mujeres; malestares instalados principalmente en los cuerpos, sostenidos por la ignorancia o la indiferencia, eternizados por la aceptación sumisa a la restricción y la violencia de género, reflejados en la opresión de las conciencias y en la colonización del pensamiento y la negación del deseo. Las mujeres que acceden a esta toma de conciencia no se detienen hasta poder nombrar y desatar cada nudo de su amarradura. Poco a poco van profundizando su crítica a la lógica patriarcal de opresión y finalmente dan paso a una ética que centra su razón en la afirmación de la vida por sobre todas las cosas. Son estos los procesos a partir de los cuales emerge la posibilidad de una nueva espiritualidad en tanto discurso sobre la divinidad y sobre la existencia creyente todavía susurrante, periférica, insinuante, provocativa pero que ya no admite retornos ni renunciamentos.

Para las mujeres creyentes que han desatado un proceso de autonomía y madurez en la fe estos son tiempos de crisis. Mirar hacia atrás y añorar la seguridad de una fe estática, con una respuesta para cada pregunta, puede implicar quedar petrificadas como estatua de sal. Mirar de frente nuestra realidad desnuda y dialogar con ella desde nuestra fe puede hacernos temblar, llorar, titubear, tambalear, temer, patalear y hasta tener que morir a quienes fuimos hasta ahora. Pero luego, ya cuando vamos de camino, el mirarnos de frente, cada una a sí misma y a otras compañeras, nos hace totalmente nuevas, nos hace nuevamente Qahal, pueblo libre que camina el desierto con esperanza, construyendo lugares habitables, tabernáculos provisorios, tiendas donde celebrar la mesa, el sueño y la vida, sabiéndonos una minúscula parte pero necesaria parte en el misterio de la vida y sus ciclos.

Qohelet desde su lugar laical, asume desde la fe sabia y madura la crisis y el temblor que surge en los límites de la condición humana. Su discurso constituye una llamada de atención a los dogmatismos y fundamentalismos que circulan en toda época de cambios. Hoy, como ayer, la fe adulta no admite recetas mágicas ni especulaciones teóricas que nos salven de la angustia de lo incierto. Quizá por eso mismo las mujeres laicas, especialmente las jóvenes y sobre todo las mujeres más pobres y postergadas, que ya no tienen nada que perder y tienen todo por ganar, se involucran rápidamente en tales procesos de lectura bíblica feminista de liberación.

Por las opciones presentadas para este artículo y por razones de extensión no desarrollaremos aquí cuestiones sobre la ubicación histórico-literaria de la producción del texto, las cuales pueden consultarse ampliamente en el número 53 de RIBLA, sobre Escritos² y en otros manuales de referencia³. Abordaremos sin embargo la cuestión del proceso de recepción y canonización del texto, su lugar en Megillot, y su relación con la liturgia judía de Sukot o fiesta de las Tiendas. Como ya hemos anticipado, nuestro lugar de análi-

¹ En "El Malestar de la Cultura" Freud, S. acuña la categoría "malestar" (1930). De ahí en más varios autores recuperan la categoría aplicándola a diferentes ámbitos y coyunturas socio-políticas. Previamente el mismo K. Marx, ya hablaba de la alienación para describir ese carácter mutilado y despojado en el hombre moderno. Entre los autores más actuales, el premio Nobel de economía 2001 STIGLITZ Joseph escribe "El malestar en la globalización", Santillana- Suma de letras, Madrid, 2003. Las feministas también apelaron a esta categoría para describir el malestar de las mujeres en la cultura patriarcal. Entre ellas BURIN Mabel, DÍAZ Esther, VELÁSQUEZ Susana, "El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada" Editorial Paidós Buenos Aires, 1991. También GIBERTI Eva, en http://www.rimaweb.com.ar/salud/28_mayo/egiberti_mujer_salud.html

² LADEIRA Veras, L. Un primer contacto con el libro de Eclesiastés o libro de Qohelet. RIBLA 52 ESCRITOS pp. 93-109. Quito, RECU 2005/3.

³ BONORA, A. (ed.) Espiritualidad del Antiguo Testamento. Salamanca, Sígueme, 1994. Cf. Festorazzi "El sabio" (pp. 381-386); CAZELLES, H. (ed.) Introducción Crítica al Antiguo Testamento. Barcelona, Herder, 1989. Qohelet (pp. 678-693); BARUCQ, A. Eclesiastés, Qohelet. Madrid, 1971. Actualidad Bíblica, p. 19; DORÉ, D. Eclesiastés y Eclesiástico. Cuadernos Bíblicos 91. Madrid. Verbo Divino, Estella, 1997; TAMEZ, E. Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro de Eclesiastés o Qohelet. San José (Costa Rica) Colección Lectura popular de la Biblia. DEI. 1998.

sis estará enriquecido con entrecruzamientos interdisciplinarios provenientes de las actuales producciones de género en América Latina.

2. La discutida canonicidad de Qohelet

La mayoría de los autores (Cf. nota 1) sitúan justificadamente la aparición del texto de Qohelet en torno al 300 a.C. Tomaremos esta datación como termino *a quo* de la recepción del texto. De ahí en más podemos suponer que su circulación fue prácticamente inmediata ya que a inicios del s. II a. C. Ben Sirá cita varios pasajes de este libro e incluso la paleografía sitúa en las proximidades del 150 a.C. fragmentos de Qohelet encontrados en las cuevas de Qumram.

Como nos recuerda Treballe Barrera⁴ *“hemos de tener también en cuenta que el espacio literario del Libro sagrado quedó fijado en la época macabea, con un diseño casi definitivo de lo que habría de ser más tarde el canon bíblico”*. En el período del segundo Templo hasta la crisis helenística (333 a.C.) hay apenas un esbozo de la colección de “Escritos” pero aun no hay una lista definitiva. En esa época apenas se está resolviendo la identificación entre Torah y Pentateuco, y se está reacomodando la lista de profetas. Los libros poéticos aparecen relacionados a las colecciones de Profetas y aun no tienen lugar fijo.

El canon del tercer Templo, de la época macabea, reconocerá claramente una división tripartita Torah-Profetas-Escritos y esto podemos situarlo en torno al 190 a.C. tal como lo reconoce también Treballe Barrera cuando escribe *“en la época en que se tradujo al griego el libro de Ben Sira (132 a.C.) el canon bíblico conocía ya un una división en tres partes (...) el traductor supone además que ya en tiempos de su abuelo (en torno al 190 a.C.) existía un canon tripartito”*⁵. Ver comentarios del traductor (el nieto) de Ben Sira (el abuelo) en Ben Sirá Prologo 1-35.

Avanzando en la historia, el historiador Flavio Josefo ofrece información sobre el canon de libros inspirados de los judíos. Se trata del canon del “cuarto Templo” de la época de Herodes, quien según el mismo autor, en el año 18 de su reinado (19 a.C.) decidió ampliar la explanada del Templo y en relación al canon referido dice reducirse a *“solo 22”* libros (*Contra Apión 1,37-43*). Este canon difiere del de la Biblia hebrea a los sumo en un solo libro, por omisión de Qohelet o del Cantar⁶.

Son épocas en que se están revisando las versiones griegas del canon conocido hasta entonces. El libro de Qohelet parece no haber sido traducido al griego hasta finales del siglo I d.C. Los círculos rabínicos siguieron discutiendo hasta esta época sobre la canonicidad de este libro; la escuela de Hillel lo admitía en el canon, la de Shammai lo rechazaba. Hasta entonces la diáspora judía había usado el libro de Baruc para la lectura litúrgica de la fiesta de Sukot. La versión del libro de Qohelet terminó por suplantarlo al libro griego de Baruc, que las autoridades de la metrópoli palestina no admitía en su canon, posiblemente porque ya no disponían de un original hebreo de este libro (Barthélemy)⁷.

De todo lo dicho se puede concluir que los sectores responsables de esta revisión de la Biblia griega, que se realiza a principios del siglo I d.C. disponían ya de un canon coincidente con el posterior canon rabínico. Aparentemente sólo dos libros, Ester y Qohelet, no entraban en este canon. Tiempo después Qohelet fue traducido al griego tras haberse

⁴ TREBALLE Barrera, J. La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia. Madrid 1993. Ed. Trotta p.169.

⁵ *Ibidem* p. 174

⁶ *Ibidem* p 176

⁷ *Ibidem* p.177

impuesto en el rabinismo la opinión favorable a la canonicidad del mismo. No obstante el libro de Ester ya era de circulación corriente en la diáspora. Las disputas sobre la canonicidad de ciertos libros se mantenían dentro del grupo farisaico y la discusión se extendía casi sólo en torno al libro de Qohelet (quizá también a Cantares⁸), que según los hillelitas “manchaba las manos”, expresión que significaba que tales libros poseían una especial sacralidad, pero tal vez no necesariamente un carácter canónico y que según los seguidores de Shammai no producía tal efecto. Diversos criterios fueron usados para definir la canonicidad de otros libros en cuestión como Ester, Ben Sirá, Cantares.

Completamos este punto refiriendo que el debate continuó más allá de Yabneh y el consenso sobre el canon no cuajó hasta bien avanzado el periodo tannaítico (en torno al siglo II, cuando el hebreo cae en desuso como lengua viva) y no por una decisión de la autoridad rabínica, sino en función de las necesidades prácticas del culto en las sinagogas. Libro canónico era el utilizable en la sinagoga, como antes lo había sido el utilizable en el Templo. Es necesario reconocer también que uno de los propósitos que movían a los rabinos era evitar que los grupos judíos incurrieran en la tentación de reconocer valor sagrado a los primeros escritos del Nuevo Testamento que circulaban ya por entonces. Algunos autores afirman también que el canon bíblico fue fijado por voluntad popular y no por una decisión formal y oficial de las autoridades judías. Lo cierto es que a mediados del siglo II se consideró cerrado el canon hebreo cuando ya no se discutió más sobre la incorporación de otros libros a la colección de Escritos. No hay datos para precisar la fecha de esta decisión ni para identificar la autoridad que tomó la decisión. Esto no niega la coexistencia de un canon cristiano del AT más amplio que el judío, con posibles antecedentes en grupos esenios o en grupos judíos de la diáspora⁹.

3. La importancia de celebrar el presente

Nos interesa aquí levantar ciertas sospechas sobre el tardío reconocimiento de Qohelet. ¿Qué amenazas levantaba el libro? ¿Contra quienes? ¿A quienes otorgaba poder este libro? ¿Era necesario dilatar tanto la discusión para su reconocimiento? ¿Qué lugar logró finalmente?

Por un lado, el libro reúne características que lo hacen candidato indiscutible al canon: escrito en hebreo, atribuido a Salomón, con amplio conocimiento de la tradición sapiencial, con una observancia inquebrantable al designio divino y con una recepción inmediata en las comunidades de fe. Pero por otro lado su discurso contiene una fuerte crítica a cierta teología de la retribución poniendo en vilo los límites del discurso religioso y ético dentro de la realidad y el sentido común que surgen de la mera experiencia de vida; como quien piensa que “*al que madruga Dios lo ayuda*” pero a la vez está viendo que “*no por mucho madrugar amanece más temprano*”¹⁰. Es la Qahal quien alza su voz y expone su lógica de ver las cosas: relativiza, confronta, señala las dos caras de la realidad, no admite un solo lugar para cada cosa, inquieta, provoca. Hoy diríamos que se trata de un sector que vibra desde otro paradigma alternativo al hegemónico y por tal motivo provoca ruido, ruptura, desconfianza. La forma de neutralizarlo es aislándolo, desoyéndolo, deslegitimándolo, domesticándolo hasta hacerlo inofensivo.

⁸ Misnah Yadayim 3,5, es el único texto referente al período de Yabneh que atestigua la afirmación de que los libros de Cantar y Qohelet “manchan las manos”.

⁹ TREBOLLE Barrera o.c. p. 181.

¹⁰ Dos dichos populares conocidos en casi toda nuestra región.

Hoy en día la globalización utiliza los mismos mecanismos para neutralizar las voces alternativas que se escuchan en las periferias: asambleas, cumbres y foros alternativos. Tenemos que reconocer que el feminismo, como tantos otros movimientos alternativos, continúa siendo un paradigma periférico, amenazante y hasta rechazado en la mayoría de las instituciones hegemónicas más reconocidas de nuestro contexto, sean universidades, tribunales de justicia, organismos de seguridad, o medios de comunicación social.

Ante tal panorama y para abrir camino quiero citar aquí a Boaventura de Sousa Santos, quien propone una racionalidad cosmopolita que haga frente a la racionalidad occidental hegemónica, la cual en su primera fase instaure una trayectoria inversa a la conocida concepción lineal de la historia en la que el presente es solo un instante y no deja lugar para la construcción de alternativas. *“propongo la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Solo así será posible crear espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, solo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy en día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos en una situación de bifurcación, la inmensa diversidad de experiencias sociales revelada por estos procesos no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general. En vez de ello, propongo el trabajo de traducción, un procedimiento capaz de crear una inteligibilidad entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad”*¹¹.

Qohelet atravesó más de 300 años provocando incomodidad hasta que logró su lugar como texto oficial de las liturgias de Sukot o Fiesta de las Tiendas. Tenemos que suponer que se trata de un mérito logrado en las prácticas populares de reivindicación de otro paradigma que expande el tiempo presente en la celebración de las incertidumbres, en la afirmación de las contingencias y precariedades de la condición humana y que hace del desierto un lugar habitable. El espíritu de Sukot celebra la transitoriedad entre la salida de la esclavitud y la llegada a la Tierra de la Promesa. Los gestos rituales de esta fiesta están centrados en la experiencia de comer, soñar y vivir bajo la Tienda que tiene a Dios como compañero de camino y garantía de Vida. Sukot es la más alegre de todas las fiestas, al punto de referirla simplemente con el nombre “la Fiesta” quizá por ser la más humilde y abarcadora de toda condición humana en su esencia terrenal de total dependencia y precariedad. Y por tal motivo fundadora de la más alta solidaridad a nivel comunitario.

Vale volver a señalar las “nubes gloriosas” y las “columnas de fuego” que cobijaron la esperanza del pueblo en tiempos de incertidumbre y que colaboraron en la resistencia de este texto para su entrada en el canon y la liturgia. Tomando las palabras de Elsa Tamez repasemos *“en seis lugares claves Qohelet reafirma la vida concreta:*

- ✓ 2,24 “no hay mayor felicidad para el ser humano que comer y beber, y disfrutar en medio de sus fatigas. Yo veo que también esto viene de la mano de Dios.
- ✓ 3,12-13 Comprendo que no hay para el ser humano más felicidad que alegrarse y buscar el bienestar en su vida. Y que todo ser humano coma y beba y disfrute bien en medio de sus fatigas, eso es don de Dios.
- ✓ 3,22 Veo que no hay para el ser humano nada mejor que gozarse en sus obras, pues esa es su paga.

¹¹ DE SOUSA Santos, Boaventura. Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM - Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Perú 2006 Pp. 67-68.

- ✓ 5,17 Esto he experimentado: lo mejor para el ser humano es comer, beber y disfrutar en todos sus fatigosos afanes bajo el sol, en los contados días de la vida que Dios le da; porque esta es su paga.
- ✓ 8,15 Y yo por mí alabo la alegría, ya que otra cosa buena no existe para el ser humano bajo el sol, si no es comer, beber y divertirse; y eso es lo que le acompaña en sus fatigas en los días de vida que Dios le hubiera dado bajo el sol.
- ✓ 9,7-9 Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está contento con tus obras. En toda sazón sean tus ropas blancas y no falte perfume sobre tu cabeza. Vive la vida con la mujer que amas, todo el espacio de tu vana existencia que se ha dado bajo el sol ya que tal es tu parte en la vida y en las fatigas con que te afanas bajo el sol.

El marco en el cual aparece el llamado a la vida es la realidad amenazante de la muerte (9,1-3 y 10-12). Por eso está en imperativo. Parece ser que una de las mejores salidas posibles para Qohelet es rechazar el presente asumiéndolo de manera positiva, o sea, afirmando aquello que el presente es capaz de ofrecer: descanso, alegría, comida compartida. Y esto a un ritmo donde el tiempo cronológico no cuenta. Cuenta la vida de los seres humanos satisfaciendo con alegría sus necesidades fundamentales: comida, bebida, amor, alegría. Se trata de comer lo que está al alcance aunque sin prisas, como si se viviera la eternidad dentro del tiempo contable, pero sin tomarlo en cuenta, porque no se cuentan los minutos. En esta propuesta el tiempo no es oro, como lo es para las finanzas, el mercado, la bolsa de valores y la producción del trabajo esclavizante. Cuentan los cuerpos vivos y la vida terrenal, previa a la muerte¹².

3. Qohelet, cuerpo y cotidianidad

En nuestras prácticas de Lectura Popular de la Biblia con mujeres en Argentina hemos recuperado Qohelet como un anuncio liberador, lo hemos incorporado a nuestros rituales más festivos, hemos creado melodías para hacerlos canción, hemos pintado, hemos bailado y hemos reescrito algunos de sus versículos.

Para muchas ha significado la posibilidad de romper ataduras ligadas a la desidia, al tedio, a la rutina, a la pasividad y represión en que nos había situado la educación sexista recibida cuando niñas.

Cuando se trata de cuerpos castigados por la pobreza, postergados, inexplorados, olvidados, escondidos, renegados, despreciados, violentados, reprimidos, la reafirmación del valor y goce de los cuerpos son experimentados como gesto y anuncio liberadores que vienen de la mano de D^s y también de la mano de aquellas que nos vamos haciendo solidarias en un Sukot sororial mientras atravesamos los desiertos cotidianos.

Sandra Nancy Mansilla
snmansilla@hotmail.com
Av. Caseros 2765
C.A.B.A. Argentina

¹² TAMEZ, E. Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas. ¿Cómo sobrevivir en tiempos de porquería? (el Eclesiastés) colección Lectura popular de la Biblia., Editorial DEI, San José Costa Rica 2004 p. 49.

El desencanto como resistencia (Eclesiastés 1,2-11)

*Não sou nada.
Nunca serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.
(Fernando Pessoa. Tabacaria)*

*Sólo es verdadero
Tu amor
(Gondwana)*

Resumen: este artículo explora la temática del desencanto como forma de resistencia. A partir de una lectura poética contemporánea de Eclesiastés / Qohelet, pone en diálogo las lecturas desencantadas que realizan los y las jóvenes de hoy con el texto bíblico.

Palabras clave: desencanto, vanidad, resistencia, cuerpo, poesía.

Abstract: this article explores the subject of disappointment as a way of resistance. Reading Ecclesiastes / Qohelet from a poetic point of view, it establishes a dialogue between the contemporary young readers and the ancient biblical text.

Keywords: disappointment, vanity, resistance, body, poetry.

Introducción

No sólo Qohelet¹ ante la asamblea, sino también el poeta del siglo XX y los músicos del XXI proponen una mirada sospechosa de la realidad que nos abarca. No se trata de la interpretación platónica en la que el mundo material es sombra del mundo espiritual, sino de la afirmación de la materialidad de todo, a la par que la duda por la manera en que se ejercen las relaciones humanas en el planeta en que vivimos.

La canción de la banda chilena Gondwana lo hace evidente: “Ciudad en que vives es cosa no viva./ Cultura que tienes es una mentira./ Moderno y plástico, moderna herida/. Jueces y políticos son mentes dormidas./ Los ídolos que tienes no aprecian la vida./ La

* Juan Esteban Londoño es filósofo de la Universidad de Antioquia y biblista de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Trabaja con la Iglesia Metodista en Colombia. Su trabajo se ha concentrado en relacionar la teología con la literatura y la música, en diversas producciones artísticas como su banda *Aggelos*, sus escritos literarios y ensayísticos. ayintayta@gmail.com

¹ Dada la amplia discusión que hay sobre la autoría de este texto, asumimos llamar a lo que la investigación llama técnicamente “autor” (autores o autoras) con el nombre de Qohelet, tal como se hace llamar en el libro. Carlos Mesters (2000, 145) señala que la palabra hebrea *Qohelet* significa “alguien que es la voz de una comunidad” o “una comunidad que habla”. Con el nombre de Qohelet estamos albergando las diversas posibilidades de autores o autoras que hacen una propuesta alternativa a las doctrinas oficiales del judaísmo de la época, y por lo tanto desafían las creencias establecidas a partir de la sospecha hermenéutica y el valor de los cuerpos en lo cotidiano.

historia que te han enseñado es una mentira". Este es el cuestionamiento que se hace desde el ámbito Rasta, y que pone en duda la manera en que la vida humana se desarrolla en las ciudades modernas. A esto se antepone, por supuesto, el amor de la divinidad, de Jah.

Es importante rescatar un elemento de resistencia muchas veces olvidado: el desencanto. Las grandes transformaciones parten del inconformismo. El libro de Qohelet (Eclesiastés) es una puerta de entrada para valorar el desencanto como la manera de descreer ante los discursos contemporáneos. Sí, la fe y la esperanza son importantes en la construcción de un mundo más justo. Pero hay que saber en cuáles discursos estamos poniendo nuestras expectativas, ya que los traficantes de fe se apoderan de los rebaños para satisfacer ambiciosos proyectos, en los cuales gran cantidad de personas funcionan como hormigas obreras y carne de cañón. Prometen utopías de dinero, poder y fama, sin saber sus seguidores que están trabajando para alimentar a la *Matrix*. Por esto el desencanto, la duda y la sospecha son elementos fundamentales para rebelarnos.

Esta lectura de Qohelet parte reflexiones de personas jóvenes en la ciudad de Medellín. Mujeres y hombres marginados de los discursos oficiales, expulsados de las iglesias por su inconformismo, que ponen un gran signo de interrogación en los anuncios de prosperidad y seguridad de los gobiernos y las multinacionales, y que descreen de las grandes promesas de los medios de comunicación. Nuevos sujetos de lectura, no necesariamente creyentes, en los que ha hecho eco este rollo de *Meguillot* precisamente por su propuesta poética de desencanto como forma de resistencia realista².

1. Anotaciones literarias

El poema que aparece en Qohelet 1,2-11 está estructurado siguiendo la matriz general del libro: En la primera parte, inicia con un refrán (1,2) y continúa con un poema (1,3-11). En la segunda parte, aparece un poema (11,7-12,7), y culmina con un refrán (12,8). El verso 1,1 no proviene de la mano del autor³. El texto comienza en 1,2 y culmina en 12,8. Los versos 1,2-11 funcionan como un himno introductorio que enmarca la inclusión con 12,8. Los versos 12,9-14 son obra de un epilogista. Este primer poema (1,3-11) habla del sinsentido del mundo de la naturaleza, a la par que va introduciendo el drama de la existencia humana en un mundo injusto.

1,2 El texto inicia con una declaración general, que se repite en paralelismo sincrónico: "¡Vanidad de vanidades! –dice Qohelet–, ¡vanidad de vanidades, todo es vanidad!" (1,2). De la misma manera que inicia la obra, así cierra en 12,8. La versión griega de los LXX traduce como "el vacío del vacío". Y, seguidamente, procede a mostrar una lista de lo que es vano en el plano cósmico. Es vana la tierra, es vano el sol, es vano el viento, son vanos los ríos y también el mar. Todas las cosas cansan. Los sentidos se cansan. Todo se repite.

² Qohelet pertenece al grupo de escritos llamado *Meguillot* (cinco rollos), que se abren en las grandes festividades de Israel, a partir de la Edad Media. La lectura de Qohelet corresponde a la fiesta de *Sukkot*, conocida como La Fiesta de los tabernáculos o las enramadas, durante el mes de *Tishri*, que corresponde al otoño (Lev 23,33-34). Los tabernáculos son chozas en las que habitaban los israelitas por siete días. Recuerdan que la vida es efímera y que se depende totalmente de la provisión de Dios. Es una reorientación económica para demostrar que no viven del salario ni del progreso económico, sino de Dios y de la tierra. Es un encuentro con la Sabiduría Divina de nuevo en el desierto, en que se recuerda también a los pobres y a los marginados. El impacto que ha de tener un texto como Qohelet en la experiencia existencial es muy fuerte: la vida es efímera; los ciclos de la tierra van y vienen, evidentes en una época como el otoño; los seres humanos hacemos parte de esta ciclicidad telúrica; al final, todos nos encontramos en la muerte, y en este sentido somos iguales –y por esto deberíamos vivir como iguales–; se valoran las pequeñas cosas del individuo y la comunidad, se invita a comer y a beber con alegría; y se recuerda que toda construcción humana es falsa, en tanto no se construya sobre un principio de justicia que recuerde el Éxodo y la Liberación.

³ CRENSHAW James L., "The Book of Ecclesiastes". En: Freedman, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1997.



“No hay nada nuevo bajo el sol” (1,9b). La memoria se esfuma de los antiguos y la huella de las generaciones venideras se esfumará. En este sentido, el verso 2 marca el tono predominante que acompaña las reflexiones de todo el libro: el desencanto. La expresión se repite dos veces en el versículo, calificando todo como un sin sentido. *Hakol* es todo, la totalidad y también cada cosa. El texto mostrará que Qohelet hace un examen de cada cosa, para concluir que todo es un sinsentido.

1,3 Después de esta declaración surge una pregunta que capta la atención del público: “¿Qué saca el hombre de toda la fatiga con que se afana bajo el sol?” (1,3). Con esta pregunta, el poeta desafía a los sabios de su época, que pensaban que en la vida se podían resolver todos los problemas mediante respuestas religiosas dogmáticas⁴. El interés está en torno al “provecho” (*yitron*), palabra que se usa en el mundo del comercio, y que se refiere al beneficio o la ganancia que adquiere un comerciante al negociar. La vida humana, que está constituida de trabajo, es calificada como “fatiga” (*amal*). Aquí el trabajo es visto de forma negativa, y se subraya la hostilidad que debe afrontar el ser humano, particularmente en una época bajo la influencia tolomea, en la que las altas exigencias de la producción agrícola se llevaban el fruto de los campesinos y no les dejaban más que dolor en el cuerpo⁵. Para la concepción hebrea, es el sol es el que marca el tiempo y ubica al ser humano sobre la tierra; por esto el trabajo se realiza “bajo el sol”, expresión característica del libro. Así como quien labora en la actualidad se siente oprimido por el lento correr del reloj. El movimiento humano es cambiante y efímero (1,4^a). Por contraste (“pero”), los fenómenos cósmicos son estáticos o cíclicos (1,4b).

1,4 Después del preámbulo de los versos 2 y 3, se inicia un poema que alude a la pequeñez del ser humano ante la inmensidad del universo (1,4-11), y que es un intento de respuesta a los versículos anteriores. Las generaciones van y vienen, usando la imagen de un camino (*halak*). Es decir, la existencia está en camino, el camino del tiempo. El ser humano es transitivo en medio de las sucesiones, entre el nacer y el morir. Y esto contrasta con la tierra que se mantiene estática por siempre. La quietud telúrica se antepone al movimiento humano. Nosotros pasamos, y ella permanece para siempre (*olam*). Aquí no hay una visión escatológica ni una esperanza en una nueva creación. Realismo que ve ese cuadro contrastante de movimiento humano frente a la firmeza de la tierra. Fiel a la cosmovisión antigua, la tierra es concebida por Qohelet como un enorme disco, sostenido por columnas, y en sus límites caóticos abismos⁶. En medio de esta quietud cíclica, el efímero ser humano se afana, nada más para concluir su existencia con la muerte.

1,5 Continuando con las imágenes cósmicas, aparece el sol, cumple su ciclo, y retorna de nuevo a hacer lo mismo, marcando rítmicamente el curso del tiempo. Como Sísifo, el sol termina su labor al anochecer, y al otro día vuelve a comenzar. También el ser humano cae extenuado, y al otro día inicia el ritmo fabril. Imagen que recuerda la ciclicidad de la vida, en la que el ser humano se levanta y vuelve al lugar de donde provino, a la muerte. Similar al pensamiento de Heráclito, quien también hablaba de la vida como vapor, para Qohelet la naturaleza está sujeta al cambio. Lo que une todas las cosas es precisamente el movimiento.

1,6 También el viento se relaciona con la imagen del movimiento y el retorno. El viento (*Ruah*) aparece desacralizado, no se trata de un espíritu sino de simple cambio, y es visto como fenómeno natural que marca el contraste entre la quietud y el movimiento. El poeta

⁴ VILCHEZ Lindez, José. *Eclesiastés o Qohelet*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994, 150.

⁵ TAMEZ, Elsa. *Cuando los horizontes se cierran*. San José. DEI: 1998, 70.

⁶ ROSE, Martin. *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohelet*. OBO 168. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 1999.



usa la palabra “camino” (*Halak*), junto a “viento” y “girar” para enfatizar que dentro del estatismo de la tierra también hay movimiento. Igual la existencia humana, que da vueltas para volver a la muerte, pero no por esto es que carezca de acción vital.

1,7 Ya se ha hablado de la tierra, el sol y el viento. Ahora se introduce el agua. Qohelet relaciona con el todo (*kol*) a los ríos y torrentes, imagen por excelencia del movimiento. Pero contrastan con la insaciabilidad del mar, pues allí retornan, sin que este se llene. De nuevo aparece el verbo “caminar” (*halak*), demostrando la importancia de una vida no estática. Al igual que el sol, al igual que el ser humano, los ríos vuelven al lugar de donde provienen, aunque deambulen por medio del universo como de otra manera lo hace el viento. En este sentido, el prólogo es una manera de introducir esa dura realidad que presentará Qohelet: el ser humano deambula y descubre, disfruta y se exagera, pero finalmente muere, y allí termina todo. La realidad de lo efímero devasta los deseos de poder y dominio que tienen los reyes y los que detentan el control del trabajo.

1,8 Este verso sirve de puente entre 4-7 y 9-11. Qohelet se cansa de ver un movimiento natural que se repite, pero que no produce cambios. E introduce su perspectiva sobre la historia, al señalar que el pasado se repite. De nuevo aparece la palabra “todo/cada” (*kol*) en relación con la fatiga y con las cosas, que también puede traducirse como “palabras” (*debarim*). La visión es negativa respecto al trabajo inútil, al servicio de los que se enriquecerán, probablemente debido a la manera en que el ser humano es sometido y deshumanizado por medio de la imposición de otros⁷. Además señala que su poética no alcanza a expresarlo. Con esto, desafía a la sabiduría tradicional israelita, la cual creía que el poder de la palabra daba control sobre las cosas, como lo hace notar Vílchez: “Si ahora leemos que nadie es capaz de expresar las cosas, esto quiere decir que el poder de la palabra ha fracasado, y con ello que el hombre carece de ese poder mágico sobre la realidad, que la realidad supera al hombre y no al revés,⁸. Aun así, frente al cansancio, la reflexión nunca se detiene. Qohelet sigue intentando reflexionar aunque duela, aunque no siempre pueda parir ideas claras, y el cuerpo sigue deseando el contacto a través de los sentidos. Tanto el pensamiento como la corporeidad son maneras de oponerse al conformismo, intento de experimentar la vida al máximo nivel, más allá de falsos discursos o de las dificultades de la existencia.

1,9 Qohelet pregunta por el pasado: ¿qué es? Y responde que es lo mismo que será. La vida es cíclica, y la preocupación por los acontecimientos que se repiten es un tema importante en la literatura sapiencial de Egipto y Mesopotamia, como también de Grecia y Roma⁹. Aquí aparece la concepción antigua del eterno retorno de todas las cosas. Los fenómenos de la naturaleza y de la historia se repiten por épocas, y esto es evidente para quienes viven de las cosechas y ven pasar las estaciones del año: los árboles nacen en primavera, viven en verano, envejecen en otoño y mueren en invierno. Pero también la realidad social y política: el nacimiento de una nación, su transformación en imperio y su caída final. Con esta visión aprendida de la naturaleza y de la historia hay una esperanza que subyace al desencanto: no se debe creer en los discursos del estatismo humano y de los controles sociales, pues éstos también verán la muerte, ya que son humo (*hébel*).

1,10 Brota una tercera pregunta, retórica por supuesto, que apela al público a que responda. Es en torno a la novedad (*hadash*). La palabra se refiere a algo que pueda cambiar las cosas: un nuevo rey, una casa o incluso un nuevo espíritu. Para Qohelet, ya esto acon-

⁷ Tamez, op. cit.

⁸ Vílchez, *ibíd.*, 165.

⁹ Vílchez, *ibíd.*, 167.

teció hace tiempos. Aquello que parece innovador, es nada más que la repetición de un discurso que ya se ha dicho. Por esto hay que dudar y sospechar, descreer de los vendedores de ideologías. La voz poética no confía en la religión tradicional ni en las promesas de una vida futura que alivien el dolor de hoy. Prefiere descreer de las palabras sagradas en pro de una fe más profunda en un Dios que lo empodera para hacer crítica frente a la sociedad de su entorno. No es una desazón paralizante sino una invitación a reflexionar. Y esta reflexión lleva de la mano una praxis de afirmación del cuerpo y de la vida.

1,11 Por esto la conclusión es la nada (*hen*). La memoria (*zikron*), el aspecto de la tradición al que habría que aferrarse, no queda siquiera. El término se refiere a los momentos más importantes de la religión hebrea, tales como los días memoriales, los objetos sagrados del tabernáculo y el templo y también los libros. Lo que precedió no quedará, ni tampoco lo que vendrá. Tal es el dolor de quien se siente aferrado a una tradición, pero está en una etapa de transición en la que las costumbres se ven amenazadas y los poderosos las usan para su demagogia. Es la herida del ser humano que lucha por dejar una huella en la historia, aun cuando nada se mencione de una vida después de la muerte. Nada puede asegurar que aquellos actos reconocidos como importantes en algún momento pasen a la historia. Hasta las tumbas de los faraones que trataron de inmortalizarse han sido sepultadas por el polvo del desierto. Por esto la preocupación no debe anclarse a trascender el tiempo.

El término traducido por “vanidad” proviene del hebreo *hébel*, y significa en primer lugar “vaho”, “vapor”. Aparece constantemente en la literatura sapiencial. Job 7,16 considera sus días como efímeros (*hébel*), y las respuestas de sus amigos son vanas, equiparadas a falacias (21,34). El Salmo 31,6 usa el término para referirse a los ídolos o falsos dioses, de los cuales nada se puede esperar. Y el Salmo 39,5-6 considera la existencia humana como un soplo frágil, una burla a la acumulación de riquezas: “mi existencia nada es para ti, sólo un soplo el hombre que se yergue, mera sombra el humano que pasa, sólo un soplo las riquezas que amontona, sin saber quién las recogerá”. También el Salmo 62,10-11 recoge el término en tres veces para señalar que los seres humanos, en especial quienes se jactan de dinero y poder, son un “soplo” y una “mentira”. En la misma línea va el libro de Proverbios, que considera a las riquezas como vanidad (13,11), y considera “fugaz” (21,6) el hecho de amontonar tesoros por medio de la mentira. En este sentido, la literatura sapiencial resalta la palabra *hébel* para oponerse a la avaricia y mostrar lo ridículo del afán por el dinero y la dominación del otro.

Es, sin embargo, en el libro de Qohelet donde el término tiene gran protagonismo. En once de sus doce capítulos aparece la palabra, 38 veces, en ocasiones mediante el uso del superlativo: “vanidad de vanidades” (*hébel habalim*). Se califica como *hébel* a “todo” (1,2): todas las cosas que se hacen bajo el sol (1,14), el placer (2,1), el trabajo (2,11.23), el esfuerzo por hacerse sabio (2,15.19.21), el recoger y amontonar riquezas (2,26; 4,8; 5,9), la existencia del ser humano y los animales (3,19), el buen trabajo que despierta la envidia del prójimo (4,4), el rey y su sucesor (4,16), los sueños y las muchas palabras (5,7), los bienes y la honra (6,2), la longevidad y fecundidad (6,4), la juventud (11,10), el vivir y la existencia (6,12; 11,8), la risa burlona del necio (7,6). Así, el texto cierra de la misma manera en que se abre, demostrando dentro de un marco inclusivo que *todo es hébel*: “¡Vanidad de vanidades! –dice Qohelet–: ¡todo vanidad!” (12,8).

El campo semántico de *hébel* permite observar que a la voz poética le parece que la

vida es efímera y vana, absurda, y en esto hay un tono desgarrador. Más que un juicio moral, se trata de una descripción realista de la condición humana. No es una invitación al conformismo, sino una forma de desnudar lo que esconden las estructuras de poder y también las intenciones acaparadoras del ser humano individualizado: "Pues bien, un absurdo se da en la tierra: Hay honrados tratados según la conducta de los malvados, y malvados tratados según la conducta de los honrados. Digo que éste es otro absurdo" (8,14). En medio de la vanidad de la existencia, se invita a mantener la dignidad y disfrutar de lo pequeño (9,9), pero no sin dejar de reconocer de manera cruda y directa la realidad injusta, especialmente si ésta es sufrida por las capas marginadas de la sociedad.

2. Ubicación socio-retórica

Según la Biblia de Jerusalén¹⁰, el libro de Qohelet emplea un hebreo tardío, lleno de arameísmos y utiliza dos palabras persas. Esto lo ubica en una fecha posterior al Destierro, pero anterior a los comienzos del siglo II *a.e.c.*, ya que Ben Sirá lo cita. La fecha más probable es el siglo III, en Palestina, bajo el dominio de los Tolomeos. La situación política refleja prosperidad económica en los archivos oficiales. Pero la realidad social de los obreros es presentada por Qohelet como "fatiga" e "injusticia". Por esto, Qohelet se caracteriza por ser una obra de transición, donde las seguridades tradicionales se debilitan y los discursos nacionales decaen, a la par que el imperio helenístico se bate en sus facciones internas por poseer las tierras palestinas. Por todo esto, esta voz de la sabiduría defiende su fe como identidad cultural ante los invasores, afirma su creencia en Dios y denuncia los males sociales, económicos y naturales que promueve el gobierno extranjero.

El desencanto que presenta Qohelet está emparentado con obras egipcias y mesopotámicas que se preguntan por el sentido de la vida y de la muerte, tales como el *Diálogo de un desesperado con su alma* y *Diálogo entre un Maestro y un esclavo*¹¹. En Qohelet, la presencia de la muerte impregna toda la obra (2,16), con un realismo que invita, por esto, a la vida. Y mediante la alusión al fin de la vida se opone a quienes ofrecen una consolación para después de la muerte. Aunque la situación social sea difícil, especialmente para los obreros que viven subyugados, la opción no es el suicidio. La muerte al fin llega, y se burla de aquellos prepotentes que creían tener poder sobre todas las cosas. A diferencia de los textos de su entorno, este poema hebreo afirma la vida como una manera de resistir ante las injusticias. Sin embargo, coincide con la literatura del entorno en la desconfianza ante las explicaciones dogmáticas frente al sufrimiento humano: "Las ideas de Qohelet sobre la lejanía de Dios y sus críticas a la teodicea apuntan a una quiebra de la fe que nuestro autor compartía sin duda con otros contemporáneos no israelitas"¹². Esta forma de cuestionar la propia cultura a partir del diálogo con otras expresiones religiosas es también una manera de inconformidad y rebelión.

El texto lucha contra una religión que ignora la realidad de la experiencia humana, presentado así una contundente crítica frente a los dogmatismos, como el de la teología de la retribución (8,12-14). Ataca a quienes ven en el imperio helenista algo "nuevo", y más bien toma la postura de que "no hay nada nuevo bajo el sol". La voz poética de Qohelet, que recoge la experiencia de hombres y mujeres subyugados por los poderosos, capta con sensibilidad los atropellos sociales (3,16; 4,1) y destaca los afanes de los pobres. Así, su

¹⁰ Biblia de Jerusalén (1998). Nueva edición revisada y aumentada. Dirección: José Ángel Ubieta López. Bilbao: Desclée de Brouwer, 956

¹¹ CRENSHAW, op. cit.

¹² MORLA Asensio, Víctor. *Libros Sapientiales y otros escritos*. Estella, Verbo Divino, 1994, 187.

desencanto es un rechazo constante a lo que otras personas pudieran llamar “novedad” en el imperio helenista.

Qohelet es una escritura de la sospecha, que propone un polo a tierra en el canon bíblico, donde no se ocultan las preocupaciones existenciales y las desazones sociales del ser humano. Pregunta por qué Dios se calla ante el mundo y la historia, y por qué hay algunos que se mueren de hambre y de cansancio, mientras otros se benefician del trabajo ajeno. En este sentido, es una predicación de la denuncia. La máscara de Salomón le sirve para burlarse de la monarquía y todos sus poderes (2,9.11), y evidencia un desencanto por la riqueza y estatus que ésta proporciona (5,9-10). Así, lejos de establecer un sistema teológico, se vale más bien de la contradicción para reflejar que la vida y la realidad no siempre están de acuerdo con las doctrinas. La cruda existencia choca con el deseo de vivir, pero prevalece la afirmación de la vida, en una reflexión sana y lúcida. En este sentido anota Vílchez¹³ que en Qohelet hay un epicureísmo positivo, que consiste en su invitación a gozar en la vida de los bienes de la creación, conseguidos de una manera justa.

Esta perspectiva de la vida no es derrotista, sino realista ante los discursos engañosos. El desencanto se presenta como una estrategia de resistencia ante las falsas promesas de los extranjeros y a causa de las utopías nacionalistas rotas. Según Vílchez¹⁴, la obra se enfoca en dos temas centrales y complementarios: (a) realismo: “Todo en la existencia es vano” (1,2; 1,14); y (b) la alegría de las pequeñas cosas: comer, beber y alegrarse, disfrutar la creación que es regalo de Dios (2,24; 3,12; 5,17; 8,15; 9,7-10). De esta manera, dignifica las experiencias que parecen insignificantes y nos ayuda a leer la cotidianidad con los ojos de la alegría, sin dejar de ver la realidad circundante de una manera crítica.

Haciendo una lectura en clave de liberadora, Elsa Tamez¹⁵ saca a la luz tres elementos fundamentales que presenta el texto para una experiencia crítica desde la fe en un contexto de frustración. Así, aunque hay desencanto por los grandes meta-relatos oficiales, esto se da en razón de anhelos de justicia más profundos:

El modelo de justicia que guía la crítica: la esperanza propuesta en una sociedad donde reinan la justicia, el derecho y la libertad (3,16, 4,1; 5,7; 8,3-4) es el modelo para romper con toda falsa imagen de bienestar que promueven los gobiernos de turno.

La afirmación de la vida material y sensual desde lo cotidiano: en medio de una lógica religiosa subyugante, Qohelet afirma al sujeto viviente y corporal en medio de tanta deshumanización. El estribillo constante en medio de las reflexiones sobre la vanidad consiste en la afirmación de la vida en el comer pan y el beber vino con alegría, junto a la persona que se ama (2,24-26; 3,12-13; 3,22; 5,17-19; 8,15; 9,7-16).

La fe-confianza en Dios: ante la impotencia humana, y las contradicciones internas, la voz poética llega a confiar en Dios y a entregarse a él en medio de la experiencia de la gracia liberadora, y esperar de él un futuro. El texto propone temer a Dios, lo cual no significa tenerle miedo por alguna crueldad, sino reconocer la distancia y la trascendencia divinas. Esto invita a confiar en él, ya que él tiene en sus manos también el futuro y la vida. Este reconocimiento de Dios da inicio a la realización humana. Precisamente se puede vivir porque Dios está allí (9,1; 9,10). Además es el Dios que ofrece futuro, el cual juzgará con justicia en su tiempo (3,17-18; 8,12-13; 12,14).

Aunque advierte que el gozo sensual también es efímero, ya que todo en la vida es

¹³ VÍLCHEZ, op. cit., 40.

¹⁴ *Ibíd.*, 14.

¹⁵ TAMEZ, op. cit.

transitivo, Qohelet invita a disfrutar del cuerpo, el sexo, la comida y el amor. Por un lado, porque estas prácticas permiten resistir desde lo cotidiano ante las imposiciones oficiales de la religión y la política. Y, por otro, porque Dios ha creado todas las cosas y aprueba el deleite y la sensualidad de la creación.

No hay un principio discernible que gobierne el universo. Ni mucho menos un principio justo que gobierne el país. La muerte afirma el absurdo de la existencia. Sin embargo, la mejor actitud para resistir es afirmar la vida, el cuerpo y la existencia mientras se tenga juventud, y celebrar en pequeñas comunidades, mientras los poderosos reparten despojos sin saber que también los espera el fin de todas las cosas.

Sin embargo, hay que reconocer que no todas las personas tienen la posibilidad de disfrutar de buena comida, ropas, perfumes y hasta de una pareja. Quien está subsumido en un trabajo esclavizante, que no tiene tiempo siquiera para pensar o para hacer el amor al caer la noche, no podrá cumplir el cometido sino que sentirá con más impotencia la ciclicidad de la vida. Por esto es que no sólo es valiosa aquella parte positiva del texto, la de disfrutar, sino también aquella negativa, la denuncia y el poner el dedo en la llaga, ya que en realidad no todas las personas pueden deleitarse hasta con lo más sencillo. Pues es la inconformidad y el enfrentamiento con la realidad descarnada los que llevan a las personas a buscar las maneras de transformar las crueles situaciones.

3. Reflexiones poético-filosóficas

Qohelet es un libro contemporáneo a toda época. Leerlo es desnudarse, encontrarse con la realidad descarnada del paso del tiempo y las preguntas por el ser. Poesía que plantea la existencia mediante las imágenes del humo y el vapor. Una reflexión sobre los sistemas de gobierno que se reducen a ceniza, sobre la gloria humana que concluye en el *Sheol*. Voz de una asamblea crítica que hace eco en lectores y lectoras desasosegados, que saben que el desencanto es una manera de enfrentarse a los engaños, a ese ser vividos y devorados por las máquinas.

En su poema *Tabacaria*, el portugués Fernando Pessoa contrasta la realidad a la que se ve subyugado el ser humano ante la cotidianidad y la monotonía con los sueños de artista: "No soy nada. / Nunca seré nada. / No puedo querer ser nada. / Esto aparte, tengo en mí todos los sueños del mundo"¹⁶. Poema que refleja al heterónimo Álvaro de Campos, máscara literaria que usa el autor, como también es máscara el "rey en Jerusalén" para quien escribe Qohelet. Pero también refleja al Fernando Pessoa que fue un desconocido hasta después de su muerte. Uno de los grandes poetas del siglo XX que vivió en el anonimato, como traductor de una empresa de correos, escritor en las noches de insomnio, y que fue descubierto en pleno al encontrarse un baúl con más de treinta y cinco mil folios con sus escritos después de su muerte.

Así transcurre el poema de quien se duele de tener una existencia anónima, subyugada ante el vacío. Podríamos pensar en un obrero, aplastado bajo la máquina, el botón o el sistema entero, y que sueña con el arte, tal vez la música o la pintura: "Ventanas de mi cuarto, / del cuarto de uno de los millones del mundo que nadie sabe quién es"¹⁷. Se considera vencido, ante la realidad de un mundo tedioso y transcurso. En su búsqueda, en todo lo que ve y observa, se asegura de la única certidumbre: la nada. Se duele con ese

¹⁶ PESSOA, Fernando. *Antología de Álvaro de Campos*. Selección, traducción, introducción y notas de José Antonio Llardent. Madrid: Alianza, 2008, 168.

¹⁷ *Ibid.*, 169.

dolor realista, pues siente que son los poderosos los que generalmente triunfan, mientras él sencillamente está limitado a la buhardilla, como poeta que no tiene cabida en el mundo del comercio: “seré siempre el que no nació para eso; / seré siempre tan sólo *el que tenía cualidades*; / seré siempre el que esperó a que le abrieran la puerta junto a una pared sin puerta”¹⁸. El esclavo que sueña, pero al despertar todo lo encuentra oscuro. Y, de poeta, tan sólo quedan esos versos que se escriben insomnes en la noche, pero su propia existencia se borra. Sentimiento que revela en el *Libro del desasosiego*, al identificarse con la multitud que marcha hacia el fracaso:

Pedí tan poco a la vida y ese mismo poco la vida me lo negó... Y pienso si mi voz, aparentemente tan poca cosa, no encarna la sustancia de millares de voces, el hambre de decirse de millares de vidas, la paciencia de millones de almas sometidas como la mía al destino cotidiano, al sueño inútil, a la esperanza sin vestigios¹⁹.

Sin embargo, como Qohelet, Álvaro de Campos se detiene y afirma los pequeños sentidos como una breve forma y desesperada de arrebatarle el discurso al vacío: “¡Come chocolatinas, niña / come chocolatinas! Mira que en el mundo no hay más metafísica que las chocolatinas. Mira que todas las religiones no enseñan más que la confitería”²⁰. La voz poética se identifica como quien vivió, amó, y hasta creyó, pero se ha dado cuenta de la verdad: la nada. Por esto, yendo más allá de Qohelet, y reflejando la cosmovisión del siglo XX, eleva una oración a la nada. Y sin embargo, sabe que la muerte no sólo la vivirá el poeta fracasado, sino también el comerciante y dueño de la *Tabacaria*: “Él morirá y yo moriré. / Él dejará el letrero y yo dejaré versos. / Un día morirá el letrero, y los versos morirán también”²¹. Así, se iguala quien ha vencido en este mundo de competencias, y quien ha sido derrotado por ellas. Sin embargo, se detiene el poeta de nuevo en las pequeñas cosas y enciende un cigarrillo: “y en el cigarrillo saboreo la liberación de todos mis pensamientos”²². Así, se funde en lo pequeño, en el breve momento de su existencia, para contemplar el todo y observar que es una nada. Su existencia se concentra en aquel breve momento, en el instante en que escribe, y mucho más en las sensaciones de su cuerpo, como en los deleites propagados por Qohelet.

Veintidós siglos de distancia, y una similitud compleja entre poetas. El tedio por la vida. El desencanto como instrumento de contradicción ante un mundo que es hostil al arte, la poesía, el pensamiento y la justicia. Ni Qohelet ni Pessoa proponen grandes cambios estructurales, mucho más en épocas en que brota la sospecha ante los discursos nacionalistas. Pero, como dijera Theodor W. Adorno²³, es importante proponer teologías negativas, para tratar de frenar las falsas expectativas de quienes creen poseer ya la fórmula del cielo.

No es desesperanza, pero sí depuración de falsos optimismos. Se trata del desencanto como una forma de resistir ante la máquina que aplasta. Cuando ya los meta-relatos utópicos han caído y se ha llegado tarde a la reconstrucción de la nación; cuando no se ven más que las ruinas de lo que fue un pequeño reino; cuando las luchas militares han dejado sólo cadáveres; la estrategia de resistencia es el desencanto. Desencanto de la imposición de los tolomeos como la égida de la cultura. Desencanto ante los discursos oficiales

¹⁸ *Ibíd.*, 171.

¹⁹ PESSOA, Fernando. *Libro del desasosiego*. Edición de Richard Zenith. Traducción de Perfecto E. Cuadrado. Barcelona: Acantilado, 2010, 21.

²⁰ *Ibíd.*, 172.

²¹ *Ibíd.*, 175.

²² *Ibíd.*, 176.

²³ ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

que pretenden instalarse como forma de dominación ante las culturas más pequeñas. Por lo tanto, descreencia. No cinismo indoloro, ni falta de fe, pero sí sospecha. Lo que se dice en las calles y en los voceros oficiales (medios de comunicación de la época) merece un gran signo de interrogación. Los grandes predicadores, que proclaman una acomodación al sistema, son mirados de soslayo y con un dejo de ironía. Una mentira, una mentira la predicación oficial. Entonces surgen la poesía y la praxis de lo pequeño para sospechar de todo. Ya que el universo es cíclico, también la historia puede cambiar, y los que se proclaman indestructibles son ceniza. El percibirnos a partir del vacío es una forma de desmitificar los falsos dioses y permitirnos empezar a derrocarlos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1975
- Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada. Dirección: José Ángel Ubieta López. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998
- Crenshaw, James L. *The Book of Ecclesiastes*. In: Freedman, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1997
- Mesters, Carlos y Equipo Bíblico CRB. *Sabiduría y poesía del pueblo de Dios*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000
- Morla Asensio, Víctor. *Libros Sapienciales y otros escritos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994
- Pessoa, Fernando. *Antología de Álvaro de Campos*. Selección, traducción, introducción y notas de José Antonio Llardent. Madrid: Alianza, 2008
- Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego*. Edición de Richard Zenith. Traducción de Perfecto E. Cuadrado. Barcelona: Acantilado, 2010
- Rose, Martin. *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohelet*. OBO 168. Vandenhoeck & Ruprecht. Gottingen, 1999
- Tamez, Elsa. *Cuando los horizontes se cierran*. San José: DEI, 1998
- Vílchez Lindez, José. *Eclesiastés o Qohelet*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994

Juan Esteban Londoño
 ayintayta@gmail.com
 Colombia

C.A.B.A. Argentina

Ester: la mujer que enfrentó al palacio¹

Del libro de Ester tenemos dos textos: uno, más antiguo y más breve, redactado en hebreo; otro, posterior, escrito en griego.

Es importante resaltar que el texto griego no es sólo una simple traducción del texto hebreo. Entre ambos textos no sólo existen pequeñas diferencias literarias insignificantes o sólo una diferencia de tamaño por causa de las añadiduras griegas.

El texto griego busca, aunque trabaja sobre el tema propuesto por la versión hebrea, opera, a partir de otro contexto socio-político, una completa transformación de perspectiva teológica.

Los dos textos buscan, así, responder teológicamente a las diversas realidades de los grupos que los producen. Por ello, se vuelve necesario, si queremos ser fieles al mensaje teológico, trabajar ambos textos por separados, aunque el texto griego sea deuterocanónico. Es por ello que primero comentaremos el texto hebreo y después lo haremos con la "traducción" griega.

Tenemos, sin embargo, en primer lugar que tratar un punto importante respecto al género literario de ambos textos, sobre el cual es necesario reflexionar.

¿Por qué una novela?

La historia contada en los libros de Esther se desarrolla en Susa, una de las capitales del imperio persa, en la época del rey Jerjes (aquí llamado Asuero). El texto griego habla ya habla del rey Artajerjes, más cercano en el tiempo. Por una desobediencia, él rechaza a su esposa Vasti (Astin en griego), abriendo así el camino para la elección de Ester, una huérfana hebrea que se convertirá en reina en lugar de Vasti.

Mientras tanto, estalla un conflicto entre el primer ministro Ammán y el judío Mardoqueo, que no quería arrodillarse ante él.

Ammán decide castigar a Mardoqueo, y con él, destruir a todos los judíos del reino.

La intervención de Ester ante el rey, desenmascara el plan malvado de Ammán que ha planificado. Mardoqueo, cuya fidelidad es, finalmente, reconocido, queda en el lugar de él.

Los judíos, autorizados a defenderse, derrotan a sus enemigos, matando a 75000 personas.

La victoria de los judíos se celebra con una gran fiesta que es llamada "la fiesta de los Purim", y que deberá ser celebrada siempre.

Por la información que tenemos, podemos decir que el libro de Ester no relata un hecho que realmente ocurrió, al menos no de la forma como el libro lo cuenta.

Incluso si el autor conoce muy bien la geografía de Susa y la maquinaria administrativa del imperio, algunas afirmaciones están totalmente fuera de la realidad. Si Mardoqueo era uno de los exiliados de Babilonia (2,6), él tendría, a la época de Artajerjes, más de cien años, y Ester por lo menos setenta años, lejos de ser la bella mujer que cautiva al rey.

¹ Este texto es inédito. Fue escrito por Sandro para el proyecto *Introdução ao Antigo Testamento*.

Por otra parte, en la historia de los persas, nunca se habla de reinas con los nombres de Vasti o de Ester.

Además, es muy poco probable que los judíos hayan exterminado 75000 persas (9,16) –en griego 15000– sin que nada hubiese sucedido; como también es poco probable que un rey persa haya autorizado la masacre de los judíos, cuando la política de esos emperadores siempre fue favorable a este pueblo.

Llegamos a la conclusión de que el hecho aquí narrado, tal como es relatado, no sucedió. El estilo dramático de la narración, hecho de contrastes y *suspense*, es mucho más propio de un romance que de una historia verdadera.

Esto no quiere decir que estamos frente a una mentira o una novela de ficción. Los escritores sagrados no son periodistas ni historiadores interesados a informar, con objetividad, los hechos ocurridos.

Ellos tienen otra preocupación: animar la caminata y la fe de los pueblos. Ellos quieren ayudar al pueblo a posesionarse en el lugar verdadero, a tomar decisiones verdaderas, a encontrar el verdadero rumbo de la historia, alimentando, así, la verdadera esperanza, sin caer en falsas ilusiones.

Ellos quieren dar respuestas concretas a las preguntas reales del pueblo: la verdad no es tanto un hecho que pasó, sino una respuesta que muestra al pueblo el camino correcto.

La preocupación del autor de Ester no es contar una historia verdadera, sino escoger el género de la novela, de la parábola, para ayudar a encontrar la verdad de la historia; una verdad que puede ser vivida y experimentada por todos los creyentes, de todas las épocas y lugares. También por nosotros hoy.

Los lectores de Ester encontraron una respuesta adecuada a las preguntas que ellos tenían en el corazón, animaron su fe y acertaron en el camino. Nosotros vamos a hacer lo mismo.

Esta y sólo esta es la verdad real, en la cual vale la pena creer.

1. El conflicto que produjo el texto hebreo

La datación del texto hebreo es compleja, y los estudiosos expresan las opiniones más variadas: sitúan el texto desde la época de Artajerjes (450 a.C.), hasta después de Jesucristo. Con la mayoría de ellos, nos orientamos a una datación a finales del período persa, a mediados del siglo IV a.C. (350 a.C. aproximadamente). Los conocimientos exactos de la estructura administrativa del reino persa, la total ausencia de referencias al mundo griego y a su cultura, justifican nuestra elección.

Vamos a conocer más sobre el grupo que elaboró el texto hebreo: estamos en la diáspora de Babilonia, alrededor del año 350 a.C. El imperio de los persas está llegando a su fin. Veinte años después, los griegos acabarán con ese inmenso imperio.

El libro de Ester nos da una rápida visión de la grandeza y la fuerza de la dominación persa: 127 provincias, varias capitales, un lujo desmedido, una abundancia excepcional.

La estructura imperial está muy bien organizada: ministros, cortesanos, generales, hombres de la ley, astrólogos, consejo de señores, vice rey, gobernadores de provincias, sátrapas, escribas... todos ellos articulan la maquinaria administrativa y política del imperio.

La riqueza del palacio es impresionante: fiestas, banquetes, oro, marfil, tejidos finísimos, comida y bebida en abundancia.

Debajo de todo este esplendor, sin embargo, están presentes abusos, autoritarismo, codicia, descontento, disturbios, amenazas de atentados contra la vida del rey.

Dentro de este majestuoso imperio, que cubre casi todo el mundo entonces conocido, desde la India hasta Etiopía, viven dispersas pequeñas comunidades de judíos.

El libro de Esther se dirige a ellos; es interesante, por lo tanto, conocer un poco cómo vivían ellos, dispersos en todo este mundo.

a. La deportación

Est 2,6 usa cuatro veces la palabra “deportado” cuando nos presenta a Mardoqueo, que es, en cierto sentido, el modelo de los judíos.

Tenemos que regresar, entonces, al año 597 a.C. Fue el momento de la derrota, del fin del reino de Judá, Nabucodonosor deportó a Babilonia al rey Joaquín (2Re 24,10-17). Diez años más tarde, el ejército de Nabucodonosor destruyó los muros de Jerusalén, arrasó con el templo y deportó a mucha gente, dispersando al pueblo judío en ese inmenso imperio (2Re 25,8-21).

La experiencia de la derrota hirió demasiado, se volvió queja, añoranza, rabia, deseo de venganza (Sal 137). Esta venganza deseada ayudará a entender algunas páginas del libro de Ester.

El cautiverio termina. En el año 538 a.C., Ciro, rey de los persas y de los medos, derrota a Babilonia. Él sigue una política muy liberal, prefiriendo tener aliados leales, por lo que permite que los exiliados regresen a sus tierras.

También los israelitas tienen esa autorización: quién desee puede volver. El templo será reconstruido, y el rey mismo dará su parte de colaboración (Esd 1,1-11). No todos volvieron, sólo una minoría.

Muchos judíos se quedaron en Babilonia, iniciando así un fenómeno que será llamado de “diáspora”, es decir de dispersión.

A ese grupo que se quedó es al que se dirige, en primer lugar, el libro de Ester.

¿Qué sabemos de la vida de este grupo? No es mucho, pero es necesario profundizarlo para entender el mensaje de nuestro libro.

b. La situación económica

Muchos judíos siguieron el consejo de Jeremías (Jer 29,5s) y en Babilonia formaron su familia, compraron su terreno, en una tierra que era más fértil que la de Judea. Muchos buscaron empleo en las ciudades, especialmente en el comercio e incluso en la carrera administrativa. Algunos judíos llegaron a ser funcionarios bien situados dentro de la administración imperial (Est 2,21; Dn 2,48; 6,3; Ne 1,11b; Esd 7,14).

Muchos israelitas habían logrado hacerse rico. Esd 2,69 y Neh 7,71 nos dan el monto de ofrendas que dieron los judíos, cuando un grupo de ellos volvió a Jerusalén. Incluso usando diferentes números, hablan de cuantiosas cantidades (61000 dracmas de oro: ¡alrededor de 250 kilos!).

La situación mejoró aún más, pues más tarde, un siglo después, cuando Esdras fue a Jerusalén con otro grupo, él llevó las ofrendas de los judíos de Babilonia: 100 talentos de oro (¡3420 kilos!) y 650 talentos de plata (Esd 8,26).

No es de extrañar que Ammán, para obtener el permiso para exterminar a los judíos haya querido pagar de las arcas del imperio la suma de 10000 talentos de plata, para compensar los prejuicios que el imperio tendría con la desaparición de tantos contribuyentes (Est 3,9).

c. La situación política

Dispersos en este vasto imperio persa, los judíos eran apenas pequeños grupos sin mayor importancia política. Ellos son una minoría insignificante que vive, lado a lado, de la maquinaria burocrática, poderosa e intocable, de los persas.

No hay ninguna posibilidad política de cambiar esta situación o de poner fin a esta dominación. El consejo de Jeremías: “Buscad la paz de la ciudad donde han sido deportados” (Jer 29,7), parece más razonable.

El judío se preocupa, entonces, de establecer una relación pacífica de “convivencia” con la sociedad que lo rodea. Ellos aceptan sumisamente la situación de esclavitud (Est 7,4) y tratan de vivir de la mejor manera posible, amparados por una política persa que siempre les fue favorable.

Esta actitud política brilla en las páginas de Ester:

- Los judíos no tienen nada contra el emperador que, más allá de ser aceptado, es defendido lealmente. Mardoqueo llega a denunciar un complot contra el rey (Est 2,22).
- La transformación de esta sociedad, claramente injusta y opresora es políticamente imposible. En lugar de luchar, se prefiere el camino de la súplica y de la petición, para poder sobrevivir.
- El deseo no es derrocar el sistema opresivo. La bendición de Dios es llegar a la cima, al lugar de poder (Est 8,1s; 10,1-3).

Los judíos de la diáspora son un grupo políticamente fiable y colaborador, que trata de integrarse, de la mejor manera, a la estructura existente, sin perder, sin embargo, su identidad cultural y religiosa.

d. La situación cultural-religiosa

La situación política, enfrentada con realismo, lleva a un cambio sustancial en la perspectiva ideológica y religiosa del grupo.

La mayoría de los judíos de la diáspora persa no vuelve a hacer ninguna mención a la tema de regresar a la tierra de Israel. La promesa de poseer la tierra –que era un aspecto esencial de la bendición de Yahvé a su pueblo– deja de ser importante para estos judíos.

La bendición de Dios se desliga de la tenencia de la tierra. Esto cambia, poco a poco, el rostro de Yahvé, y las características de su proyecto.

El mensaje de los antiguos profetas se basaba en una palabra clave: *hacer justicia*. Era la denuncia a un sistema opresor injusto, el deseo de restablecer un orden político y económico sobre los pilares de la justicia, el compartir, que no haya oprimidos en medio del pueblo. Para que eso suceda, era necesario enfrentar la cuestión de la posesión de la tierra, que debía ser garantizada para todos, sin ninguna explotación.

Hacer justicia, en este sentido, era sociológicamente inviable dentro del imperio persa.

El cambio que se produce es muy significativo: la preocupación que surge no es tanto la de hacer justicia, sino la de *ser justos*.

Es necesario observar estrictamente la “ley” de Dios, respetando sus mandamientos. Se destacan la práctica del sábado, la circuncisión, las obras de piedad (oración, ayuno, limosna: Est 4,16, 9,22b). Son tomadas serias providencias para proteger al grupo de cual-



quier influjo que pueda corromper lo judío; están estrictamente prohibidos los matrimonios con extranjeros y se establecen normas de pureza legal.

Por la práctica de esta "ley", el judío se vuelve justo y puede esperar con confianza el día que el Señor haga la liberación del pueblo.

Toma fuerza mayor *la teología de la retribución*, por el cual el justo siempre será recompensado con el bien, y el malo (que no observa la ley) verá caer por tierra todos sus planes y encontrará la ruina.

Esta teología encontrará resistencias: los libros de Rut, Job, Jonás, a partir de diferentes preocupaciones, cuestionan esta forma de pensar. Pero esto sólo ocurre en el grupo de Jerusalén. En la diáspora será aceptada con mayor facilidad. Así, el judío tendrá condiciones de mantener su identidad judía, sin mezclarse con las estructuras socio-políticas.

Otro hecho que influye en la visión religiosa del judío en tierra extraña: no hay templo. El judío se ve obligado a "inventar" otra manera de expresar su religiosidad, a partir de aquello que sobró después de la destrucción de Jerusalén: *la palabra*.

Alrededor de la palabra nace la Sinagoga: la reunión de culto y de celebración de la palabra. Esta palabra necesita ser "escrita" para que no malinterprete frente a la presión cultural de los persas.

En tierra extranjera, el esfuerzo por recolectar, reunir, armonizar las antiguas "memorias" del pueblo, se transforma, poco a poco, en una gran obra de redacción que culmina, prácticamente, en buena parte del Pentateuco que tenemos hoy.

Es interesante ver la importancia que el libro de Ester da al escribir (Est 9,20.23.29.32).

La palabra "escritura" se convertirá en el pilar de sustento de los judíos de la diáspora. El capítulo 8 de Nehemías pone de relieve la importancia dada al "libro", cuya lectura se hace con una solemnidad igual, si no mayor, a los sacrificios.

La palabra escrita debe ser "traducida e interpretada para que la lectura se vuelva comprensible" (Neh 8,8). La función del profeta, que era de transformar en palabra de Dios los acontecimientos de la vida, poco a poco se van desvaneciendo.

Aparece con mucha más fuerza la función del escriba, del rabino, cuya función era explicar una palabra que ya estaba escrita en el libro. La palabra queda "atrapada" en el libro, y el teólogo pasa a tener más autoridad que el profeta.

La fidelidad al libro se convierte en norma operativa para el judío. El libro se convierte en "ley" y en él se consignan todas las normas, inclusive las más minuciosas, que deben regir la vida del judío.

e. La situación social

Debido a esto, los hebreos se convirtieron en un grupo bien definido. El libro de Ester habla de "un pueblo aparte" (Est 3,8). Se trata de un grupo cerrado, que cultiva fuertes vínculos de solidaridad interna, que le da mucha importancia a la pureza racial, probada por la genealogía.

Se crea una situación aparentemente contradictoria. El grupo es cerrado y, al mismo tiempo, "disperso"; demanda una convivencia con el sistema, pero sigue sus propias leyes que "no se parecen a las de cualquier otro pueblo" (Est 3,8); se relacionan con todos, pero se casan sólo entre ellos, entran hasta en el palacio, pero ocultan a su pueblo (Est 2,10.20), no poseen un territorio propio, pero cultivan un fuerte nacionalismo racial.

Los no-judíos son considerados "no próximos", son impuros. El libro de Tobías también relata muy bien estas actitudes del hebreo de la diáspora.



Es claro que este nacionalismo cerrado no dejó de provocar reacciones contra ellos, que se sentían un pueblo distinto, que se consideraban mejores.

A pesar de que la política de los reyes persas había sido favorable y benigna con los judíos, no podemos excluir la posibilidad de alguna reacción popular, aunque sea en pequeñas dimensiones.

f. Las dudas del pueblo

Después de analizar la situación de los judíos en la diáspora persa, no es difícil imaginar cuáles eran las dudas que, poco a poco, se fueron acumulando, en la cabeza de los judíos.

Ellos estaban viviendo de acuerdo con la Ley, tratando de ser justos y fieles, pero nada nuevo sucede. Los siglos pasan y no ven ninguna señal de liberación, nada que indica que Israel pueda llegar a ser la luz para las naciones (Is 62,1s; 66,18-24). Por el contrario, los judíos siguen siendo una pequeña minoría dentro de la pesada estructura imperial.

Si algunos de ellos consiguen subir los grados de la pirámide administrativa, la mayor parte vive pagando fuertes impuestos. A veces, no son bien aceptados por las poblaciones circundantes, justamente por obedecer a una ley diferente y, raras veces son incluso hasta perseguidos.

Entonces, ¿de qué vale ser fieles a esta ley? ¿No es mejor doblar la rodilla delante de la fuerza de los otros, escapando, por lo menos, a la humillación y a la persecución? ¿Yahvé tiene poder de cambiar el curso de la historia? ¿Nuestra *suerte* está a la mano de Yahvé o los reyes de este mundo son los más fuertes?

Es posible que haya surjido también un sentimiento de venganza contra aquellos que no los aceptan completamente, y que son más fuertes.

Nadie nos asegura que estas hayan sido las preguntas que flotaban en medio de los judíos de la diáspora, pues eso es muy probable (encontramos muchas de estas preguntas también en el libro de Eclesiastés, que es prácticamente contemporáneo al Ester hebreo).

El libro de Ester acepta el desafío de dar una respuesta, para fortalecer la esperanza de los judíos de la diáspora y darles una razón para continuar viviendo en fidelidad, a pesar de todas las dificultades y humillaciones.

2. La manera de responder

El método seguido por el autor del libro de Ester es aquel que narra una historia para legitimar y fomentar la celebración de una fiesta popular: la fiesta de Purim. A esta celebración, él le proporciona un contenido teológico que trata de responder a las dudas del pueblo.

El origen de esta fiesta nos es históricamente desconocida, pero es cierto que viene del ambiente de la dispersión persa.

El nombre Purim es el plural hebreo del nombre persa Pur, que significa 'suerte'; la manera de celebrarla era común a algunas fiestas populares persas, la misma fecha de celebración coincide con una gran fiesta del pueblo persa.

Por tanto, es necesario mirar el ambiente cultural de las fiestas persas y fechar en cuál de las fiestas hebrea echó sus raíces.

a. Las fiestas de los persas

Como en muchos países orientales, también en Persia, el fin del invierno y el inicio de la primavera (meses de Adar y Nisán) eran festejados solemnemente. Esos meses eran meses de celebración y de alegría.

Las mayores fiestas de estos meses eran:

1. **La victoria de la primavera sobre el invierno.** Esta fiesta era de origen muy antiguo. La primitiva fiesta naturista de la primavera evolucionó, junto con los persas, hasta simbolizar la victoria de los dioses de la luz, el calor y la abundancia, sobre los dioses de la oscuridad, el frío, de la carestía. Son Marduk e Ish-tar, los dioses de la vida, que derrotan a Ouma y Masthi los dioses de la muerte.
La similitud de estos nombres con los personajes de nuestra historia es muy grande, para no encontrar, en este relato, una pequeña raíz de nuestra fiesta.
2. **El día de las suertes.** En el primer día del año (1º de Nisán), el dios Marduk, victorioso, lanzaba las suertes, por medio de las manos de los sacerdotes, para conocer los tiempos favorables y desfavorables cuando todo debía ser hecho. La palabra 'suerte', el lanzar las suertes, tiene una importancia central en el libro de Ester que, como hemos visto, fue escrito para justificar la fiesta de los Purim, de las suertes. En este relato se adentra una raíz
3. **El farvadigán.** Era la gran fiesta persa para los muertos. Era celebrada entre los días 11 y 15 de Adar. La coincidencia de fechas entre esta fiesta y la nuestra es significativa. ¿Es una raíz tomada del suelo de la cultura persa?
4. **La masacre de los Reyes Magos.** Era el carnaval de los persas y recordaba la victoria de Darío sobre el pueblo de los magos. En el estilo de la fiesta y el contenido, hay también similitudes, incluso en el número de los enemigos masacrados: 75000. ¿Es otra raíz?
5. **Las sacelias.** Era una fiesta, excepto que en julio, del verano. Fiesta celebrada con mucha alegría, hasta demasiada. Por un día eran invertidas las situaciones sociales: el esclavo se volvía dueño, el dueño, esclavo; el hombre se volvía mujer y la mujer, hombre. La gran alegría de la fiesta de los Purim y el cambio de la situación, tema central del libro, nos lleva a ver en ello otra raíz.

b. Una pared nueva con ladrillos viejos

Una posible reconstrucción de los hechos pudiera pasar por los siguientes pasos:

1. Los judíos, dispersos por todo el imperio persa, no pudieron dejar de participar a estas fiestas populares. En su necesidad de convivir con el pueblo persa, tuvieron que aceptar y asumir estas celebraciones de impronta mítica y pagana. No había como escapar de esto.
2. Los judíos, sin embargo, no perdieron su identidad de fe. Fieles a la memoria del único Dios liberador, ellos no podían aceptar la carga ideológica de la opresión que estaba incrustada en estas fiestas. El israelita no aceptaba el naturalismo, ni la idolatría o las prácticas mágicas. Ellos tenían como su fiesta básica la Pascua que, a partir del Éxodo, estaba cargada de significado histórico-salvífico, memoria de un Dios que defiende su suerte.
3. Del encuentro entre las fiestas paganas y la memoria de la Pascua, nació una reflexión que generará el libro de Ester y la fiesta de los Purim. Ellos celebra-

ban las fiestas paganas, manteniéndose fieles al contenido de la Pascua y al Dios liberador del pueblo.

Ellos tienen suficiente sabiduría para tomar el mito pagano e insertarlo a la fiesta de la historia de los hombres que caminan a la tierra prometida.

Por lo tanto, la fiesta pagana es asumida, pero adaptada y legitimada por la leyenda judía de Ester, que desmitifica la fiesta pagana, haciendo de ella una relectura de la Pascua y de su memoria histórica. La memoria de Pascua derrumba la vieja pared de la fiesta pagana y, después, con los mismos ladrillos viejos, reconstruye una pared nueva. Esta nueva pared transmitirá, de generación en generación, la más genuina fe del pueblo: la fe en un Dios único, que gobierna la historia, siendo fiel a los oprimidos, y que salva.

3. Dos claves de lectura

Todo comenzó en el tercer año del reinado de Asuero. Todo comenzó con un banquete (1,3). Con estos dos detalles, el autor nos da las dos claves de lectura que nos ayudarán a organizar y entender su mensaje.

a. La clave de las fechas

A pesar de utilizar el género literario de la novela, el texto muestra un cuidado especial en relatarnos las fechas de los acontecimientos, marcando los días, meses y años. Y todas las fechas tendrán una profunda resonancia a los oídos de los israelitas. tercer año, séptimo año, el año doce, el mes de Tebet, el mes de Nisán, el día trece, día catorce, tres días después, 23 de Siván, 13 de Adar...

Todos los números están cargados de simbolismo y de significado. Detrás de todas estas fechas está presente la memoria de la historia del pueblo, aparece la mano salvadora de Dios que conduce la historia.

Un Dios que, en el libro, nunca es nombrado, no una vez siquiera, pero que se manifiesta en una historia que es de salvación.

No sabemos por qué Dios nunca es nombrado por el autor. No sabemos si fue un descuido o una censura posterior, que cortó el nombre sagrado, para que no fuese profanado cuando el libro era leído en una fiesta popular que era bastante "relajada". Lo que nos interesa es que Dios, mucho más que mil palabras, se revela en una historia cuando, contra toda esperanza, se convierte en historia de la salvación y de la liberación para el pueblo. Dios no aparece, pero es el único y verdadero "soberano" de esta historia, no Asuero, ni cualquier imperialismo opresor.

b. La clave del banquete

Banquete es otra palabra-clave, incluso para ayudarnos a identificar la estructura del texto.

En Is 25,6, el banquete es símbolo del reino de Dios realizado en la historia: la paz, la libertad, la fraternidad son simbolizadas en el banquete que preside Dios; lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento (Mt 22,1-14 y Lc 14,15-24).

Comida en abundancia, ausencia de la lucha por el pan de cada día, una mesa de hermanos, son los grandes dones de Dios, la imagen más linda del "paraíso" para los israelitas.

Y el libro de Ester nos habla de 10 banquetes, todos muy significativos. Nuestra historia comienza con los banquetes organizados por los opresores poderosos y, a través de la mediación del banquete de Ester, la reina del servicio al pueblo, llegaremos a los banquetes ofrecidos por el propio pueblo, símbolo de liberación.

Detrás está la memoria de otro gran banquete, memoria de la liberación alcanzada: la Pascua (Cf. Ex 12,1-14) y, en frente, el banquete de los hermanos que comparten (Mc 6,34-44) y el nuevo memorial de los que creen en Jesús (Lc 22,19s): la Eucaristía.

Nuestra propuesta consiste en utilizar las referencias a los banquetes como criterio para la división del texto. Nos gustaría, entonces, hacer la siguiente distribución que constituye una estructura literaria concéntrica:

- **A 1ª parte (1,1-2,18): la dominación de Asuero.** Inicia con 3 banquetes (1,3.5.9) y termina con 1 banquete (2,18). Son los banquetes de los poderosos y simbolizan el sistema dominador.
- **B 2ª parte (2,19-4,17): el conflicto entre Ammán y Mardoqueo.** Es el intervalo entre los banquetes: aparece el conflicto entre Ammán y Mardoqueo, y la decisión de exterminar a los judíos.
- **C 3ª parte (5,1-7,6): LA SEMANA DE LOS AZIMOS.** Se abre con un banquete (5,1-5) y termina con otro banquete (7,1-6). Son los banquetes de Ester. Esta semana marca un cambio de la historia. Ester salva al pueblo.
- **B' 4ª parte (7,7-8,14): Las suertes de Mardoqueo y de Ammán.** Más que un intervalo entre los banquetes, aquí se resuelve el conflicto entre Ammán y Mardoqueo; las suertes se invierten. El pueblo judío se salva.
- **A' 5ª parte (8,15-9,19): la fiesta de la liberación.** Se inicia con un banquete (8,15-17) y termina con 3 banquetes (9,17.18.19). Son los banquetes del pueblo, señal de la liberación alcanzada.

El libro termina con un apéndice sobre la fiesta de los Purim (9,20-32) y una conclusión (10,1-3).

4. La "respuesta" del libro de Ester: La teología de la historia

Estas dos claves de lectura nos ayudan a conocer la teología de este libro.

Entre el 13 de Nisán –el primer mes del año, cuando Amman toma la decisión de exterminar este pueblo (3,12-14)–, y el 13 de Adar –el último mes del año, cuando el pueblo derrota a sus enemigos y celebra festivamente su victoria–, sigue un año entero. Este año será símbolo de toda la historia. Nisán y Adar son la A y la Z, el inicio y el fin de la historia.

El libro de Ester no es una simple novela edificante, sino una parábola sobre la historia y su significado.

Esta historia, como todas las historias, será iluminada a partir de la memoria de la Pascua: 14 de Nisán. El libro de Ester es una relectura del Éxodo, el gran criterio histórico del israelita.

El 14 de Nisán será el día del clamor del pueblo (4.1-9), y, al mismo tiempo, el día en que Ester se convierte en el nuevo cordero inmolado, dispuesta a dar su vida por su pueblo (4,10-17).

Del clamor del pueblo y de la disponibilidad de morir por el mismo, va a nacer la liberación. Pues eso mueve el corazón de Dios.

Por eso, el conflicto entre Amman y Mardoqueo es un conflicto paradigmático.

Mardoqueo, vigilante sobre Ester y sobre el rey (2,19-23), es un judío ejemplar: él sólo se arrodilla ante Dios, no se arrodilla frente a Amman que se había convertido en grande dentro del palacio.

Este conflicto, lejos de ser un simple caso de orgullo personal, debe leerse dentro del contexto simbólico de la lucha entre Yahvé y sus enemigos. Por eso, Amman es descendiente de Agag y de los amalecitas, que desde los días del desierto (Ex 17,14-16) son los enemigos permanentes e irreconciliables de Yahvé, que deben ser exterminados (Deut 25,17-19), igual como fue Agag, el antepasado de Amman (1 Sam 15,23).

Es el tema central de la fe del primer testamento. Israel es la semilla sembrada en la roca de Yahvé. Yahvé no puede perder su semilla. Israel es la herencia, la posesión, la propiedad de Dios. Por eso, el enemigo sufre de una impotencia histórica: a pesar de su poder y de sus planes, él nunca podrá derrotar a Yahvé.

La afirmación de las mujeres y de los sabios de Ammán: "Tú no prevalecerás contra Él" (6,13), es precisamente lo opuesto a 3,11, cuando el poderoso Asuero declaró: "Yo te entrego al pueblo para que hagas con él lo que creas bueno".

La historia comenzó con una Amman todopoderoso decidido a eliminar la semilla judía de la tierra, y termina con una mirada inteligente sobre la impotencia de Amman, reducido a la incapacidad de acción, sorprendido y derrotado por una suerte que él pensaba controlar (3.7) pero que ahora lo vence.

Es en este contexto que necesitamos leer y comprender una de las páginas más intrigantes de este libro, cuando se narra que después que ya ha derrotado a sus enemigos, Ester pide licencia al rey para seguir matando, por un día más (9,13). Una lectura superficial nos puede dejar la impresión de una crueldad increíble, incluso más increíble por salir de la boca de una mujer que, hasta ahora, luchó por la vida. El pedido de ella sólo busca la muerte. No es más que legítima defensa de un pueblo, que mata para no ser asesinado; parece ser una venganza cruel e inútil sobre un enemigo ya derrotado.

Muchos han tratado de dar una explicación lógica a esta actitud de Ester. Hay quien, hablando desde un punto de vista militar, dice que la represión a medias es extremadamente peligrosa, tiene que ser completa. Otros, analizando el texto, dicen que el primer día de la masacre ocurrió en la "ciudadela" de Susa (9,11.12) y no en la ciudad entera y que por ello se necesitaba de otro día para completar el trabajo en el resto de la ciudad (9,13.14.15, sin embargo se habla de "Susa"). Otros, incluso dicen que este pasaje es un injerto posterior, agregado cuando la fiesta de los Purim comenzó a celebrarse en dos días y no en uno solo, como parece haber sido al principio (2Mac 15,36). Y otros dicen que, después de todo, ¡este es el Antiguo Testamento, que carece de la visión de amor y perdón y que, aun así, no es un caso para asustarte, porque antiguamente eso era costumbre e incluso hasta nuestros días se dan muchas muertes y asesinatos!

Todas estas explicaciones tienen un punto en común: Ester pidió algo erróneo y debe ser justificada. ¿Será que es eso?

Tenemos que leer esta página a la luz de la teología de la historia que el autor nos propone en todo el libro. Nos frente a la realización escatológica del reino de Dios, al final de los tiempos, cuando la destrucción de todos los enemigos será total e irreversible.

La cuestión no es ética. No es una cuestión jurídica sobre la violencia o la no-violencia. Se trata de una afirmación indiscutible de la fe: el futuro pertenece, definitivamente, a los pequeños que hoy son oprimidos, que luchan por la liberación, con la certeza de lograrla, porque Dios la ofreció y la dará, incluso contra toda esperanza humana.

Ester se convierte así, en intermediaria de esta certeza, de este “amanecer definitivo”. Ester está en perfecta armonía con la historia y con la justicia de Dios que vence. Este Dios que, no dejamos de repetir, en una historia de conflictos y opresión, está de un lado y, necesariamente, contra el otro. ¡Quien está en contra de Dios perecerá!

Es la misma visión de la historia que permitirá a María celebrar la misericordia del Señor. La misma misericordia que eleva a los humildes y derriba a los poderosos (Lc 1,52-53). Y no habrá descanso, fiesta, alegría y celebración.

Estamos en el corazón del libro de Ester y de su teología, donde se mezclan tres fuerzas del pensamiento que son el resultado de la memoria histórica del Éxodo, a saber.

1. La teología de la **elección** divina, que en su misericordia escogió este pueblo como su propiedad particular (el hebreo *goral* significa, al mismo tiempo, propiedad y suerte).
2. La teología de la **historia**, por la cual Amalec y todo lo él simbólicamente representa, nunca conseguirá derrotar a Yahvé, que es el único vencedor desde siempre y para siempre.
3. La teología de la **retribución**, por la cual, a quien teme a Yahvé sólo puede ocurrirle cosas buenas, mientras que al impío caerá en la fosa que él mismo ha cavado.

De la mezcla homogénea de estas tres fuerzas nace la historia de la salvación. Y las tres deben ir de la mano, pues de forma separada pueden ser muy peligrosas.

La teología de la elección sola podría conducir a un fanatismo de raza muy grande, como de hecho llevó y está llevando hasta día, reduciendo la acción de Dios a una elección racial.

La teología de la historia, sola, podría conducir a una violencia descontrolada sobre el adversario, en la búsqueda de una sociedad donde los dominados se vuelvan dominantes, pero que dejaría en pie la opresión.

Y, sola, la teología de la retribución podría dar lugar a un conformismo histórico, por el cual los pobres soportarían la inevitable opresión, esperando que, milagrosamente, Dios “rompa el poder”.

Juntas, tienen el poder de llegar a ser resorte de la resistencia y de la lucha, para que los oprimidos asuman con valentía la construcción del proyecto de Dios, sabiendo que Dios tiene en su mano la suerte, y que la construcción del reino de Dios les es entregada a ellos.

a. La respuesta de Ester: la teología de la casa de la mujer

Esta perspectiva teológica con dimensión universal, se concretiza en la cotidiano de la presencia de la mujer, a través de la presencia de Ester.

Es importante recordar que, en el libro de Ester, el conflicto no surge sólo del poder imperial de Asuero o del pretencioso orgullo en Amman. Todo el relato se abre con la “desobediencia” de la reina Vasti que, despreciando la orden del rey, se negó a comparecer al banquete organizado por Asuero.

El rey y sus poderosos y sabios consejeros reaccionan con furia: la actitud de Vasti se convierte en el problema central del imperio. La conducta de Vasti llegará a oídos de todas las mujeres que miran a sus maridos con desprecio (1,17).

La pirámide social debía ser salvada a partir de la familia. Los maridos debían ser respetados por todas las mujeres, sean ellas de clase alta o baja, eso no importaba (1,20).

Es el primero de muchos e inútiles decretos del emperador; decreto que los mensajeros llevarán hasta el último rincón del reino, en todas las 127 provincias, a todos los pueblos que formaban parte del imperio persa, en todas las formas escritas y en todos los idiomas. Decreto que ordenaba que “cada hombre sea jefe de su casa” (1,22).

La mujer debe ser sumisa, silenciosa, al servicio del rey, y cualquiera que sea el hombre era dueño de ella. ¡La seguridad y el futuro de imperio dependían de ello!

Este contexto cultural es el telón de fondo del nuestro y de otros libros de la literatura de la época del pos-exilio, en los cuales la mujer ocupa un papel central. Son memoria de resistencia de la casa de la mujer frente al poder opresor del palacio, del templo y de la casa del hombre.

Ester, huérfana y pobre (2.7), la negra Sulamita del Cántico (Cant 1,5); Rut, viuda, pobre y extranjera (Rut 1,4s); Judit, viuda y sin hijos (Jdt 8,2); Susana, mujer indefensa y difamada (Dn 13); todas ellas tienen en común el hecho de ser mujeres y de ser hermosas.

Ellas son el símbolo de un pueblo que no pierde la memoria y la certeza de que Dios está al lado de los pobres, los débiles y los humildes. Ellas saben que Dios escucha el clamor del oprimido y estrecha con él una alianza de amor.

El pueblo de los pobres se reconoce en la debilidad de estas mujeres, pues es precisamente esta debilidad que las hace “lindas” a los ojos de Dios y de los hombres. Dios nunca sabrá resistir a la belleza de los débiles y de los oprimidos, a los cuales juró amor eterno.

A través de la mediación de estas mujeres, el pueblo redescubre las raíces de su esperanza y de su vida. Rut será la bisabuela de David y devolverá la esperanza a Noemí (Rut 4,16s); Judit mata al enemigo que amenaza al pueblo de Betulia (Jdt 13,7s); Esther se convierte en reina para salvar a su pueblo del exterminio (4,14); la Sulamita ignora y se burla del poder de sus hermanos y de Salomón (Cant 8,8-12); Susana desenmascara la corrupción de los jueces de la sinagoga (Dn 13,60-63).

En la historia de la salvación, la “belleza de las mujeres” tiene más peso que la sabiduría de los sabios y el gobierno de los gobernantes. Quien va a salvar al pueblo no será el sacerdote, ni será el profeta, si será la ley, sino la mujer.

La salvación será siempre el resultado de la unión misteriosa del poder de Dios con la debilidad de los pobres que, a pesar de oprimidos y pisoteados, no pierden la fe en la vida, en la libertad y en el amor.

Nada mejor, entonces, que la mujer débil pero hermosa para simbolizar esta pobreza que se resiste y lucha por la vida.

La decisión tomada por Ester de enfrentar al rey, aun a riesgo de su vida, decisión tomada el 14 de Nisán, día de la celebración de la Pascua, tiene un profundo significado teológico: expresa la fe en el Dios de los pobres, que escucha el clamor del pueblo y desea salvarlo y, al mismo tiempo, expresa su fe en los pobres de Dios, dispuestos a luchar con denuedo por la vida y por la libertad. “Voy a ir al rey, y si es la muerte, que sea la muerte” (4,16); “El Señor visitará Israel por mi mano” (Jdt 8,33); “He aquí la esclava del Señor, que se cumpla en mí según tu palabra” (Lc 1,38).

Esta es la teología que nace de la resistencia de la casa de la mujer contra la opresión del palacio imperial, del templo sacerdotal y de la casa machista. Teología, que será consolidada en las páginas de estas novelas y libros de mujer, y que será celebrada en las principales fiestas de Israel. El Cantar de los Cantares será el libro de la fiesta de la Pascua; Rut, el libro de la fiesta de las semanas, de Pentecostés; Qohelet el libro de la fiesta de las tiendas, y Ester el libro de la fiesta de los Purim.



Durante mucho tiempo, el libro de Ester fue considerado por la sinagoga como el libro por excelencia.

Más allá de ser una novela edificante, Ester es un libro de fe histórica, memoria y proyecto que serán celebrados por siempre, por todos los pobres de la tierra, hasta que llegue el 13 de Adar definitivo, el día de la llegada del Reino de Dios.

El texto griego de Ester

En 114 antes de Cristo (10.31), unos doscientos cincuenta años después de la redacción del texto hebreo, un grupo de judíos quiso releer y adaptar el libro de Ester. ¿Por qué?

La fecha exacta de la redacción griega, así como la noticia de que este trabajo fue hecho en Jerusalén, nos ayuda a enmarcar el texto en su contexto histórico-político y nos facilita la reconstrucción ideológica del mismo.

1. El conflicto que produjo el texto griego

En el año 333 a.C., el imperio persa se derrumbó bajo la mortal fuerza militar de Alejandro el macedonio. Los judíos aceptaron bien este cambio. La lealtad de los judíos era muy apreciada por los griegos.

Antíoco III, en una carta escrita a un alto funcionario del reino, en el año 210 a.C., dice que los judíos “son buenos guardianes de nuestros intereses, por causa de su piedad a Dios, y sé que mis antepasados conocieron de su lealtad y de su pronta obediencia a las órdenes recibidas”.

La lengua griega se convirtió en la lengua común de estos judíos. La relación, sobre todo comercial y militar, entre los dos pueblos era muy buena. Nunca hubo problemas mayores entre los griegos y los judíos de la diáspora. Alrededor del año 200 a.C., los libros sagrados fueron traducidos al griego, junto con otros escritos judíos.

No pasó lo mismo con los judíos residentes en Judea.

En 175 a.C., Antíoco IV se volvió rey. A más de ampliar los límites del reino, promovió la cultura y las costumbres de los griegos en todo su territorio, incluyendo Judea. Esto creó un serio conflicto entre los judíos partidarios de las costumbres griegas y sus opositores: las familias de la aristocracia urbana eran, casi todas, favorables a las costumbres griegas, mientras que el resto del pueblo judío veía eso con mucho recelo.

Pero los conflictos no eran sólo culturales, sino también políticos. Entre las familias nobles había mucha lucha por el cargo de sumo sacerdote. Este cargo llegó a ser comprado por Jasón, a peso de oro y con la promesa de transformar Jerusalén en una típica ciudad griega (2Mac 4,7-20).

Todo esto, y otros acontecimientos, generaron un verdadero enfrentamiento entre el pueblo y las altas autoridades de Jerusalén.

Antíoco, que estaba en el lado de los grandes, temeroso también del crecimiento del partido de los “piadosos”, que era altamente nacionalista, decidió una expedición punitiva contra Jerusalén, encabezada por Apolonio (2Mac 5,13-27).

Poco después, en el año 167 a.C., Antíoco IV declaró ilegal a la religión judía. Marchó contra Jerusalén, destruyó los muros y, en el corazón de la ciudad, construyó la “ciudadela”, lugar fortificado, habitado por las tropas griegas.

Prohibió la observancia del sábado y la circuncisión; ordenó sacrificios en honor a los dioses paganos en todas las ciudades de Judea y, en medio del templo, erigió un altar al





Dios griego de cual él afirmaba ser la manifestación-aparición terrenal. Por eso él se “apellidó” Epifanes (manifestación de Dios).

Muchos fueron los mártires, víctimas de tamaña persecución.

Todo esto provocó una guerra de resistencia que fue inmortalizada como la guerra de los Macabeos.

Judas Macabeo infligió varias derrotas a los griegos (1Mac 3,10; 4,35). Tres años después, el 164 a.C., él consiguió retomar Jerusalén (menos la ciudadela), y purificó el templo de toda idolatría.

Antíoco murió ese mismo año, pidiendo misericordia a los judíos (1Mac 6,1-13). El sucesor de Antíoco se vio obligado a decretar la libertad religiosa de los judíos (1Mac 6,55-63). Pero, cuando Demetrio subió al trono, dos años más tarde, él quiso castigar a los judíos rebeldes. El general Nicanor fue el encargado de llevar una expedición militar.

Pero fue derrotado por Judas Macabeo, ¡el 13 de Adar! (2Mac 15,36). Fue el mismo día de la victoria de Ester y Mardoqueo contra Amman.

Más tarde, Judas fue asesinado, pero la guerra continuó con su hermano Jonathan, y después con Simón, otro de sus hermanos.

En 142 a.C., éste conquistó la autonomía política de Judea, ocupando definitivamente la ciudadela griega en Jerusalén.

Así comenzó el período de los Asmoneos, y Judea pasó a tener una importancia que nunca había tenido, desde los tiempos de la monarquía, con la anexión de Samaria y de Galilea.

En este contexto, después de esta lucha popular por la libertad política y religiosa de Judea, es que fue escrito el texto griego de Ester.

Este es el telón de fondo histórico-político de esta redacción: el conflicto Amman - Mardoqueo será releído a partir de la persecución de los justos, de la guerra contra Antíoco y de la lucha por la libertad. Sobre todo, la coincidencia del 13 de Adar, día de la lucha del Ester hebreo y día de la victoria sobre Nicanor, serán las razones que, probablemente, llevaron a esta re-lectura.

Así se entiende por qué Amman no será más el “agagita”, sino que será llamado “macedonio” (8,12^k, 9,24) y “orgullosísimo” (1,1^f). Por ello, el texto griego utilizará muchas veces las palabras “Epifanes”, “epifanía”, jugando con su significado.

2. El cuadro ideológico

Hay otro motivo importante que basa sus raíces en el texto griego de Ester. Es la literatura apocalíptica. Esta literatura, que tiene su origen en tiempos más antiguos, floreció y se manifestó, sobre todo, en la época de la guerra macabea, como forma de firmar la fe de los perseguidos y de animar su resistencia y lucha.

La puerta de entrada del texto griego de Ester, en efecto, es el sueño de Mardoqueo, escrito en el estilo apocalíptico más genuino: gritos, motines, disturbios que llenan la tierra; aparecen dos dragones, listos para hacer la guerra y hacer que todas las naciones quieran combatir contra “la nación de los justos”; la angustia y el miedo se apoderan del pueblo que grita con desesperación. Y he aquí, que de este grito brotó una fuente pequeña que se volvió un pequeño río, que devolvió la paz a todos y la destrucción de todos los orgullosos (1.1^a-1^j).

En la conclusión del texto, Mardoqueo interpreta el sueño: él y Ammán fueron los dragones; Ester la pequeña fuente y el pueblo de los justos que gritaba y fue salvado era Israel (10,3^a-3^f).



El sueño y su explicación abren y cierran el texto griego y, por lo mismo, nuestra propuesta es leer todo el texto griego de Ester, en clave apocalíptica.

Vamos ver cómo las características de esta literatura es retomada en nuestro texto.

1. La historia narrada es dividida en períodos. Es una historia que Dios ya conoce y que, por lo tanto, controla y regula, conduciendo con rumbo cierto, pues Él es el único soberano de la historia. El texto griego de Ester seguirá el mismo patrón “periódico”, cambiando algunas fechas para dar un ritmo más armónico a la historia. Esto explica, por ejemplo, porque el principio de la historia es, precisamente, el Primero de Nisán, el primer día del año judío (1,1^a). La entrega de Ester al rey Artajerjes, a su vez, no ocurre durante el mes de Tebet como en hebreo, sino en el mes de Adar, el último mes del año.
2. La acción de Dios se manifiesta, sobre todo, al final de la historia, y su acción es única y decisiva. Dios actúa directamente, en primera persona, para llevar a cabo su designio soberano. Por eso, el texto griego explica la acción de Dios que el texto hebreo tenía escondido. Él es el verdadero protagonista que conduce los acontecimientos de manera directa. Las oraciones de Mardoqueo (a 4.17^a-17^l) y de Ester (4,17^l-17^Z) explican esta fe en la soberanía y en el poder de Dios que salvar al pueblo que escogió como suyo y que fiel, no se postra ante nadie, a no ser delante del Señor (4,17^e).
3. El final de la historia es precedida por un período de increíble sufrimiento y aparente dominio del mal. Esto mal es frecuentemente personificado, es un gran monstruo de maldad que choca con Dios y con su pueblo. Entre el reino del mal y el de Dios no existe ninguna posibilidad de convivencia: el mal debe ser destruido. Amman, por el autor griego, es apodado “el diablo” (7,4; 8,1) y el “maligno” (8,12^P), términos que la Biblia griega siempre aplica a Satanás.
4. El conflicto no es conflicto de hombres, sino simbolismo del conflicto entre Dios y Satanás. La arrogancia y el orgullo de los hombres que se obstinan en ponerse en el lugar de Dios, deben ser derrotados. A veces, los antiguos profetas consideraban que los reinos de la tierra podían servir de instrumento en las manos de Dios; para los apocalípticos ellos son siempre los enemigos de Dios. El orgullo expresado en la primera carta de Artajerjes (3,13^a-13^g) debe ser derrotado, para que él reconozca, en su segunda carta, la soberanía exclusiva de Dios (8,12^a-12^v).

Es por eso que el texto griego elimina cuidadosamente toda referencia a cualquier crueldad y venganza (8,13) y el v. 9,5 del texto hebreo, que hablaba de matanzas y masacres es omitido por el texto griego. De la misma manera, el pedido de Ester para un segundo día de matanza es transformado, en el texto griego, en el menos cruel pedido de un día más para poder colgar los cadáveres de los hijos de Ammán (9,13).

No es una historia de venganza: es la legítima guerra de liberación, que devuelve a Dios a su soberanía y al pueblo a su libertad.

1. El objetivo final de la historia está representada por la figura de un reino. Es el reino de Dios, diferente a todos los demás. Puede ser aquí en la tierra, o visto como una nueva tierra, o incluso hasta como un reino celestial. Es la señal de la victoria definitiva y de la eliminación total del mal. En este sentido, es interesante observar que, según el texto griego, Mardoqueo es presentado como el sucesor de Artajerjes, y no sólo como primer ministro (10,3).

2. Con ello, los escritores apocalípticos aclararon el significado de la tribulación de los justos. Los perseguidos se llenan de coraje, inspiración y con un sentido de su misión. La presencia de una violenta persecución ya es la señal de la derrota del perseguidor. Es interesante acompañar el uso de la palabra “perturbación” que, como un refrán, se repite a lo largo de todo el texto griego. La perturbación que cae sobre los justos será vivida y experimentada por los adversarios. El único que nunca se perturbará será Mardoqueo el ejemplo a ser vivido por todos los judíos.
3. El objetivo de los apocalipsis es alentar la lealtad y la fidelidad de los justos, aun durante la persecución, inspirados en una actitud de vigilancia, pues el fin está próximo. El tema de la vigilancia, de estar listo, es más un tema-clave del texto griego de Ester. El nombre del padre de Ester será cambiado de Abijail (= mi padre es fuerte) a Aminadab (= mi pueblo está listo), y el nombre de la fiesta de los Purim (las suertes), se greciza en “Phourai”, que nada tiene que ver con suerte, pero que decir: vigilancia, centinela, vigilante.

Esta clave apocalíptica llevará a los autores principales del texto griego de Ester a operar muchos cambios en el original hebreo. Echemos un vistazo a los más importantes.

a. La fidelidad de Mardoqueo

El texto griego habla dos veces del complot de dos eunucos contra el rey, en 1,1^L-11^F y, más tarde en 2,21-23, acompañado de la redacción del texto hebreo.

Lo que llama la atención no es el hecho de que haya dos cuentas, sino la diferencia decisiva entre ellos. Al principio, Mardoqueo es recompensado, en el otro no lo es.

La no-recompensa de Mardoqueo es una parte esencial para la estructura dramática del libro de Ester. La historia comienza a cambiar justamente cuando el rey descubre que Mardoqueo no fue recompensado.

Ahora vamos a ahondar en el clásico “error de transcripción”, no en la teoría de la composición de dos relatos diferentes. Es, por demás importante la variante para que no haya tenido un propósito. El autor puso este texto así, porque tenía un objetivo claro.

Voy a intentar una hipótesis:

Una característica común de los libros apocalípticos, como ya hemos visto, es la división del tiempo, pasando en etapas, en edades, en períodos. Es así con los cuatro animales de Dn 7, como también con el sueño de Nabucodonosor en Dn 2. El Apocalipsis de las semanas del libro de Enoc y los siete sellos del Apocalipsis de Juan, también tienen el mismo objetivo. Dividir el tiempo en edades, hasta llegar a explicar el tiempo presente.

El Ester griego inicia la historia en segundo y no el séptimo año de Artajerjes. Este aumento en cinco años nos recuerda una época de la historia en la cual las relaciones con el rey eran geniales y, por eso, Mardoqueo es recompensado.

A mitad del periodo, cinco años después, en séptimo año, las relaciones se han ido deteriorando lentamente: Ester será robada a Mardoqueo (2,16), y éste, por el mismo servicio, no será recompensado (2,23). Más de cinco años, y al final del período, en el año 12 (3,7), la relación es destruida por la decisión de exterminar a todos los judíos.

En el centro de esta historia, vale resaltar el aumento de 1,22: “todos estaban con miedo en sus casas”, que refleja muy bien la situación del pueblo durante la persecución de Antíoco Epifanes.

Esta relación, destruida en diez años, será restaurada en diez días: entre el 13 de Nisán (3,12) y el 23 de Nisán (8,9 en el texto griego), y restablecida de manera totalmente nueva e inesperada en favor del pueblo de Dios.

Una vez más, en medio, en el quinto día, Ester se convierte en protagonista: ella entra en el palacio y cambia el corazón del rey (5,1-2c).

b. La epifanía de Ester

La narración del encuentro de Ester con Artajerjes (5,1-2^a) no es propiamente un aumento. Se trata de un cambio obrado por el traductor sobre el texto hebreo. Los dos versículos originales son ampliados en un escenario mucho más dramático.

Ella, que asumió la condición de sierva, de esclava, junto a su pueblo, reina ahora con todo su esplendor, pues ahora es reina para el pueblo y por el poder de Dios que todo lo ve (2Mac 7,35; 9,5; 12,22) y guarda (Jdt 9,11; 1Mac 4,30; 2Mac 2,17).

Este cambio es resumido, en griego, con una palabra que, en el contexto de la persecución de Antíoco Epífanes, es altamente simbólica: *epifanía* = aparición solemne, esplendor (5,1^a). El mismo apellido de Antíoco es aplicado aquí a Ester que, fuerte no por orgullo, sino por el poder de Dios, va al rey. Ester que arriesga su vida por el pueblo es la manifestación de Dios.

En Ester conviven dos sentimientos contradictorios: por fuera, ella es gloria, epifanía; ella es linda como siempre, corajuda y alegre, como una amante; por dentro, ella es debilidad y necesita apoyo, es un corazón que gime de miedo (5,1^a -1^b). Este contraste entre la belleza y la debilidad de Ester impregna todo el texto, volviéndolo muy dramático.

Nueva dueña de la casa, ella atraviesa todas las puertas y camina dignamente, de pie, delante del rey. Ella también, como Mardoqueo, no se arrodilla.

Por otro lado, está el rey. Él está sentado en el trono, vestido con todo el lujo de sus apariciones solemnes (5,1^c). Una vez más el griego usa la palabra epifanía. Son dos epifanías en confrontación.

Él inspira terror. Él también tiene dos lados: por fuera el lujo, la grandeza, el oro, el rostro incendiado de gloria; por dentro, él está furioso como nunca (5,1^d).

Ester es linda como nunca, Artajerjes está furioso como nunca: continúa la comparación entre las dos realezas.

En su debilidad, amedrentada por el rey, Ester cae, el color de la cara le cambia. Ester calla por fuera. Artajerjes cambia por dentro. La acción de Dios es explícita y decisiva: el "soberano de los espíritus" (2Mac 3,24) cambia el espíritu del rey (5,1^e).

Antes furioso, ahora manso; antes sentado en el trono, ahora lo abandona precipitadamente; antes aterrador, ahora agonizando y preocupado. Él abraza, reconforta, tiene palabras de paz: "¡Yo soy tu hermano! Ánimo, no morirás!" (5,1^f).

Este es el cambio más grande: el rey se convierte en hermano, pone a Ester encima de la ley, se vuelve seguro de vida. Este es el rey según el corazón de Dios: lejos del trono, abrazado al pequeño y al débil. El cetro, símbolo del poder dominante, se transforma en un beso, símbolo del nuevo poder (5,2).

Las palabras de Ester resumen todo el cambio. El rey se convirtió en "Señor, ángel de Dios"; la "gloria" y no la rabia inspira temor y tribulación; el terrible se convirtió en "admirable"; el rostro lleno de ira se convirtió en "lleno de encantos" (5,2^a).

Es interesante notar como esta narración usa muchas palabras que en la Biblia encontramos aplicadas a las manifestaciones de Dios: epifanía, terrible, fuego, gloria, ángel del Señor (2Mac 2,21; 3,24s; 5,4; 10,29s; 12,22; 14,15; 15,27; Dn 9,4; Ex 3,2; 1Re 18,38, etc.).

Dios reina, él es el soberano verdadero de la historia. Ester, en su debilidad es puro coraje, Artajerjes, rey abrazado al pequeño. Son las epifanías, las manifestaciones de Dios, en medio de los hombres.

Sin embargo, hay un dato interesante: Ester cae de nuevo (5,2^b). ¿Por qué?

Es precisamente esta gran flaqueza de Ester la que “perturba” el rey. Aquel rey, cuyo poder es el orgullo que perturbó a la ciudad y también perturbó a Ester, ahora lo está perturbado.

Se dio una gran transformación. No solamente en el rey: el palacio también se transforma. Los siervos del rey pasan a servir a Ester. La segunda estadía de Ester sirve para mostrar que el débil debe ser el centro de las atenciones de todos.

No es solamente Dios quien reina. Quien reina ahora es el pobre. El grande está “perturbado”.

c. El reino de Mardoqueo

Las diferencias entre el texto griego y el hebreo son muy profundas, vale la pena verlas en paralelo:

Hebreo	Griego
- Asuero impone un tributo sobre la tierra e as islas del mar.	- El rey escribió sobre el reino de la tierra y del mar.
- El rey escribió sobre sus actos y sobre la grandeza de Mardoqueo.	- El rey escribió sobre el reino, no sobre Mardoqueo.
- Mardoqueo es el primero, después del rey.	- Mardoqueo fue el sucesor del rey.
- Amado por los judíos.	- Grande en el reino, glorificado por los judíos y amado.
- Se preocupó por el bien de su pueblo.	- Las contaba sobre su conducta.

Los cambios son muy significativos, justamente porque están en la conclusión de la historia.

El rey escribe (10,1). Escribe como escribieron Mardoqueo y Ester (9,20.23.29). Sólo que Mardoqueo y Ester, escribiendo, ordenan, establecen, mandan (9,21.27.30.31). Artajerjes no envía nada, no establece nada.

El gran rey es reducido al papel de escriba, de general retirado que escribe sus memorias. Se omite el detalle del rey exigiendo tributo. Toda dominación terminó. El reino nuevo llegó.

Y de este reino Mardoqueo es el nuevo rey, el sucesor de Artajerjes (10,3). Es evidente que eso no ocurrió en realidad: es una afirmación totalmente fuera de la historia pero, justamente por eso, este detalle es importante. En la visión apocalíptica del autor griego de Ester, en el día 14 de Adar se inició un nuevo reino, una nueva historia. El viejo acabó y despuntó el nuevo. Un nuevo reino, completamente favorable al pueblo y a los justos.

Hay otro “grande”, otro “glorioso” que conduce los destinos del reino. Alguien que también los judíos pueden glorificar.

En su oración (4,17^e) Mardoqueo, como buen judío, afirmaba que no se podía poner la gloria del hombre por encima de la gloria de Dios y, por eso mismo, no se arrodilló

delante de Ammán. Ahora, sin embargo, los judíos pueden glorificar a Mardoqueo, pues él es la señal del nuevo tiempo que comienza: es el nuevo rey que reinará según el corazón de Yahvé.

Él es amado por el pueblo. El rey Artajerjes también tenía sus “amigos”, pero sólo entre los grandes. Los amigos de Mardoqueo se encuentran en medio del pueblo, un pueblo que se reúnen alrededor de él, para oír y conocer de su conducta.

El texto griego no pone su énfasis en la preocupación de Mardoqueo por el bien del pueblo, sino su actividad como educador y maestro: él relata lo que él hace.

Él es el único que puede hacer eso, pues es el único que nunca se “perturbó”. Siempre fue fiel a Dios y a su pueblo. En la gloria o en la derrota, en la tranquilidad o en el peligro, él nunca olvidó que Dios dirige la historia (4,14). Esta, su conducta, es lo que él narra a su pueblo. Esta va a ser la memoria del nuevo pueblo.

d. La memoria del pueblo

“El Señor salvó a su pueblo, el Señor nos libró de todos los males” (10,3^f).

Esta es la enseñanza de Mardoqueo. Si no supiéramos que este pasaje está en el libro de Ester, no sabríamos de qué libro dice la Biblia ha sido tomado; podría ser del Éxodo o del Deuteronomio, o de uno de los profetas o de uno de los salmos...

Es la memoria del pueblo oprimido que conoció quién es Yahvé. Es la memoria del Éxodo que está en la base de toda la experiencia histórica de Israel, y que sirve como clave de lectura de todos los acontecimientos (Deut 4,32-38).

El libro de Esther, como toda historia de liberación, es una relectura del Éxodo, es una relectura de todo lo que Yahvé hace por su pueblo.

La literatura apocalíptica tiene la sabiduría para tomar la memoria del Éxodo y proyectarla hacia el futuro, iluminando el futuro y volviéndolo un molino capaz de mover el presente, ayudando a la resistencia del pueblo oprimido y desesperado, con la certeza de que siempre hará lo que hizo en el éxodo, hasta llegar a la tierra prometida definitiva: el Reino de Dios entre los hombres.

Eso ayuda a entender la gran verdad de las dos suertes (10,3^g): una para la vida y la otra para la muerte (2Mac 7,14.34-36).

Veó la hora, el tiempo y el día del juzgamiento (todas son palabras apocalípticas), y estas dos suertes quedarán claras frente a Dios y frente a los hombres (10,3^h).

Dios se acuerda de su pueblo y hace justicia a su herencia (10,3ⁱ). Esto es cierto: en el pasado, en el presente y en el futuro. Esta es la raíz de la esperanza que generó la resistencia de los Macabeos, que fortalece la lucha que derrota al miedo; La única que no deja a nadie “perturbado”, pase lo que pase.

Esta es la raíz de la cual surgió la mayor revelación que venía desde tiempos de los Macabeos y de la literatura apocalíptica: **la certeza de la resurrección**. Dios sabe asegurar las dos suertes, incluso más allá del último gran obstáculo: la muerte (Dn 12,2-3; 2Mac 7,9.14.23.29; Sab 3,1-10).

Por eso, la fiesta de los Purim es fiesta de los *Phrourai* (centinelas); son días de asamblea, de alegría y de júbilo delante de Dios y del pueblo, para siempre (10,3^k).