

Revista Aragonesa de Teología

Año XVII - Nº 34 - 2011

Julio-Diciembre



**Revista
Aragonesa
de
Teología**

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2011

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:

Pedro Fraile Yécora

Carlos Tartaj Sánchez

Julián Ruiz Martorell

José M.^a Andreu Celma

Confección y maquetación:

Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Tel. 976 467 378

Suscripciones:

Secretaría del CRETA

Impresión:

Sdad. Coop. Librería General

ISSN: 1135-0447

D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	5
1. <i>Agar: promesa y salvación de Yahvé en la intemperie</i> Ana Unzurrunzaga Hernández	7
2. <i>Esther, el poder subversivo y transformador de la risa</i> Carmen Bernabé Ubieta	23
3. <i>Rut y Noemí: el poder transformador de la solidaridad</i> Carmen Bernabé Ubieta	35
4. <i>Sara: vehículo del cumplimiento de la promesa de Yahvé desde el margen</i> M.^a Estela Aldave Medrano	47
5. <i>Rebeca, Raquel y Lia: perspicacia, fertilidad y bendición</i> M.^a Estela Aldave Medrano	59
6. <i>Aprendamos de esta mujer. Estudio exegético de Marcos 14,3-9</i> Rubén Ruiz Silleras	69
7. <i>Activismo y compromiso político. La Acción Católica de la Mujer (1919-1933)</i> Elena Masarah Revuelta	87

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

CRETA
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza

EDITORIAL

Todavía impactados por la explosión de juventud, alegría y tensión que han sido las Jornadas Mundiales de la Juventud. Sin tiempo, apenas, para disfrutarlas, como el caminante que, llegado al remanso de paz y sombra, debe seguir su itinerario. También nosotros comenzamos un nuevo curso.

El recuerdo de los días de Agosto no debe ser nostalgia, sí ánimo. En nuestras anquilosadas y envejecidas comunidades, de repente, nos hemos dado cuenta que hay jóvenes a nuestro alrededor a quienes no vemos mucho por la iglesia pero participan de la fe comunitaria teniendo como referencia más a sus grupos que a sus parroquias.

El principio de autonomía que la *Gaudium et Spes* consagró como el criterio de la presencia de los cristianos en la sociedad hace que, a veces, no veamos la presencia de los cristianos en nuestro mundo formando grandes asociaciones confesionales, eso hace que se nos contagie una especie de melancolía pensando en los pocos y mayores que somos. Sin embargo, estas jornadas han dado un tono de juventud a la comunidad que se ha descubierto a sí misma más joven.

La alegría se ha vivido, a su vez, en situaciones comprometidas de tensión. Lo que ha sido una realidad positiva para no caer en el triunfalismo ni en la ingenuidad. Estamos en un mundo muy secularizado que nos impulsa a ser creyentes adultos y razonables. A nuestro lado, en la misma plaza, en nuestra propia casa, hay quienes no comparten nuestra fe, ni la entienden como actitud ante la vida ni la comprenden como realidad que se manifiesta públicamente. Con ellos hemos de convivir y a ellos hemos de dirigir nuestras palabras y nuestro compromiso para que sus ojos puedan abrirse y desvelar lo que se les oculta. Dios no vive en las nubes ni en la intimidad solamente. Camina con nosotros por las calles donde se hace la historia y se tejen las estructuras de la sociedad. Su interés por sus hijos nos contagia de preocupación por todos, especialmente por quienes más sufren.

Y el sufrimiento se hace mayor con las crisis económicas, muchos no llegan a fin de mes y las tensiones en el seno de las familias se hacen más fuertes, y las crisis culturales dejan a muchos sin referencias de orientación y sin motivaciones de esfuerzo y esperanza. Dios es Alguien cercano, animoso, alegre, que contagia esperanza y nos anima en la tarea de ser personas y hermanos.

No caer nunca en el desánimo es una de las grandes líneas que recorren la Biblia y contagia a quienes entran en su historia literaria y religiosa. Las mujeres de la antigüedad, como muchas de nuestro tiempo, se vieron reducidas a seres inferiores que

no contaban como sujetos de la historia y no parecían tener otro futuro que el asignado por los patrones y modelos culturales transmitidos desde muy antiguo. Pero ahí están algunos ejemplos concretos a quienes Dios se dirige de forma contracultural.

En su vida encontraron contrapuntos que les abrieron los ojos para intuir otra realidad posible, otro futuro, otro mundo, otro ser humano. Con su aparente pequeñez hicieron su aportación al trayecto interminable de una historia que se dirige y nos fuerza a construirnos mejores, a ser más... humanos. Dios está a nuestro lado siempre. Muchas veces rompiendo nuestras seguridades, otras nuestras resistencias, otras nuestros esquemas y siempre nuestro desánimo. Él es siempre esperanza.

Los artículos han sido preparados por algunas mujeres que se dedican a la teología y a la Biblia. Su sensibilidad enriquece la lectura de pasajes que hemos leído tantas veces sin detenernos ni descubrir a esas personas que laten con su corazón, grande, y su sencillez social. Así es como Dios habla y actúa en la historia, a través de los sencillos, de los pequeños, de los que no cuentan. Eso siempre es importante recordarlo en nuestra comunidad donde son frecuentes actitudes de trepas y figurantes, para no promover ni alimentar la "grandeza" como ideal de la presencia en el mundo.

Es muy positivo ver a las mujeres incorporarse a las labores teológicas y exegéticas. Sus aportaciones despiertan un enorme interés entre ellas mismas y resulta fascinante observar sus reacciones de entusiasmo contenido y de reivindicación eclesial sin estridencias ni rechazos, desde esa gran comprensión que les da, precisamente, el ser mujeres.

Han entrado en la teología y ya no será de forma aislada, como pudo ocurrir con alguna figura de la historia, sino para quedarse y complementar la reflexión y búsqueda de sus colegas masculinos. Desearíamos que sus compromisos familiares y laborales no les impidieran una dedicación mayor, nuestras comunidades están muy necesitadas de su trabajo teológico.

De paso, al comienzo de un nuevo curso, queremos animar a muchas personas a hacer realidad su sueño de formación teológica. Será un descubrimiento. La teología no es una serie de frases hechas ni repeticiones piadosas. Es un proceso de interrogación, búsqueda y reflexión que ayuda a creer con madurez y profundidad. Un proceso... ¡apasionante!

Agar: promesa y salvación de Yahvé en la intemperie

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

Ana Unzurrunzaga Hernández

Introducción

La historia de Agar en Gn 16 y Gn 21 es inseparable de la promesa que Yahvé hace a Abraham y de la esterilidad de Sara. Profundizando en ambos textos, el hilo conductor que es la promesa, nos lleva a hacer el mismo camino que Agar: de la intemperie a Yahvé. Rescatando su memoria, reconstruyendo su historia fragmentada, entrando en sintonía afectiva y efectiva con la vida silenciada en su historia, conectando con sus deseos, aspiraciones, con su experiencia de muerte y vida, descubriremos a Yahvé como inversor de los esquemas humanos que no son liberadores y que nos invita a salir a la intemperie como lugar de encuentro y de diálogo.

Adentrándonos en lo que significa ser esclava y además esclava extranjera, descubriendo el significado de ser dos mujeres de un mismo hombre en una sociedad patriarcal y haciendo con ella el camino de la huida, regreso a la opresión y expulsión definitiva, descubriremos, en el punto 1, su ser mujer en la intemperie. Agar recibe una promesa de Yahvé. En el punto 2, tras analizar cómo es formulada dicha promesa, descubriremos no sólo que su historia está vinculada inevitablemente a la promesa de Abraham, sino que ambas tienen paralelos significativos. Además, es una promesa que mantiene su esperanza en la intemperie y que la hace ser mujer con un futuro en Ismael, el hijo que le nacerá. En un tercer momento, daremos un paso más, para descubrir cómo Agar en la intemperie de su vida es recuperada por Yahvé y no únicamente por recibir una promesa de él. En los dos textos de Gn 16 y Gn 21 nos encontramos con datos de cómo este Dios de Abraham, este Dios de Israel, que no es el Dios de la esclava egipcia, escribe la historia de salvación en el revés de la historia de Agar. Sólo desde esta experiencia, Agar puede dar un nombre a Yahvé, como veremos en el punto 4. Otros personajes dan un nombre al lugar donde se les revela Yahvé; pero, en este caso, el Dios de Israel da respuesta a una mujer, esclava, extranjera; el Dios de Israel se le revela y es nombrado por ella. Profundizando en este juego de la visión recíproca de Yahvé y Agar, descubriremos la percepción que ella tiene de Yahvé y ahondaremos más en este Dios que recupera, que salva que interviene en la historia humana.

Este Dios de Agar, que interviene en la historia recuperando a esta mujer y convirtiendo su historia en historia de salvación, es el Dios de Israel, es el Dios del

Éxodo. En el caminar de una familia que acoge el proyecto de Dios y se dispone entre luces y sombras a favorecer su realización se sitúa Agar. No es posible comprender este proceso al margen de Agar, la esclava, que contribuyó de modo inequívoco a la realización de estas promesas. Su historia es una historia de intemperie y camino y una historia de salvación, como la del pueblo de Israel. Por eso, en el punto 5 haremos memoria de datos que relacionan a Agar con las tradiciones del Éxodo.

Y por último, concluiremos el artículo dando voz a Agar para descubrir las “Agares” actuales y desvelar lo que nos transmite su historia hoy.

1. Agar, mujer a la intemperie

En Gn 16, 1, el narrador nos presenta a Agar como “esclava egipcia” que pertenece a Sara. Los términos que se usan en el AT para designar esclavas, siervas o criadas son principalmente *âmâh* y *shifjâh*. Algunos autores los diferencian según la esclava estuviera o no destinada a tener relaciones sexuales¹. Otros plantean que hay que distinguirlas jurídicamente: *âmâh* sería la mujer esclava, tanto la concubina del amo como la mujer esclava de un esclavo y *shifjâh*, la esclava aun intacta, a servicio de la mujer de la casa². Agar, en el ciclo de Abraham, es designada con ambos términos: *âmâh* en 3 ocasiones: Gn 21, 10.12.13, relato de la tradición elohista y *shifjâh* en siete ocasiones: Gn 16, 1.2.3.5.6.8; 25,12, relatos atribuidos al yahvista. Y, sólo una vez, se usa también *pîlegesh*, concubina, en Gn 25, 6. Por lo tanto, desde estos términos, Agar es una mujer carente de libertad y que está al servicio de sus amos/as, en este caso, de Sara. No es vista como alguien que posee derechos, no se la valora por ser persona y mujer sino que se la identifica con las funciones que realiza. No cuentan ni su fuerza, ni su inteligencia, ni sus palabras. Es un mero objeto que produce beneficios o placer a sus dueños. Existe una desigualdad evidente con respecto a las mujeres libres.

El narrador añade otro dato más: ella es egipcia. La procedencia de Egipto nos traslada a otro relato narrado previamente en el Génesis y que podría clarificar cómo llegó Agar hasta la familia de Abraham y Sara: se trata del episodio acaecido en Egipto con el faraón (Gn 12, 10-20). La situación de las esclavas extranjeras es mucho más dura: pueden ser vendidas o pertenecer a perpetuidad a su amo y a sus descendientes y del dueño depende totalmente que sean tratadas con dureza. *Además, no tienen la facultad de decidir sobre su propia vida y sus hijos/as sufrirán las mismas condiciones.*³

¹ Carlos ALONSO FONTELA, *La esclavitud a través de la Biblia*, CSIC, Madrid 1986, pp.13-14.

² Ernst JENNI - Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del AT II*. Ediciones Cristiandad. Madrid 1985, p. 246.

³ Elisa ESTÉVEZ, “Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel” en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed), *Relectura del Génesis*, DDB, Bilbao 21999, p. 234.

Ser egipcia, y por tanto, extranjera, le coloca a Agar en una situación de mayor inferioridad. Puede ser tratada con mayor dureza, como realmente se deduce de las narraciones de Gn 16 y Gn 21. Desarraigada de por vida de su tierra y de su cultura, para Agar la posibilidad de pasar a ser esposa de su señor es la auténtica alternativa de mejorar su posición social.

Tanto en Gn 16 como en Gn 21, descubrimos en las palabras y sobre todo en los silencios del narrador, estas características que nos hablan de Agar como mujer a la intemperie. Tanto en 16, 1-6, y en 21, 9-10, lo más llamativo es el silencio que rodea la figura de Agar. Tanto Abraham como Sara deciden su destino y parece que a ella le toca obedecer. El narrador la priva de su capacidad de expresarse y parece mostrar una relación despersonalizante entre ellos y Agar. Ésta aparece como una mujer totalmente adaptada a su condición servil, tal y como establecen los cánones sociales. En Gn 16, inmediatamente después de que el relato nos anuncie que Agar ha concebido, se expresan los sentimientos de Sara y la decisión que toma pero nada sabemos de Agar. Igualmente ocurre en Gn 21, 10.14. Además estos sentimientos se refuerzan con las palabras del narrador y con las palabras puestas en boca de Sara: hasta dos veces leemos “me mira con desprecio”. Abraham escucha pero deja el asunto en manos de Sara: “Ahí tienes a tu esclava en tus manos” (Gn 16, 6) y ella “dio en maltratarla”. El verbo que se utiliza en el relato implica trato duro y severo. Y a Agar sólo le queda una salida: la huida. La huida era uno de los posibles caminos de liberación, pero el más difícil y peligroso; como lector se puede deducir que ella parece querer la libertad y su dignidad de persona; pero el narrador vuelve a silenciar los sentimientos de Agar y qué le empuja a tomar esta decisión. Aunque relate la acción de Sara contra Agar muy brevemente, se deduce también que sería durante un tiempo largo y de manera continuada. En Gn 21, Agar ya no huye sino que es expulsada. La actitud de Abraham ya no es sólo de escucha pasiva sino que el narrador expresa que él lo sintió mucho. Pero en esta situación, Yahvé interviene para confirmar las palabras de Sara: “en todo lo que te dice Sara, hazle caso” (Gn 21, 12). Pero también impresiona al lector la orden de Yahvé en el capítulo 16: “vuelve a tu señora y sométete” (Gn 16, 9). En ambos casos, ¿no aparece Yahvé “empujando” a Agar más a la intemperie? Intemperie que se recoge claramente en el lugar donde se sitúa Agar tras su huida o expulsión: el desierto.

Hay que analizar la situación de Agar tras ser entregada a Abraham si hablamos de ella como mujer en la intemperie. *“La maternidad en las mujeres era el fin primordial de su vidas, y en función de ella les era asignado un estatus. Sólo cuando la mujer daba a luz un hijo varón para la descendencia del marido, adquiriría respeto y consideración”*⁴. Desde ahí se entiende la propuesta de Sara a su esterilidad. En Gn 16, 2 se dice:

⁴ Carmen BERNABÉ UBIETA, “El Génesis: Libro de Orígenes y fundamentos”, en Isabel GÓMEZ ACEBO (ed), *Relectura del Génesis*, p. 129.

“Llégate, pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella”. Sara actúa de acuerdo a una costumbre de la época y que podía contribuir parcialmente a la realización de la promesa hecha por Dios. Un hijo fruto de la unión con Agar sería en cierto modo de su sangre. Ese “llégate” se expresa con el verbo *bō*’o. Este verbo, como en Dt 21, 13, se dice respecto de la esclava que pasa a ser esposa⁵; no se trataría, por tanto, como afirman algunos autores, de una relación pasajera, sino que Sara está dispuesta a compartir aquel marido con otra mujer.

El verbo que se utiliza después es *banah* que significa “construir” o “edificar” y no “engendrar”. Parece que Sara puede pretender, ante todo, su promoción y grandeza. Colaborará en ello su sierva y el hijo que engendre que, de hecho, pertenecerá no a su madre sino a la dueña de su madre. Además esta frase usada por Sara para entregar Agar a Abrahan, es la misma que en el relato se ha utilizado en Gn 12 19, en el contexto del faraón que toma por esposa a Sara.

Los verbos utilizados por el narrador y la trama del relato no dejan clara la situación de Agar, ¿se convierte en segunda esposa? ¿es, en palabras de hoy, madre de alquiler?

Lo que sí parece claro es que Agar y Sara son dos mujeres de un mismo hombre en una sociedad patriarcal y esta situación refuerza el ser mujer a la intemperie. Esta sociedad patriarcal y poligámica liga estrechamente el desarrollo de los individuos a la adaptación a los roles y expectativas grupales: el reconocimiento de las mujeres, en función de los hijos varones que eran capaces de engendrar. Y este marco contextual donde se desarrolla la trama, este tipo de sociedad, condiciona totalmente la vida de ambas mujeres y el desarrollo de toda la acción. *El conflicto entre ambas es un enfrentamiento que va más allá del hecho de ser sierva y señora. El conflicto revela hasta qué punto las dos son víctimas del mismo sistema patriarcal que determina sus vidas*⁶.

2. Agar, mujer que recibe una promesa de Yahvé

Agar, mujer a la intemperie, huye de las manos de Sara, al desierto (16, 6), más a la intemperie si cabe. Pero para ella, el desierto se convierte en lugar de encuentro con Yahvé, y allí, a través de un mensajero recibe una promesa. El narrador la formula así:

“Multiplicaré de tal modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contarse. Mira que has concebido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque

⁵ Luis ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario bíblico Hebreo Español*, Institución San Jerónimo, Valencia 1990.

⁶ Elisa ESTÉVEZ, “Las grandes ausentes....”, p. 251.

Yahve ha oído tu aflicción. Será un onagro humano. Su mano contra todos, y la mano de todos contra él; y enfrente de todos sus hermanos plantará su tienda" (16, 10-12). Esta promesa será confirmada, de nuevo en el desierto, cuando sea expulsada con Ismael: *"¡Arriba!, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación" (21, 18).*

Agar recibe la promesa de que su descendencia será multiplicada de manera innumerable. Situando esta promesa en el contexto de la confianza o seguridad divina, el narrador indica que Yahvé acalla el sufrimiento de Agar con el compromiso de que su descendencia será una gran nación⁷. Ella sabe desde hace tiempo que está encinta (v.4), el mensajero de Yahvé lo confirma: "has concebido". La concepción de Agar es resultado de una solución humana y esta concepción llegará a feliz término, Agar "dará a luz". Hará lo que Sara no ha sido capaz de hacer (v. 1) y que es el origen de toda esta historia. El nombre del niño "Ismael", significa "Dios ha escuchado", él ha oído. Normalmente esperaríamos leer como explicación del nombre y objeto de la escucha: "porque Yahvé ha escuchado tu voz", lo mismo que Abraham escuchó la voz de Sara (v.2). Yahvé no ha escuchado la "voz" de Agar. Ella no le dirigió una súplica. Sara había dirigido una palabra a Yahvé y él respondió con su intervención (12,17). En el caso de Agar, Yahvé escucha su "opresión", mencionada varias veces en el relato. La opresión a la que se somete de nuevo a Agar es escuchada por Yahvé y dará vida a un hijo. Sufrimiento y esperanza son inseparables.

Este anuncio se completa con una referencia al inminente nacimiento del niño del que Agar está encinta (v.11.12). Este tipo de anuncio se repite en otros anuncios de la Biblia: a Abraham (Gn 17,19) a la que será madre de Sansón (Jue 13, 5.7), respecto a una doncella (Is 7, 14-17), a José (Mt 1, 20-21), a Zacarías (Lc 1, 13-20) y a María (Lc 1, 26-38). En cada caso se trata de un nacimiento en circunstancias, humanamente hablando, imposibles, porque la mujer es demasiado anciana, es estéril o por otros motivos. El anuncio siempre lo hace un mensajero de Dios y se descubren tres elementos fundamentales: el hecho de que la mujer esté encinta y dará a luz un hijo, la mención a su nombre y el papel que desempeñará en su pueblo.

Continúa el relato diciendo que Ismael será "un auténtico asno salvaje" (Jb 39, 5-8), hombre de espíritu libre. Este término se usa en la Biblia hebrea para indicar idolatría y falta de respeto; no sólo indica la fuerza de los descendientes de Agar respecto a los de Sara, sino también el estatus a los ojos de los israelitas⁸. No conocerá la opresión de la esclavitud que su madre ha padecido por él. Agar estaba bajo la "mano" de su señora (vv. 6.9), no así Ismael, que luchará contra cualquier mano opresora: "su mano

⁷ Sharon JEANSONNE, *The women of Genesis*, Fortress Press. USA 1990, pp 43-52.

⁸ Sharon JEANSONNE, *The women of Genesis...*, pp 43- 52.

contra todos, la mano de todos contra él". Agar huyó del "rostro" de su señora (v.6), no así su hijo: "frente a sus hermanos se establecerá". Agar verá realizado en su hijo lo que deseó. Agar es, por tanto, una mujer con un futuro en su hijo Ismael.

En el segundo momento de estancia de Agar en el desierto, el narrador expresa que Yahvé "oyó la voz del muchacho". Agar era la que había gritado y Dios escucha la voz de Ismael. En primer lugar (vv 14-16) la atención se dirigía a Agar, ahora se centra más en Ismael. En el primer relato de la huida de Agar, el mensajero de Dios la encontró en el desierto (16.7), ahora el mensajero de Dios llama a Agar "desde el cielo". Y como la primera vez (16,8a) le hace una pregunta: "¿Qué te pasa, Agar?" La primera vez, Agar respondió (16,8b), ahora el mensajero continúa: "No temas", lo mismo que Dios había dicho a Abrahán (15,1), No temas, porque "Dios ha oído la voz del chico en donde está". El texto juega dos veces con el significado del nombre de Ismael: Dios ha escuchado (16,11). El mensajero dice "muchacho" y no hijo. "¡Arriba!, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación". Esta promesa es distinta de la promesa correspondiente al primer relato. Entonces el mensajero dijo a Agar: "Multiplicaré tu descendencia." (16.10) Ahora, esta nación grande que procederá de Ismael será más bien para gloria de Abrahán (vv. 12-13; cf. 17,20) Agar había vivido bajo "la mano" de su dueña (16, 6.9), ahora ella tiene de la "mano" a Ismael, cuya "mano" será contra todos (16,12). Yahvé reitera la promesa hecha en la huida anterior. Aunque la promesa es dada a su hijo y no directamente a ella, el narrador no reinterpreta esto como un abandono de Agar. Ella se parece a las mujeres de los patriarcas que dan a luz a sus hijos y que participan en la vida de las familias para cumplir la promesa de Dios para su pueblo. Agar se verá implicada fortaleciendo a su hijo para el rol de progenitor de una importante nación. Ella tendrá futuro en su hijo.

Una vez agotada el agua del odre, Agar no quiso "ver" la muerte del niño (v. 16), pero esta vez "Dios abrió sus ojos y vio un pozo de agua", llenó el odre y dio de beber al muchacho. Dios se ocupa también del muchacho: Dios asistió al chico, que se hizo mayor y vivía en el desierto, y llegó a ser gran arquero. Y finalmente Agar, como madre, hace por su hijo, ya adulto, una última cosa: "tomó para él una mujer del país de Egipto". Hace lo que Abrahán, como padre, hará por Isaac buscándole una mujer en su país de origen (24). La primera vez, el mensajero divino le había prometido una descendencia innumerable (16,10). Agar, la egipcia, quiere asegurar que la descendencia de Ismael sea "de pura cepa". Escogiendo una mujer de Egipto ella asegura la continuidad de las tradiciones, cultura y valores. Y este hecho, ¿no implica, de nuevo, descubrir a Agar como mujer con un futuro en Ismael?⁹. Agar no se puede pensar separada de Ismael. Si Yahvé da un futuro a Ismael, está dando un futuro a su madre en el hijo. Por último,

⁹ Jasmine JEBAKANI, "Hagar: The misery of rejection", *BTB* 5 (2000), pp. 33-42.

el contexto de las dos escenas donde se da y se ratifica la promesa es el desierto. Es muy apropiado encontrar a Agar en el territorio fronterizo, en el límite sur de la tierra que será Israel, porque sus descendientes se encontrarán en las afueras de esta región. La referencia expresa que los descendientes de Agar tendrán futuro¹⁰.

En el relato es fácil descubrir el paralelo entre las promesas hechas a Abraham y la promesa hecha a Agar. Yahvé ha prometido a Abraham una descendencia innumerable, comparable al polvo de la tierra (13,6) y a las estrellas que no podía contar (15, 5; 22,17). Esta promesa la renovará a Isaac (26,4) y a Jacob (28,3), siempre a los patriarcas. Pero, en este caso, es a una mujer esclava, egipcia e incluso esta promesa se sitúa en el relato antes de las palabras dirigidas a Sara a través de Abraham. El anuncio de descendencia innumerable es prácticamente similar en ambos.

El mensajero de Yahvé había dicho a Agar el nombre que impondría a su hijo. A su vez, Agar decide dar un nombre "a Yahvé que le había hablado". El texto, ya ha repetido que el mensajero de Yahvé ha hablado (vv. 8.9.10.11), ahora dice que es Yahvé el que ha hablado. Lo cual muestra a las claras que el mensajero de Yahvé es el mismo Yahvé. El paralelo entre Agar y Abraham es esclarecedor. Abraham, tras recibir la orden de marchar, a continuación de las promesas, "invocó el nombre" de Yahvé (12,8; cf. 13,4). Agar, tras recibir la orden de Dios y sus promesas, "da un nombre" a Dios.

El es quien, vinculándola a su proyecto, la enaltece: "*Multiplicaré de tal modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contarse*" y después la fortalecerá recordándola que ella es parte activa en el cumplimiento de la promesa y ella asiente y se compromete (21, 17-18).

Con esta promesa a Agar, Yahvé no es únicamente el Dios de Abraham y su descendencia, también lo es de la egipcia y su descendencia. Es el Dios de las naciones. Hay algo que hace pensar, sorprende y tiene que ver con la dimensión universal de la promesa de Dios a Abraham. ¿No es suficiente con la promesa de Dios a Abraham? ¿no era suficiente que Dios implicara a todas las naciones en esa promesa?

3. Agar, mujer recuperada por Yahvé

Agar, a la intemperie en su vida es recuperada por Yahvé y no únicamente, como ya hemos visto, por recibir una promesa de Él. En los dos textos de Gn 16 y Gn 21 nos encontramos con datos de cómo este Dios de Abraham, este Dios de Israel, escribe la historia de salvación en el revés de la historia de Agar.

¹⁰ Sharon JEANSONNE, *The women of Genesis...*, pp 43- 52.

Este Dios de Israel, Yahvé, no es el Dios de Agar, esclava egipcia y sin embargo en los dos relatos, el narrador, nos muestra esta disposición más que favorable hacia Agar por parte de Yahvé y cómo interviene en su historia en dos ocasiones. En la primera parte de Gn 16, como ya hemos visto, el narrador nos presenta a Agar como una mujer en la intemperie. Lo que más destaca es el silencio de Agar; no tiene palabra, no sabemos lo que siente y lo que piensa. Y es, en la segunda parte de Gn 16, cuando Yahvé sale a su encuentro y lo primero que hace es darle la palabra que le había sido negada (16, 8). En este primer relato, todavía, el narrador pone en boca de Yahvé una pregunta en la que subraya su rol de esclava; y ya será, en el capítulo 21, cuando la llame por su nombre¹¹. Este darle palabra indica la relación personal que se establece entre Dios y la esclava.¹² Es la primera vez que alguien le habla y es la primera vez que ella habla. A la pregunta *“de dónde vienes y a dónde vas”* (Gn 16, 8b) sólo es capaz de responder a la primera parte; pero la otra parte de la respuesta la da el mensajero: *“Vuelve a tu señora, le dijo el Angel de Yahveh, y sométete a ella”* (Gn 16, 9). Al lector le sorprende estas palabras. Pero el resto de la intervención del mensajero aclara el misterio: la promesa dada a Agar viene a dar luz a esta petición de Yahvé que parecía ensombrecía la idea de que Dios quiere recuperarla. Agar no tiene hogar donde pueda vivir su hijo. Volviendo a su señora, sabe que será maltratada, pero también sabe que su hijo vivirá. Como otras madres, sacrifica su vida para que viva su hijo. El hijo lo tendrá en casa de Abraham y Sara. Y para ello es necesario que vuelva. También en otros relatos de la Biblia hebrea, Yahvé recupera a una mujer en una situación presente con la promesa de futuro, por ejemplo Rebeca (Gn 25, 22-23).

Para el lector, puede parecer que Dios “la rescata a medias” pero el relato de Agar, en el capítulo 21, da continuidad a esta intervención de Yahvé, presentándonos el narrador un segundo encuentro entre ambos. Ella no huye sino que es expulsada de la casa de Abraham pero incluso antes de que esto ocurra, Yahvé está interviniendo ya en su historia. Sara toma la iniciativa de nuevo y se dirige a Abraham pero esta vez ordenándole: *“Despide a esa criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de esa criada juntamente con mi hijo, con Isaac”* (Gn 21, 10). Abraham no desapueba la orden pero el narrador nos dice que lo siente por Ismael, porque era su hijo. Agar todavía no tiene conocimiento de lo que va a pasar en su vida pero Yahvé sí e interviene: *“No lo sientas ni por el chico ni por tu criada. En todo lo que te dice Sara, hazle caso; pues aunque por Isaac llevará tu nombre una descendencia, también del hijo de la criada haré una gran nación, por ser descendiente tuyo”* (Gn 21, 12-13). La primera vez, la huida de Agar fue el resultado de una acción puramente humana, ahora mismo Yahvé interviene y se pone de parte de Sara: da el “visto bueno” a la expulsión. Pero el lector

¹¹ “Agar, esclava de Saray...” (Gn 16,8) y “¿Qué te pasa, Agar?” (Gn 21, 17).

¹² Laurence A. TURNER, *Genesis*, Sheffield Academic Press, England 2000, pp. 76-80. 94-97.

sabe de la promesa hecha a a Agar, el lector sabe que Yahve, lleva a cabo su proyecto de salvación incluso a través de la debilidad humana.

El relato dice que Abraham madruga, toma pan y un odre de agua y se los entrega a Agar; parece portarse todo lo mejor que puede con ambos: no los manda sin más ni los deja al arbitrio de Sara; quizá el narrador quiere mostrar que Yahvé sigue interviniendo a través de Abraham¹³. Terminándose el agua y viendo que Ismael va a morir, ella le aparta de sí y se pone a llorar a gritos. Y Yahvé vuelve a intervenir y a hacerse presente en esta situación, lanzando una pregunta y llamándola por su nombre. El narrador no deja espacio para la respuesta de Agar, pone en boca de Yahvé, lo mismo que le había dicho a Abraham (Gn 15,1): “*No temas*”. El ha oído la voz del chico en donde está, aunque la que llora a gritos es su madre. Y tras las palabras, la acción de Yahvé: le abre los ojos a Agar y ella ve un pozo de agua. Le concede ver algo que antes no veía ni podía ver. Llenó el odre y le dio de beber al niño. No es la visión del pozo la que moviliza sus energías, sino la promesa. Agar reconoce en la invitación a superar su miedo que Dios la quiere como madre de un pueblo¹⁴.

El narrador relata que, en adelante, “*Dios asistió al chico, que se hizo mayor y vivía en el desierto, y llegó a ser gran arquero*” (Gn 21, 20). Este Dios de Abraham sigue estando con Agar y con su hijo. Que lo prometido por Yahvé se cumple y que Agar es rescatada y colabora con Yahvé, se pone de manifiesto en el hecho de que busque esposa a su hijo (21, 10b) y cuando la narración nos presenta, en Gn 25, 12-15, la genealogía de Ismael.

Yahvé no sólo rescata a Agar al intervenir en su historia, sino que interviniendo a favor de Ismael, hecho que se subraya más al final del capítulo 21, rescata también a su madre, Agar. La vinculación de Yahvé con Agar tiene rasgos claros de preferencia, de inclinación de Dios hacia el pequeño, hacia el débil. En ambos relatos, se encuentra el esquema de este Dios que recupera lo que estaba perdido, al margen, y que invierte esquemas humanos que no son liberadores. “... *el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados...*” (Jdt 9,11) interviene en su historia. Como al pueblo de Israel en las distintas etapas de su historia, Yahvé sale a su encuentro, haciéndose presente y recorriendo el mismo camino, apoyándola y confirmándola en sus deseos de liberación. Acompaña su camino hacia la libertad, una libertad que no es conquistada de una vez, sino que tiene sus momentos, incluidas nuevas experiencias de sufrimiento. Yahvé interviene en su vida y la rescata convirtiendo su vida en historia de salvación.

¹³ Pamela TAMARKIN, “Hagar requited”, *JSOT* 87 (2000), pp. 75-109.

¹⁴ Nina RULON-MILLER, “Hagar: a woman with an attitude”, in Phillip R. DAVIES - J.A. CLINES (eds), *The World of Genesis: Persons, places, perspectives*, JSOTS 257, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 60-89.

4. Agar, mujer que da un nombre a Dios

Solo desde la experiencia de ser rescatada por Yahvé, Agar puede darle un nombre. “Tú eres el Roí”, “El que ve”, “Dios que ve”, “Dios ve”. El Dios de Israel se le ha revelado y es nombrado por ella. Aunque el hebreo de esta frase es difícil, es claro que Agar ha nombrado a Dios en respuesta a su experiencia. Este es el siguiente paso en la narración e incluso parece ser la propia Agar la que quiere expresar su significado: “¿Si será que he llegado a ver aquí las espaldas de aquel que me ve? (Gn 16, 13b).

Mientras muchos personajes bíblicos dan un nombre al lugar donde se encuentran con Yahvé o levantan un altar en su nombre¹⁵, Agar le llama “El Roí” y después pone nombre al lugar, “Pozo de Lajay Roí”. El nombre y la propia revelación tiene un legado permanente para la gente que vive en la zona de la fuente, porque ella viene a llamarse “la fuente de uno que vive y me vio”.

La forma hebrea “Roí” aparece varias veces en al AT: Gn 16, 13.14; 24, 62; 25, 11; 1 Sm 16, 12; 1 Re 17, 23; Est 1, 14; Nah 3,6; Job 3,21; 7, 8; Jer 2, 23 y Sal 22,8 y 31, 12. A excepción de Gn 24, 62 y 25,11, donde la fórmula “Lajay Roí” reaparece en los relatos de Isaac, en el resto de citas se interpreta más bien como “estar en la presencia” y “a los ojos de alguien”. Pero hay que destacar las otras dos ocasiones que aparece en el Génesis, ya que se vincula a Isaac con este pozo de Lajay Roí (Gn 24, 62; 25, 11b). ¿Por qué esta vinculación? ¿Es una forma de vincular a los dos hijos de Abraham? Creo que es una cuestión que queda abierta.

Esta forma viene del verbo hebreo *ra’ah* que significa “ver”. Algunos autores afirman que este verbo, en v.13, tiene un uso teológico¹⁶, que viene a expresar la visión de Dios por parte de una persona; la persona vuelve la mirada al momento de su salvación. ¿No ha experimentado Agar la acción de Dios sobre ella y el “ponerle nombre” es como volver la mirada a dicha salvación? Desde ahí se confirma más la idea de que Agar ha nombrado a Dios en respuesta a su experiencia.

Si releemos Gn 16 y 21, se descubre el uso de distintas formas del verbo *ra’ah* que resultan ser significativas. En los versículos anteriores al 13, el narrador nos ha dicho que Agar “al verse ella encinta, *miraba* a su señora con desprecio” (v.4), y que Abraham le dice a Sara que haga “según bien le parezca a sus *ojos*” (v.6). En Gn 21, Agar es expulsada porque “*vio* Sara al hijo que Agar la egipcia había dado a Abraham

¹⁵ Ampliando los límites de nuestro relato, en el mismo ciclo de Abraham, encontramos ejemplo de ello: en Gn 12, 7, Abraham levanta un altar en Siquen, después de que se le aparece Yahvé; en Gn 22, 14, al lugar del sacrificio, le va a llamar “Yahvé provee”. Cf. Katharine DOOB SAKENFELD, *Just Wives? Stories of power and survival in the Old Testament and today*, Westminster John Knox Press, USA 2003, pp. 7-25.

¹⁶ Ernst JENNI - Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, pp. 872-883.

jugando con su hijo Isaac" (v.9); posteriormente, sus ojos se niegan a ver: "No quiero ver morir al niño" (v. 16) y el narrador concluye: "Entonces *abrió Dios los ojos* de ella, y *vio* un pozo de agua" (V.19). Con razón la autora Sabina J. Teubal afirma que Agar "es una visionaria"¹⁷. Son muchas las referencias narrativas en estos dos capítulos en las que se expresa esta clave de la visión. Releyendo de nuevo este nombre que Agar da a Dios, desde el uso del verbo *ra'ah* ¿no adquiere mayor significación "Tu eres el Roi" desde la propia experiencia de Agar?

Aunque el narrador delimita el relato, no podemos ignorar el contexto inmediato y el inmediatamente posterior, donde el mismo Dios se "autonombra". En 15, 7, Dios dice de sí mismo: "Yo soy Yahveh que te saqué de Ur de los caldeos, para darte esta tierra en propiedad" y en 17, 1, se reconoce como "Yo soy El Šadday".

"Yo soy Yahveh que te saqué de Ur de los Caldeos". Algunos autores¹⁸ afirman que esta expresión se ha introducido en la narración posteriormente, ya que se aplica a Abraham una fórmula que es propia del Exodo (Ex 20,2), Dt 5, 6 y sobre todo Lv 25, 38¹⁹. Otros consideran que, ante las dudas de Abraham, que se han expresado con anterioridad, Yavhé le provoca que haga memoria²⁰. Pero quizá la intención del narrador sea, en mi opinión, ir preparando al lector para la expresión de 16,13-14. ¿Por qué? Si Yahvé significa "Yo soy el que soy" como se recoge en Ex 3, 14, podríamos pensar que Dios no quiere dejarse encerrar por categorías humanas; pero si los distintos nombres de Dios en el AT implican la forma distinta de revelarse de un Dios que es el mismo, que el narrador introduzca en unos versículos previos a 16,13 esta fórmula puede tener la intención de reforzar la experiencia salvadora que hace Agar. Además, recogiendo el significado de Yahvé como "El que siempre vive", "el que tiene vida en sí mismo", ¿no sería una manera de anticipar y preparar al lector para 16, 14, "La fuente de uno que vive y me vio"?

Pero el narrador pone también en boca de Dios: "Yo soy El Šadday" (17,1), que etimológicamente significa "Dios, el que habita en la montaña". Al pertenecer este capítulo a la tradición sacerdotal, es lógica esta fórmula ya que, en este esquema, Dios se revela a la humanidad como Elohim en Gn1-11, a los patriarcas como El Šadday, y

¹⁷ Sabine J. TEUBAL, "Sarah and Hagar: Matriarchs and visionaries" in Athalya BRENNER, *A feminist companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, England 1993, pp. 235- 250.

¹⁸ Richard J. CLIFFORD, y Roland E. MURPHY, "Génesis" en Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella 2004, pp. 10-67; Andrés IBÁÑEZ ARANA, *Para comprender el libro del Génesis*, Editorial Verbo Divino, Estella 1999, pp. 106-109. 128-132.

¹⁹ "Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre" (Ex 20,2; Dt 5,6); "Yo soy Yahveh, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios" (Lv 25,38).

²⁰ Laurence A. TURNER, *Genesis*, pp. 74-75.

a Israel como Yahvé (Ex 6,3)²¹. Pero algunos autores, ven en esta afirmación que se subraya al verdadero Dios de la Alianza²² o que este nombre, al ser el de la divinidad en Mambré, fue asimilado al Dios salvador²³. Desde ahí ¿no se refuerza más el sentido que puede tener El Roí desde la propia experiencia de este Dios que hace Agar?

Hay más ideas que refuerzan la hipótesis de que Agar “pone nombre” desde la experiencia que hace de él. El verbo que se utiliza es *qara'*. Es el mismo verbo que se utiliza en el relato de la Creación, donde la imposición de nombre significa el dominio absoluto de Dios sobre la creación. Dios, al poner nombre a las cosas delimita su ser y les asigna su tarea. Pero en este relato de Agar, el verbo *qara'* no tiene este uso; es precisamente este v.13 una excepción²⁴.

Si seguimos ampliando el relato desde nuestra clave de “dar nombre”, no podemos pasar por alto los cambios de nombre a Abram (Gn 17,5) y Saray (Gn 17,15). El nombre en el Antiguo Testamento es la persona misma. Actuar sobre el nombre es tener influjo en el ser mismo, es imponerle una nueva personalidad e indica posesión de su vida. Cambiar el nombre es cambiar el ser y el destino de las promesas, y con Abraham y Sara, cambiar el signo de la historia de la salvación.²⁵

Desde esta afirmación, es evidente que no podemos decir que Agar impone una nueva personalidad a Dios, que va a influir en él o que toma posesión de su vida. Los distintos nombres implican una forma de revelarse de Dios, pero El es el mismo. El nombre que le da Agar implica una forma de revelarse, él es quien la ha rescatado de la intemperie, desde la relegación de los márgenes, él es “El que ha visto”. El nombrar a Dios de Agar lo que sí expresa es que esta experiencia de Dios cambia el signo de su vida y la convierte en historia de salvación. Y además, esta afirmación de Agar ¿no muestra que el Dios de Israel es susceptible de ser reconocido y adorado efectivamente como el verdadero Dios aún fuera del pueblo elegido?

5. Agar y las tradiciones del Éxodo

Este Dios que interviene en la historia de Agar recuperándola, convirtiendo su historia en historia de salvación, es el Dios de Israel, el Dios del Exodo. Hemos ido

²¹ Richard J. CLIFFORD - Roland E. MURPHY, “Génesis”, pp. 32-33; Andrés IBÁÑEZ ARANA, *Para comprender el libro del Génesis*, pp. 128-132.

²² John SKINNER, “Genesis” in Samuel R. DRIVER, Alfred PLUMMER, Charles A. BRIGGS (eds), *International Critical Commentary*, T&T Clark, Edinburg 1910; Laurence A. TURNER, *Genesis*, pp 76-80. 94-97.

²³ Juan GUILLÉN TORRALBA, Juan, “Genesis” en Santiago GUIJARRO OPORTO, *Comentario al AT. Tomo I*, Editoriales PPC-Sígueme-Verbo Divino, Madrid- Salamanca-Estella, 2ª edición, pp. 31-108.

²⁴ Laurence A. TURNER, *Génesis*, p. 81.

²⁵ Juan GUILLÉN TORRALBA, “Genesis”, pp. 31-108; Andrés IBÁÑEZ ARANA, *Para comprender el libro del Génesis*, pp. 106-109, 128-132.

descubriendo que la historia de Agar es una historia de intemperie, camino y salvación, ¿no es éste también el recorrido del pueblo de Israel? *“Israel, como Agar, será llevado por Dios de un estado de esclavitud a una situación de libertad. Deberá aprender esa libertad de la mano de Dios en las condiciones físicas y simbólicas del desierto”*²⁶.

La narración identifica a Agar como esclava y egipcia y parece estar subrayando el anuncio de una posterior inversión a Israel. Ella prefigura la historia de Israel y Sara, el rol de Egipto. Los puntos de contacto entre Agar y el Exodo son innegables. Siguiendo la narración, vamos a hacer memoria de datos que relacionan Agar con las tradiciones del Exodo y como veremos algunos de ellos están avalados por investigaciones recientes de Agar.

En Gn 16 se afirma que esta esclava es egipcia (v. 1). El relato precedente había hablado de la futura esclavitud de la descendencia de Abram en Egipto (Gn 15, 13). La mujer que ahora va a jugar un papel importante pertenece a dicho pueblo. Sara la entrega a su marido para que le de un hijo y cuando ésta concibe, siente que Agar la desprecia. Dejando a Abram la solución del problema en sus manos, Sara reafirma su superioridad y el relato nos dice que “dio en maltratarla y ella huyó de su presencia” (Gn 16, 6b). El verbo maltratar *`anah* implica “trato duro y severo”. Corresponde al trato que espera a la descendencia de Abram en Egipto, ya dicho en el relato precedente (Gn 15, 13) y que se recoge también en Ex 1, 11.12. Es la suerte que sufre ahora esta mujer egipcia bajo el dominio de Sara. Y así como Israel huirá del faraón de Egipto (Ex 14,5), Agar huye ahora de Sara.

Como Israel huirá al desierto, Agar se refugia en él, en la dirección de Shur, en la frontera con Egipto, su país natal (Ex 15, 22). Allí le encuentra el mensajero de Yahvé. En el diálogo, éste le dice “Vuelve a tu señora y sométete a ella”. Literalmente la expresión utilizada es “aguanta la opresión de su mano”. El mensajero utiliza el mismo verbo que caracterizaba al tratamiento que recibía Agar antes de su huida. Al hablar de “la mano”, el narrador nos remite a la misma mano de la que nos había hablado Abraham (v.6) y Yahvé, más tarde, viendo a Israel, lo libraré de la “mano” de los egipcios (Ex 3, 8).

Agar llama a Yahvé, “El Roi”, “Dios al que ha visto”. Dios ha escuchado y ha visto a Agar, como ha escuchado y visto la desgracia de su pueblo (Ex 3, 7). Agar se sorprende de haber sobrevivido al encuentro con Dios porque ver a Dios es morir (Ex 33, 20).

Seguimos haciendo memoria en Gn 21. Lo mismo que la primera vez, Sara toma la iniciativa y se dirige a Abraham; ahora no son tanto celos de Agar, sino que le

²⁶ Carmen BERNABÉ, *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Biblia y en la historia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995, p. 16.

preocupa el futuro de su hijo. Sara, como el faraón, ve un peligro relacionado con el poder, con conservar un estatus y con la descendencia. (Ex 1, 8-10). El relato vuelve a poner en boca de Sara el lenguaje de la promesa divina como justificación (15,4), lo cual podría explicar por qué Yahvé apoya su petición. Opone “su hijo”, sin nombrarlo, a “mi hijo...Isaac”. Se escucha el mismo lenguaje cuando el faraón expulsa a los esclavos hebreos (Ex 10,11; 11,1; 12, 39).

Abraham da a Agar pan y agua, alimentos que recuerdan, de nuevo, lo que vivirá Israel en el desierto cuando, después de atravesar el mar Rojo, cree haber encontrado la libertad (Ex 15, 24b-25; 16, 4).

Abraham despide a la mujer y al niño, aunque le hubiera gustado quedarse con el hijo. El verbo “despedir” se puede utilizar para el divorcio y para la manumisión de un esclavo. Los dos tienen su aplicación en el caso de Agar: llegó a ser su mujer y ya no lo será; era una esclava, ahora quedará libre.

Como el verbo “expulsar”, el verbo “despedir” anticipa el vocabulario del Exodo, es el verbo que se utiliza para hablar de la salida de Israel hacia la libertad. Además el narrador nos dice que Agar “fue vagando por el desierto de Bersebá”, el verbo *halak* indica incertidumbre, carencia de rumbo y esta misma connotación tiene la experiencia de los israelitas cuando cruzan el mar Rojo y llegan al desierto (Ex 15). Y enseguida se indica una situación límite: la falta de agua; de igual modo le sucederá a Israel en el desierto.

Además de fijarnos en lo expresado por la narración, no podemos olvidar el contexto en el que se sitúa gran parte del relato: el desierto. El término hebreo *midbar* aparece 98 veces en el Pentateuco, de las cuales sólo 7 son en el Génesis; 5, en el ciclo de Abraham, de ahí podemos deducir la importancia que tiene en la trama de la historia. El desierto es el lugar atravesado por Israel cuando huyen de los egipcios durante el Exodo. Hablar de desierto, para Israel, es recordar el sufrimiento, la soledad, la debilidad, pero el desierto es también lugar de purificación y de aprendizaje. Es el lugar de los grandes silencios, en donde a veces se oye más claramente la voz de Dios y se puede reflexionar mejor sobre lo que él dice. También es símbolo de lo que es pasajero, pues obliga a caminar, a renunciar, conservando viva la fe. Y, sobre todo, es lugar de la experiencia de Dios, que está ahí y camina al frente de los que se comprometen con la liberación. En la historia de Agar, el significado del desierto se desarrolla a lo largo de la narración. En Gn 16, el desierto es el lugar de la huida temporal, del encuentro con Yahvé, de la promesa y de una orden no esperada. En Gn 21, el desierto adquiere un significado social y político como lugar fuera de la civilización, donde naciones enteras pueden vivir con Dios. Ambos significados se insertan en la perspectiva de la historia de la salvación.

6. ¿Qué dice Agar hoy?

Dejemos que sea su palabra la que en este momento se dirija a cada uno de nosotros, como síntesis de todo lo dicho en el artículo.

Has rescatado mi memoria y has ido reconstruyendo mi historia fragmentada y silenciada. Entrando en sintonía afectiva y efectiva conmigo, conectando con mis deseos, aspiraciones y con mi experiencia de muerte y vida, ¿qué has descubierto? ¿No te has encontrado a Yahvé como inversor de los esquemas y valores humanos que no son liberadores y que rescata de la intemperie y lleva a la salvación?

Mi historia es inseparable de Abraham y Sara y de la promesa que reciben de Yahvé. Soy esclava y extranjera; comparto un hombre con otra mujer y en una sociedad patriarcal; obligada a darle un hijo a ese hombre, maltratada por mi señora, tengo que huir. El desierto se convierte en lugar de salvación. El Dios de Israel sale a mi encuentro y me hace una promesa. A mí, mujer, esclava, extranjera, que huyo embarazada; a mí, mujer a la intemperie. Es una promesa de futuro para mi hijo y para mí, que pasa por volver al lugar de mi sufrimiento y dolor para ser definitivamente expulsada; es una promesa que mantiene mi esperanza en la intemperie y que me hace tener un futuro en Ismael. Yahvé me recupera, escucha mi opresión y la de mi hijo y sale a mi encuentro; ya no puede ser más el Dios de Israel, un Dios indiferente para mí. De la experiencia que provoca en mí, brota un nombre: El Roí; es el Dios que me ve, que me recupera y salva interviniendo en mi historia y convirtiéndola en historia de salvación. Descubro realmente al Dios de Israel que acompaña mi historia de intemperie, camino y salvación, como acompañó la de su pueblo.

Haciendo memoria, has hecho “presente” mi historia, y has visto que existen “otras Agares” hoy: mujeres en muchas partes del mundo “esclavas” de sus maridos o de diferentes situaciones que las oprimen; mujeres sin dignidad, sin libertad y sin pasado, presente y futuro reconocido; mujeres que huyen, que son abandonadas o expulsadas de sus hogares y quedan a la intemperie; mujeres con hambre y sed en el desierto de sus vidas; mujeres sin voz, con ojos tapados y manos atadas, que no son dueñas de sus vidas...hacemos memoria de las niñas esclavas de Togo y otros países de África; de las jóvenes de la India obligadas a casarse con varones que no conocen; de las mujeres que ven morir a sus hijos de hambre en tantos países o a sus hijas por el hecho de ser mujeres en Ciudad Juárez; de las mujeres afganas...Y también ¿no has descubierto que existen mujeres como yo que encuentran alguien que les da libertad y les ayuda a recuperar su dignidad; alguien que les libera sus manos, sus ojos y les da la palabra; alguien que recupera su pasado, da un sentido al presente y llena de esperanza su futuro; mujeres que tienen dónde habitar y que se sienten habitadas; mujeres con un nombre y una historia en sus manos en los cinco continentes? La vida de estas mujeres no pueden ser indiferentes para ti, te invito a poner nombre a la experiencia que sus vidas provocan en ti.

Esther, el poder subversivo y transformador de la risa

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

Carmen Bernabé Ubieta

1. Una historia muy popular releída en momentos históricos diferentes

El libro de Esther fue muy popular y muestra las señales de su popularidad en las adiciones que se le hicieron en varios momentos del pasado. Como los modernos “remakes” cinematográficos que pretenden adecuar a los tiempos algunos aspectos de la película elegida, el libro de Esther, antes de ser fijado en el canon, fue releído en diferentes épocas y lugares y fue objeto de varias adaptaciones al espíritu de la época. Esto quiere decir que era un relato muy popular, que realmente gustaba al público y fue contada en diferentes momentos, con ciertas adaptaciones al momento y la situación. La protagonista de la película Sabrina se va a París. Mientras en el original de Billy Wilder, Audrie Hepburg estudiaba cocina, en el *remake*, Julia Ormond se dedica a algo más acorde a los nuevos tiempos como es la fotografía. Lo mismo podríamos decir de la inolvidable “Tu y yo”.

Según los especialistas, en el libro de Ester se adivina un primer núcleo en hebreo que se remonta a la época persa (s.V-IV a.C.) y que fue reelaborado en época helenista. El último texto hebreo, según aparece en el texto masorético parece ser del s.II, cuando los problemas de la Diáspora y de la persecución religiosa eran más acuciantes), o como muy tarde a comienzos del s.I a.C. El texto griego y las adiciones¹ –preceptos sobre alimentos, oraciones– pueden datarse del 78-77 a.C., y en él se subraya más el aspecto nacionalista y religioso².

El libro de Esther, como hemos dicho, fue y aún lo es un libro muy popular que sigue siendo apreciado por la gente, y, aunque su introducción en el canon fue discutida, siempre gozó del favor del público. De hecho, es uno de los llamados cinco rollos (*meguillot*): los textos que se leen en las fiestas judías más importantes; en el caso de Esther su rollo es leído en la fiesta de Purim, una celebración burlesca que coincide con

¹ En algunas Biblias estas adiciones (Introducción, decretos, oraciones...) se ponen al final del libro; en otras se van intercalando al texto masorético pero con una numeración y un tipo de letra diferente.

² Véase Sharon A. WHITE, “Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora”, en P.L. Day (ed.) *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis 1989, pp.161-177.

el carnaval de la tradición cristiana. En ambas hacen acto de presencia los disfraces, las burlas y los excesos –sobre todo de bebida–.

El género literario del libro de Esther no es la novela de ficción; algunos autores la clasifican como una “novela de Diáspora”³ porque los protagonistas viven fuera de Palestina, aunque, de forma más general, también se denominan “novelas de corte” ya que el escenario es una corte o sus alrededores, casi siempre extranjera, donde el héroe o la heroína representa a un grupo étnico subordinado o sometido; los protagonistas sufren grandes reveses en su suerte, ascienden, caen en desgracia, son perseguidos, aunque al final salen victoriosos. En la Biblia hebrea hay varios ejemplos de este tipo de novelas que pueden abarcar un libro completo como en el caso de Esther, Judith, Tobías o Daniel, o bien estar dentro de otro como sucede con el relato de José que está dentro del Génesis.

2. Características literarias

Uno de los aspectos que más chocan en el libro de Esther es el exceso: de comida, de muertos, de crueldad. Nuestra sensibilidad choca con el hecho de lo que consideramos una venganza, y además excesiva, por parte de Esther y Mardoqueo, e inconscientemente nos sale un juicio moral que nos impide profundizar en el sentido del libro, como sucede muchas veces con algunas películas en las que el exceso de violencia dificulta la percepción del fondo. Sin embargo, debemos pensar que, como sucede en algunas películas modernas, ese exceso puede ser parte, precisamente, del modo elegido para hacer llegar al espectador el mensaje. Ejemplo de *Pulp Fiction* o la *Naranja mecánica*.

Hay, sin embargo, otras características que pasan más desapercibidas pero que son fundamentales a la hora de apreciar el mensaje del relato.

a) Un libro lleno de humor e ironía

El libro de Esther es fundamentalmente irónico y está lleno de humor, a veces un tanto ácido. Si se pierde de vista esta característica, la interpretación del libro se tergiversa y se pervierte. Y es lo que suele pasar con dos aspectos importantes del libro en el que el humor es un elemento interpretativo clave: el papel de las mujeres y la cuestión de la crueldad y el nacionalismo⁴.

³ Cfr. André LACOQUE, *Subversives. A Pentateuque des Femmes*. Du Cerf, Paris 1992, p. 75. Otras novelas de Diáspora son la historia de José en Egipto, la de Daniel en Babilonia, Tobías en Asiria.

⁴ Bruce William JONES, “Two Misconceptions about the Book of Esther”, *CBQ* 39(1977)171-81.

Hay una estupenda obra que desarrolla este tema con muchos ejemplos. La obra de P. Berger, *La risa redentora*, desarrolla la teoría del uso del humor y la risa en condiciones de marginalidad como arma de resistencia⁵. El humor, la ironía, la sátira son algunas de las armas que los subordinados y oprimidos emplean para resistir y luchar contra esa situación, como pone de manifiesto el estudio de J. Scott⁶. El mismo carnaval es “el espacio ritual de diferentes formas de conflicto social y manipulación simbólica...”. No puede ser considerado exclusivamente un rito permitido por la élite como válvula de escape de los subordinados. También debe ser concebido como una ambiguo triunfo político que estos arrancan al poder puesto que éste siempre ha tratado de eliminarlos. En esos momentos de ambigüedad que permiten tanto el carnaval como el humor, es posible sacar a la luz el discurso oculto que los subordinados deben llevar siempre disfrazado para salvaguardar su existencia⁷.

En el libro de Esther, como en el de Judith, los rasgos burlescos e irónicos están presentes por doquier. El relato destila una gran ironía, que no siempre se ha sabido captar pero que, sin embargo, forma parte de la estructura y del plan del libro. Las cifras a las que se alude en diferentes ocasiones y con motivos varios son exageradas (6,6-9; 7,10; 9,16), los gestos desmesurados y a veces histriónicos; los personajes un tanto caricaturescos. El término “gadol” (grande) se aplica muchas veces a personajes de los que el relato pondrá de manifiesto su verdadera talla, más bien pequeña; el rey que parece asustar con su poder ilimitado y cuya decretos se dicen inamovibles, se muestra, en realidad, una marioneta en manos de quienes le rodean; una mujer que parece débil y sumisa se desvela llena de coraje, iniciativa y sagacidad. El relato muestra cómo se produce el reverso de unas situaciones que parecían firmes e inamovibles y que, sin embargo, acaban dando la vuelta; describe cómo protagonistas que creen estar arriba, se encuentran abajo; cómo los que están humillados son elevados a dignidades, cómo lo débil se muestra fuerte y lo fuerte cae como una hoja seca; o cómo lo amenazado permanece y lo inamovible es cambiado⁸. Es, como el carnaval, el vuelco de lo habitual.

La ironía y el humor, como se ha dicho, son “las armas de los débiles y oprimidos” que no pueden atacar de frente al poder. El libro de Esther, recordémoslo, se lee en carnaval lo cual es una confirmación de que la clave de lectura ha de ser el humor irónico que permite a ciertos grupos imaginar y ensayar un cambio de situación y que, en el caso de este libro, pretendía enseñar a sobrevivir y a comportarse a los judíos de la

⁵ El autor pone ejemplos del humor un tanto tragicómico e irónicamente ácido que es muy habitual en la literatura judía actual y en su misma cultura. BERGER, P., *La risa redentora*. Kairós, Barcelona 1999. Véase también, en el ámbito religioso, la obra de JACOBELLI, Catherina., *Risus Paschalis*. Crítica, Barcelona 1993.

⁶ James C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalaparta, Tafalla 2003.

⁷ James C. SCOTT, *Los dominados...*, pp. 243-55.cita p. 250.

⁸ Así, André LACOQUE, *Subversives*, pg. 64. También James G. WILLIAM, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, Almond Pr., Sheffield 1982, pp. 79-80.

Diáspora o de cualquier lugar donde vivieran una situación de inferioridad semejante a la narrada. A la vez, el relato refuerza la identidad del grupo que en situaciones similares suele estar en peligro de disolución. En la antigüedad los textos eran leídos y proclamados en comunidad, por tanto hemos de imaginar que el humor y la ironía del relato eran captados claramente por el tono de voz de quien leía, mientras su escucha en grupo era un medio para aumentar su poder de fortalecer la identidad y la resistencia grupal en situaciones difíciles o de minoría cultural.

“Esther no es un relato histórico, es un cuento. La idea de que las cosas son como se quisiera que fueran (wishful thinking) es más que una licencia poética, pertenece a la fantasía compensatoria de los débiles”. Esa imaginación está conformada por la imaginación colectiva. Por eso, como veremos, debajo del relato de Esther se evocan otras situaciones de la historia colectiva que resultaron fallidas pero que al ser recontadas resultaron reorientadas. Entonces, la fiesta puede comenzar⁹. Todas las personas han hecho la experiencia de volver a contar algo que salió mal pero en la forma en que debería haber sucedido, con lo cual se exorciza el fallo y se prepara para el futuro.

b) Presentación de la acción

La clave del humor y la ironía y su significatividad como instrumentos de resistencia y subversión nos pueden ayudar a escuchar el relato de forma diferente, probablemente de forma más similar a la que fue compuesto. Podemos imaginarnos una audiencia y a alguien leyendo o contando en voz alta, con entonación, con efectos... como hacen las maestras de primaria o los cuentacuentos para introducir a la audiencia en el relato y mover su afectividad.

Y sucedió en tiempos del Rey Asuero...¹⁰

La historia comienza situando el relato y lo hace con evidentes exageraciones. Se desarrolla en Susa donde estaba la corte del rey persa Asuero, “cuyo imperio abarcaba 127 provincias, desde la India hasta Nubia”. Comienza dando cuenta de un banquete que el rey ofrece a sus generales durante ciento ochenta días para seguir con otro ofrecido al pueblo durante siete días más. Mientras tanto, la reina Vasti ofrecía otro banquete a las mujeres del palacio.

⁹ André LACOQUE, *Subversives...*, p. 92

¹⁰ El relato de la acción se sigue por el texto masorético y se evitan las adiciones griegas posteriores.

El séptimo día, después de los seis meses anteriores de banquete continuo, después de beber copiosamente y estando “alegre”, el rey Asuero mandó llamar a la reina para que acudiera con su corona real a la sala del banquete de forma que su belleza pudiera ser admirada por todos. Pero la reina se negó, como correspondía a una mujer de su rango y reputación que cuidaba el honor de su marido, el mismo Rey Asuero que había dado la orden estando borracho. Hay que tener en cuenta que sólo las cortesanas estaban presentes en la parte del banquete dedicada a beber. Llamar a la reina en ese momento del banquete equivalía a equipararla con una cortesana, con una mujer sin vergüenza y, por tanto, sin honor. Asistir a la llamada habría significado dilapidar el honor de su marido y su casa. Enfurecido el rey consultó a los consejeros reales expertos en leyes y ellos le aconsejaron despedirla, porque temían que su actuación pudiera servir de ejemplo a las demás mujeres del reino que podían seguir su ejemplo y acabar hablando a sus maridos de la misma forma, discutir sus órdenes y perderles el respeto. Así lo hizo el rey. Tenemos pues a los varones castigando a una mujer que cumple los papeles y esquemas de honor y vergüenza establecidos por ellos pero que es castigada por pensar por sí misma, o quizá por dejar en evidencia, con excesiva claridad, a los varones y al sistema.

Después de despedir a Vasti, sintió el rey nostalgia y, aconsejado por los mismos notables, hizo traer multitud de vírgenes desde todas las partes de su reino para, después de ser preparadas convenientemente durante seis meses en técnicas amatorias y de belleza, poder elegir la favorita, llamada a ocupar el puesto de Vasti, la que había osado responder directa y francamente al rey y desobedecer sus ordenes; la que con su actitud había hecho sentirse inseguros a todos los grandes hombres del reino.

En esa “leva de vírgenes” entra en escena Esther, una joven judía a la que el texto presenta como huérfana de padre y madre, hija adoptiva de su primo Mardoqueo. Esther es presentada como “muy guapa y atractiva” (2,7), con un término hebreo que es utilizado también para David y algún otro personaje y que denota también la cualidad interior y moral de la belleza, lo cual nos ayuda a entender lo que sigue. Esther llegó a palacio y comenzó a ganarse la simpatía de cuantos la veían y también del eunuco real encargado de las mujeres que en el relato se pone de su parte dándole las cremas de belleza necesarias, aconsejándole cómo actuar para ser elegida y procurándole unas siervas y un lugar especial en el harén. Mardoqueo dice a Esther que no descubra su procedencia étnica ni de su familia y ella así lo hace. Cuando llegó la hora de ser presentada ante el rey, el texto dice que él halló en ella más favor que en ninguna otra y le colocó la diadema real, declarándola reina en lugar de Vasti, dando un banquete en su honor, un día de fiesta y muchos regalos. Después ella pasó al segundo harén a esperar a que el rey la llamara y donde, como el texto nos dice por segunda vez, siguió sin decir nada acerca de su origen judío.

En ese tiempo Mardoqueo que era funcionario real descubrió un complot contra el rey y se lo comunicó a Esther que habló de ello al rey de forma que la conjura fue abortada. El hecho se escribió en los anales del reino, aunque el rey parece no haberse enterado como nos deja ver el relato algo después.

Tiempo después el rey nombró a Amán primer ministro, con derecho a que la gente tuviera que inclinarse ante él. Mardoqueo, el pariente de Esther, se negó a hacerlo lo que enfureció a Amán quien pensó en darle muerte, a él y a todos los judíos del reino. Para ello ideó un plan; les acusó ante el rey de ser “un pueblo aislado, diseminado entre los otros pueblos, diferente, con leyes especiales que no cumple los decretos reales. Al rey no le conviene tolerarlos. Si a su majestad le parece bien decreta su exterminio y yo entregaré a los administradores trescientas toneladas de oro para el tesoro real” (3,8-9). El rey se quitó su anillo real con el que sellaba los edictos y se lo entregó para que hiciera como quisiera y le dijo que se guardara el dinero. Este tema del dinero es ambiguo pues no está claro si es dinero de Amán o si es el fruto del expolio de los hebreos que Amán promete al rey y éste le permite quedárselo. El rey le dio el sello real con su placet y Amán ordenó “exterminar, matar y aniquilar” a todos los judíos, “viejos y niños, chiquillos y mujeres y saquear todos sus bienes el trece de Marzo”.

Enterada Esther por Mardoqueo y urgida por éste a interceder ante el rey, el relato se centra en ella desde ese momento (4,4). La tensión aumenta; nadie podía presentarse ante el rey sin haber sido llamado a su presencia, bajo pena de muerte, y Esther no ha sido llamada a su presencia desde hacía un mes ¿cómo iba a poder interceder?. Mardoqueo le apremia haciéndole ver que quizá ella ha llegado donde está para poder ayudarles, y le dice *“si en este trance te callas, la liberación y la ayuda vendrán a los judíos de otra parte. Quién sabe si tú no has subido al trono para una ocasión como ésta..”* (4,13-14).

Esther se decide y pide que todos los judíos de Susa ayunen por ella mientras prepara un plan para presentarse ante el rey y librar a los judíos. Vestida con sus ropas reales se presenta ante el rey quien, en señal de protección y permiso, extiende el cetro sobre ella y promete darle lo que le pida¹¹. Esther no muestra sus intenciones abiertamente sino que lleva al rey a su terreno: le invita, junto con Amán, a cenar con ella en sus aposentos. Cuando en el banquete el rey le repite que le pida lo que quiera, vuelve a rogarle que acceda a cenar con ella por segunda vez a la noche siguiente y entonces le dirá lo que desea.

Esa misma noche, el relato presenta al rey que, desvelado, lee los anales del reino y encuentra recogido en ellos el favor que hizo Mardoqueo a la corona cuando dio

¹¹ El texto de la adición griega pone a Esther desmayándose y logrando así la simpatía, atención y benevolencia del rey.

cuenta del complot. Esta escena es una de las más irónicas de todo el relato y al ser leída en voz alta en la comunidad que celebraba debía suscitar sonrisas y reforzar la identidad del grupo. El rey, viendo que no se le había recompensado, decide hacerlo de inmediato. En ese preciso momento, en medio de la noche llega Amán que quiere pedir la cabeza de Mardoqueo. El rey le pregunta el mejor modo de recompensar a alguien. Amán pensando que se refiere a él le da consejo (que le vista con las ropas reales y le monte en un caballo real y le pasee por el pueblo proclamando que el rey le honra), pero resulta que el honrado es Mardoqueo y él quien debe hacerlo en nombre del rey a la mañana siguiente.

Por la noche, en la cena, Esther pide al rey la vida de su pueblo y le hace ver lo perjudicial que es para el reino el plan de Amán quien, en un momento que el rey sale, intenta suplicar clemencia a Esther y se inclina sobre el lecho donde está la reina reclinada poniéndose en una posición que hace pensar al rey, quien vuelve en ese preciso instante, que intenta violarla, por lo que es ahorcado inmediatamente en la misma horca de 25 pies de altura que él había preparado para ahorcar a Mardoqueo. Por su parte, el rey Asuero concedió a Esther y al mismo Mardoqueo el derecho a escribir un decreto con su sello real por el cual los judíos podían tomar venganza de todo aquel que los atacara y a saquear sus bienes. Dice el texto que los judíos tomaron venganza de sus enemigos matando a unos 75.000 pero, ¡eso sí!, no tomaron ningún botín. En memoria de esta liberación se estableció la fiesta de Purim. Una fiesta de origen pagano, posiblemente persa, que queda así desmitologizada e historizada mediante la alusión a varios episodios de la historia de Israel, como veremos a continuación.

c) Intertextualidad

La intertextualidad es la alusión, más o menos explícita, que se hace en un relato a otros textos, en este caso de la misma Escritura, y que son muy importantes a la hora de tener una correcta comprensión de la intención del autor del texto.

En la historia de Esther, hay una referencia constante al trasfondo religioso histórico-tradicional judío. De hecho el telón de fondo de Esther es el relato inacabado de 1 Sam 15 donde se ve a Samuel luchando contra Agag, rey de Amalec. Dando sus pueblos al pillaje de su ejército pero sin pasarles a cuchillo como había mandado el Señor. En el relato de Esther, Amán es descrito como un Aguita (3,1; 8,3-5; 9,10-24), un miembro de Amalec (Ex 17, 8-16; Nm 24,7; 1 Cr 4, 42...), mientras Mardoqueo es presentado como hijo de Kis, descendiente de Benjamín. El término Aguita recuerda a Gog, el enemigo escatológico que sería vencido por Yahveh en el tiempo final¹², y de

¹² Véase, André LACOQUE, *Subversives...*, pp. 84-85.

hecho en el relato de Esther se insiste en que se mata a los hijos de Amán y a los que atacaron a los judíos, pero que no se les somete al pillaje. Se rectifica aquí lo que se hizo mal allí, pero la alusión a Gog y al tiempo final nos pone sobre la pista de que se está aludiendo, mediante un lenguaje cargado de violencia y exageración, a una esperanza de liberación definitiva de los enemigos de un pueblo amenazado e impotente. La representación en el relato y sus imágenes actúa como un refuerzo de esa esperanza, como si el decirlo e imaginarlo pudiera adelantar su realización, la de la liberación definitiva.

d) Presentación de los personajes

Los personajes del relato son también muy simbólicos. Tanto Mardoqueo como Esther pasan a representar al pueblo judío que vive como minoría en la Diáspora.

Algunos autores han pensado que el verdadero héroe de la historia es Mardoqueo, el tío de Ester, pero en realidad es a ésta a quien se descubre como verdadera heroína, y también eso forma parte de la fina ironía que destila el libro¹³.

Ester, al ser avisada del problema, actúa de forma diferente a Mardoqueo. Su ayuno y el que pide a la comunidad es ya comienzo de la acción, se convierte en clamor público, y súplica confiada. A partir del cp. 4, los roles de género tradicionales con los que ha comenzado el relato, sufren un vuelco. El relato recuerda en muchas cosas al de Judith que suele datarse de una época muy cercana. Hay en ambas heroínas unos rasgos comunes y es curioso que ninguno de ellos aparezca en la literatura de Qumrán.

Ester, en el capítulo 4, comienza a emerger y a revelarse como líder inteligente y valiente, de forma que, al contrario de lo que se dijo al comienzo, ahora se dice de Mardoqueo que *"hizo todo lo que Ester le ordenó"* (4,17). Al presentarse ante el Rey sin ser llamada, reta las leyes y expone su vida para conseguir el bien común. Lo que se ha solido interpretar como debilidad o "triquiñuelas femeninas", quizá pueda entenderse mejor como una forma diferente de enfrentarse al problema. Valor, fuerza e inteligencia no le faltan a Ester. Pero su acercamiento al Rey se hace desde el plano personal. Ester consigue que el Rey deje su rol para acercarse al problema desde otro punto de vista, desde otro campo, el de los menos poderosos, el de los débiles y oprimidos¹⁴. Inteligencia, saber medir las fuerzas, disimulo, sumisión fingida son las armas de los que no tienen poder y están sometidos o en franca minoría en un medio hostil que no

¹³ Así, Sharon A. WHITE, "Esther..", p. 166. También André LACOQUE.

¹⁴ Esta interpretación que tiene en cuenta las diferentes formas de abordar una situación, según las diferentes psicologías de los géneros, y las experiencias históricas de los grupos oprimidos, se puede ver desarrollada en el artículo citado de Sharon A. WHITE, "Esther...".

es el suyo¹⁵. Esther invita al Rey y a Aman a sus habitaciones, es decir, a su terreno, para poder estar en un mayor equilibrio de fuerzas. La seguridad que manifiesta Ester en su inteligente plan, contrasta con la forma en que ha sido presentada al comienzo, y eso es también un ejemplo de esa ironía que destila la obra.

Judith y Esther tienen muchos paralelos. En las dos obras se da un reverso de una situación desesperada para el pueblo, y, en ambos, es una mujer la autora de la liberación. Las dos cambian el curso de la historia penetrando en el corazón del enemigo para desafiarle y vencerle, aunque su manera de hacerlo está condicionada por el género y cómo éste se construye en aquel momento (seducción, debilidad...). Sin embargo, en ambos relatos hay una gran ironía pues es la seguridad sobre la cualidad de los subordinados, entre ellos las mujeres, por parte del poder lo que lleva a éste a su ruina. Las mujeres se convierten en un símbolo –apoyado por los esquemas culturales del momento– de la resistencia, la sagacidad y la posibilidad de cambio por parte de los débiles que actúan de otra forma, con otras armas, conscientes de su situación¹⁶. El poder patriarcal piensa que las mujeres son bellos objetos sexuales débiles y sin inteligencia y esa apreciación errónea les lleva a la ruina. La condición cultural de la mujer se convierte en paradigma de colectivos débiles y oprimidos que pueden verse reflejados en ellas.

En la medida en que Esther (y Judith) es asociada al pueblo lo representa en su humillación. Para White el objetivo del libro, además de entretener, era didáctico. Se pretendía enseñar al judío o la judía que vivían en la Diáspora cómo vivir y comportarse para tener una vida exitosa. Esther se convierte en la heroína cuyo carácter y actitud se pone como ejemplo¹⁷. En su acción se hace presente la acción liberadora y tantas veces paradójica de Dios.

Por otra parte, es interesante constatar cómo la imagen de Esther va cambiando en las diferentes relecturas que se hacen del relato a lo largo del tiempo. La imagen de Esther en el texto masorético no es igual que la que ofrecen las adiciones griegas de la LXX. Mientras en la primera, Esther es una mujer fuerte, inteligente, con iniciativa y valor, en las adiciones griegas, su imagen se hace más débil –en consonancia con la época en la que se introducen– preocupada por la pureza sobre comida y lecho (declara que le repugna estar en el lecho y en la mesa real...), como correspondía a las prioridades y preocupaciones del momento. El texto griego y las adiciones –preceptos sobre alimentos, oraciones– pueden datarse del 78-77 a.C., y se ve claramente como

¹⁵ Cfr. James C. SCOTT, *Los dominados y el arte de la resistencia...*

¹⁶ Recuérdese lo dicho sobre los dominados y el arte de la resistencia de Scott. También, André LACOQUE, *Subversives...*, p. 82.

¹⁷ Así opina André LACOQUE, *Subversives*, p. 83. Una opinión semejante en general, aunque menos detallada en Sharon A. WHITE, "Esther...", p. 166.

mediante esas adiciones se cambia el relato y su mensaje al subrayar más el aspecto nacionalista y religioso¹⁸.

3. Un best-seller que habla de Yahvé de forma extraña

El texto de Esther ha entrado en el canon católico porque en ese libro se descubre la acción de Dios en la historia.

a) Ausencia de la referencia explícita a Dios

Si hay algo que llama la atención en el relato hebreo de Esther (masorético) es la ausencia de alusiones explícitas a Dios o a cualquier institución religiosa judía. Sin embargo, sí se encuentran en las adiciones griegas (oraciones, alusiones a la ley...).

Por otra parte, es evidente que el texto entró en el canon y que, por lo tanto, debe tener un mensaje o una reflexión sobre Dios, probablemente en forma de teología implícita que hay que saber captar, como sucede en algún otro libro en la Biblia hebrea: Ruth, el Cantar, la historia de José...). “El Dios escondido del que habla Is 45,1-3.15, el Dios oculto e innominado está presente en toda la trama de Esther, como lo está en la vida misma¹⁹. La actuación de Esther se convierte así un lugar teológico en el que barruntar la actuación de Dios.

b) El Dios presente en la historia

La presencia de Dios no tiene por qué manifestarse de forma extraordinaria sino que para el creyente lo cotidiano habla y deja ver su presencia y su actividad salvadoras. Es lo que, a veces, se le llama “providencia divina”. La presencia y actividad de Dios se mezcla y se confunde con las decisiones y conductas humanas que van haciendo la historia. Muchas de las situaciones concretas se convierten en ocasiones de salvación, de vida,... Es lo que en el fondo se quiere decir cuando se dice que Esther “encontró gracia” (2,15.17; 5,2.8; 7,3; 8,5). Las “casualidades” que escapan al control y que llenan la historia son leídas por los creyentes como ocasiones del cuidado de Dios. Esta forma de leer la historia es propia de la corriente sapiencial. “No se nombra a Dios pero se invita a rastrear su presencia oculta en la vida y en la historia sin eludir la propia responsabilidad a la hora de tomar decisiones”²⁰.

¹⁸ Véase, Sharon A. WHITE, “Esther... pp. 161-177.

¹⁹ José VILCHEZ, *Ruth y Esther*, Verbo Divino, Estella 1998, p. 188.

²⁰ Raúl ANAYA, “La teología del libro de Esther”, *Reseña Bíblica* 56(2007), p. 42.

Esta concepción de la presencia de Dios en la historia e inmerso en ella, es, por tanto, una llamada a no eludir la responsabilidad personal en la historia humana. Es lo que Mardoqueo le dice a Esther. En palabras de hoy se diría que Dios no tiene otras manos que las manos de los seres humanos.

c) El Dios presente en el pueblo

Si bien no se nombra de forma explícita el nombre de Dios, si aparece muchas veces y de formas diversas el pueblo de judío que remite a Yahvé de forma inevitable puesto que su existencia está estrechamente unida a la promesa y a la Alianza con Él.

El pueblo de Israel es en realidad el protagonista del relato pues todos sus personajes principales tienen una cualidad corporativa bastante evidente, como se ve en las genealogías de Amán y Mardoqueo (Est 2,5-6) pero también por las veces que Mardoqueo es llamado judío (Est 2,5; 3,4; 5,13; 6,10.13; 8,7; 9,29.31; 10,3). La promesa y la Alianza son consideradas como garantía de la ayuda de Dios en momentos de apuro (Est 4,14; 6,13), pero, como se ha dicho, esta ayuda se vislumbra en la actuación y en las decisiones personales e históricas de las personas que lo componen, en primer lugar de una mujer, Esther, que se convierte en símbolo del poder y la forma de actuación paradójica de Yahvé, tal como lo había experimentado el pueblo de Israel a lo largo de su historia.

4. La segunda edición: la historia releída tiempo después

Las adiciones griegas se encargaron de eliminar la ambigüedad que podía haber en el relato hebreo respecto a la presencia o no de una teología. Hizo explícitas muchas asunciones implícitas del relato anterior, probablemente porque la situación del pueblo era diferente y con otras necesidades. La teología del autor de esas adiciones se concentra en las oraciones de Mardoqueo y Esther (4,17a-17i.17j-17x).

a) Los atributos de Dios

A Dios se le llama el “gran rey sobre la tierra”, “gran rey sobre todos los dioses”, o “rey”. Es evidente que se trata de acentuar la contraposición con los gobernantes que pretendían regir los destinos del pueblo. Y cuando Mardoqueo lo utiliza explica el por qué se niega a postrarse ante Amán. Esto justifica una postura que, por una parte, podía poner en peligro a la comunidad, pero que, por otra parte, orientaba el comportamiento del judío piadoso en ambientes gentiles.

Las adiciones griegas hablan también de Dios como Todopoderoso y dominador de todo poder (4,17b.17p) Ese poder y dominio es la esperanza en una intervención salvadora (Est 4,17b). Se le llama también, el Dios vivo, una expresión que alude a su presencia operante, el grande, el Altísimo (Est 8,12º). Atributos que combinan la trascendencia y la inmanencia de Dios que acompaña la vida del pueblo.

Es evidente que si esas adiciones se hicieron en una época de dominio seléucida en Palestina o en la Diáspora helenística, reflejan una situación de dificultad extrema y su función es dar a quienes lo escuchan una orientación para el momento que les ha tocado vivir, y esperanza para resistir la dificultad.

b) Teología del pueblo elegido

Las adiciones griegas siguen subrayando la centralidad del pueblo judío pero incorporan un elemento teológico importante: Israel es la heredad de Yahvé (Est 4,17hf.h.l.n; 10,3i). Esta auto-comprensión como heredad convierte a Israel en un pueblo especial, fruto de una elección gratuita sin mérito por parte del pueblo. Esta elección divina comporta una dimensión de exclusividad que puede ser o contrarrestada o subrayada. El editor griego se decanta por una interpretación de la Alianza en clave exclusivista en lugar de optar por la clave universalista de otros autores postexílicos (Is 56,1-8; Gn 12,1-3; Jonás, Ruth) que vieron la elección divina como una misión a favor de todos los pueblos más que como un privilegio de Israel. El editor griego vive un momento en que su identidad parece amenazada y contesta con una repliegue hacia el interior, subrayando las líneas de separación entre el nosotros y el ellos. Así se entiende que se sienta obligado a justificar el matrimonio de Esther con un no judío, el rey Asuero (4,17s-17v), algo que en momentos anteriores no parece haber causado ningún problema, y su insistencia en la separación de Israel respecto a otras naciones (10,3g).

5. Sacando algunas conclusiones

El relato de Esther es un relato popular que ayudó a los grupos oprimidos a resistir y a actuar de forma inteligente en una situación donde el equilibrio de fuerzas estaba totalmente desequilibrado. El proyectar, con imágenes terribles propias de su cultura, un final alternativo de la historia en el que los débiles fueran reivindicados, fue posible desde su fe en Yahvé, cuya ayuda y sostén habían experimentado en la historia a través de la acción humana. La intuyen (esa ayuda y sostén) en “las casualidades” y en las “ironías” de la historia.

Esther se convierte en un ejemplo de acción y en un impulso para llevarla a cabo de la forma más inteligente, en la confianza de que la injusticia, al final, no queda impune. El creyente ve ahí la huella de Dios que camina con su pueblo sosteniendo y fortaleciendo la mano que actúa a favor de la justicia. Una vez más, la vida y la acción de una mujer es lugar teológico para conocer algo más cómo se muestra Dios.

Rut y Noemí: el poder transformador de la solidaridad

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

Carmen Bernabé Ubita

1. Virtudes de mujeres, virtudes públicas

En una lectura rápida del libro Rut, compuesto por tan solo cuatro breves capítulos, podría sacarse la impresión de que lo que tenemos entre manos es una novelita rosa ambientada en el tiempo de los Jueces de Israel, protagonizada por dos mujeres viudas y un patrón bondadoso, con un final feliz, donde no aparece Yahvé como protagonista ni su acción en la historia es evidente¹.

Sin embargo, esta primera impresión se demuestra falsa cuando leemos el relato despacio y en profundidad, situándolo en su contexto y prestando atención a las múltiples alusiones que hace a otros momentos de la historia de Israel y a algunas de sus tradiciones.

El libro de Rut, lejos de pretender ser un mensaje exclusivo para mujeres, es una llamada de atención y una propuesta de acción con alcance político, entendido este término en su sentido más original de lo que compete al ámbito común de quienes viven en sociedad, en una ciudad o en un pueblo, una enseñanza en la que las mujeres tienen mucho que aportar.

Victoria Camps escribió, hace ya años, un libro que se titulaba *Virtudes públicas*. Su propuesta era que la ética del cuidado con su insistencia en la actitud de la solidaridad que, aunque tradicionalmente se ha atribuido a las mujeres, es más bien, propia de colectivos subordinados. Estos colectivos han cultivado unas actitudes que han generado unas virtudes las cuales, lejos de pertenecer exclusivamente al ámbito privado, deberían ser propuestas como virtudes públicas y acompañar a la ética de la justicia que si se toma por sí sola puede llegar a traicionar sus propios objetivos. Estas ideas me parece que ayudan muy bien a situar el libro de Rut en una perspectiva muy actual y muy profunda. ¿Qué pueden aportar las mujeres y su experiencia histórica –si es que tienen alguna específicamente suya– a la construcción del ámbito público común, al ámbito político? ¿Qué aportan a la humanización, al conocimiento y a la experiencia de Dios?

¹ Para consultar cuestiones más técnicas o la interpretación de palabras o versículos concretos puede consultarse el comentario de José VILCHEZ, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.

Descubriremos que el libro trata problemas de una gran actualidad y que su mensaje tiene mucho que aportar a problemas que, en el mundo moderno globalizado, plantean el empobrecimiento, la soledad, el dolor, el desarraigo, la emigración, la integración del extranjero, el mestizaje o la interculturalidad, el difícil equilibrio entre lo particular y lo global, o el auge de los nacionalismos; sin olvidar que estas situaciones se agravan exponencialmente si se acumulan las variables de sexo, pobreza, incultura y extranjería.

Para la correcta comprensión del texto y su mensaje es necesario ponerlo en su contexto. Conocer las claves de su composición, el momento histórico, social y político en el que surgió, nos darán valiosas pistas sobre las razones de su composición y los objetivos que parece haber pretendido, así como el impacto que pudo tener en quienes lo escuchaban.

2. Contexto del texto

Aunque el relato está ambientado en la época de los jueces, probablemente con la intención teológica de subrayar la acción providente de Yahvé por medio de ciertos personajes, el libro se escribió a la vuelta del destierro en Babilonia (s.V), en el momento de la construcción del estado hierocrático y la identidad judía, lo que parece haber comenzado en la época de Esdrás y Nehemías. El Destierro a Babilonia había dejado al reino de Judá sin su élite político-religiosa porque ésta fue llevada cautiva a Babilonia. Sin embargo, el pueblo llano había seguido su vida en Judá, conviviendo y mezclándose con los pueblos que también habitaban el país, como había sucedido desde que se asentaran en la tierra hacía ya siglos. Cuando después de bastantes años de Destierro, algunos de los deportados comenzaron a volver Judá con la tarea de rehacer el Estado, dio comienzo una época en la que se configuró el Judaísmo posterior; fue una época de crisis de identidad en la que las preguntas sobre quién era judío y qué significaba ser judío fueron el *leitmotiv* del pensamiento y la acción político-religiosa. Habiéndose establecido, por parte de la élite, que judío era quien había nacido de madre judía, se impulsó la disolución de los matrimonios mixtos que existían y parece que se estableció que las mujeres no judías y los hijos tenidos con ellas fueran despedidos.

Se deseaba establecer una clara línea entre el “nosotros” y el “ellos”, se veía necesario reforzar las fronteras, pero no sólo las físicas (se reconstruye el muro de Jerusalén) sino también las simbólicas para dejar claro quiénes componían el grupo de los propios (el “nosotros”) y quiénes eran los ajenos (los “ellos”). En un momento de crisis de identidad y de supervivencia, en un momento que exigía creatividad y unidad, la solución fomentada por la corriente oficial fue evitar el mestizaje y fomentar la uniformidad.

Pues bien, éste es el contexto en el que se escribe el libro de Rut; que, como veremos, pertenece a una corriente crítica con el pensamiento oficial del que podemos conocer algo en los libros de Esdrás y Nehemías. Esta corriente crítica que se aprecia en el libro de Rut aparece reflejada también en el libro de Jonás y el Dt-Isaías. Esta diversidad de posiciones no debe extrañarnos, la Biblia recoge diferentes tradiciones y tendencias a la hora de percibir y de interpretar las señales de la presencia de Yahvé en la historia del pueblo de Israel y en la creación; recoge también diversas posiciones sobre las consecuencias derivadas de ese hecho para la vida comunitaria y personal. El libro de Rut es un libro crítico con la corriente política y religiosamente oficial.

3. El relato

Aunque seguramente el relato es conocido, creo que puede ser conveniente refrescar la memoria esbozando los rasgos y los hechos principales de la narración, subrayando aquellos motivos más significativos para los aspectos en los que nos fijaremos más tarde.

Una primera observación que debe hacerse es que la presentación de los personajes, los lugares y la acción encierran un significado más profundo del que puede aparecer en una primera lectura; este significado necesita ser puesto de manifiesto para la correcta comprensión del mensaje y la apreciación justa de la aportación que supone.

El relato cuenta la historia de dos mujeres viudas en su lucha por sobrevivir y construir el futuro. Una de las mujeres es israelita y la otra moabita. Esta identificación de Rut como moabita de origen no es un dato sin importancia. El pueblo de Moab era considerado como enemigo histórico de Israel; sobre todo lo eran sus mujeres que en la tradición habían quedado fijadas como la causa de la idolatría de los varones de Israel (Nm 25,1-5).

La acción comienza con la salida de Belén (Beth-lehem = casa del pan) de una familia, forzada por la falta de cosechas y por el hambre, por la falta de pan. Se trata de la familia de Noemí que, en un primer momento, es nombrada y presentada en la figura del marido (Elimelec) y los dos hijos (Majlón y Kilión). Todos ellos se dirigen al vecino Moab, tierra de gentiles enemigos, donde encuentran pan, casa y acogida; allí se mezclan con los habitantes del lugar hasta llegar a casar a los hijos con mujeres moabitas. Al cabo de un tiempo la suerte parece cambiar y el marido y los hijos de Noemí mueren sin descendencia, dejándole a ella viuda extranjera con dos nueras a su cargo. Una de las situaciones más difíciles y vulnerables que existían. Enterada de que, en Judá, la hambruna había pasado ya y las cosechas habían retornado a los campos de Belén, decide volver a su lugar de origen.

Pensando en sus nueras les da la libertad de volver a sus familias y encontrar un futuro. Quedan libres de la obligación de dar un hijo a los muertos para continuar el nombre de la familia. Orfá, aunque con dolor de corazón, vuelve a la casa de su familia. Sin embargo, Rut se niega a abandonar a su suegra y hace un juramento de fidelidad que la lleva a abandonar su tierra y sus dioses por seguir acompañando a Noemí. Ambas mujeres viudas, pobres y sin hijos, el paradigma de la debilidad social junto a los extranjeros, emprenden el camino de retorno a Belén.

La vuelta a la casa del pan se hace de vacío², pero con la tarea ingente de reconstruir un nuevo futuro a partir de lo dejado antes de marcharse. El relato recuerda y evoca, y sin duda así lo pretendía, la experiencia del destierro y de la vuelta a Israel que habían hecho los deportados (aunque la mayoría de ellos no lo habían hecho de vacío sino con riquezas y poder otorgado por los Persas). Por eso podemos sospechar que la narración tiene algo que proponer al respecto.

Una vez en Belén, las mujeres han de buscar el sustento. Rut encuentra un patrón generoso (Boaz) que le permite espigar en su campo y le da algo más de grano con lo que provee el sustento a Noemí. Noemí piensa y planea la estrategia para conseguir que Rut tenga un futuro. La única forma de tenerlo en aquella sociedad era encontrado un marido. Por eso planea la escena de la era. Rut, pensando en ella varía los planes, toma la iniciativa y logra que las dos puedan tener un futuro.

Existe en el relato otro personaje importante que va perfilándose a la par que crece su implicación en la acción. Se trata de Boaz. Cuando ve a Rut por primera vez en la era le ofrece espigar en ella hasta el final, protección y agua. La razón que da para esa acción es que ha llegado a sus oídos su comportamiento compasivo, solidario y fiel de Rut con su suegra. Cuando Noemí se entera de lo sucedido y reconoce en Boaz a un antiguo pariente, piensa que bien podría convertirse en marido de Rut e idea la escena de la era en la que alecciona a su nuera para conseguir un *levir* que la despose y le de un hijo –la garantía de futuro para una mujer de la época–. Rut modifica los planes y su petición la hace de forma que el futuro pueda abrirse también para Noemí, por eso pide a Boaz que sea, no solo *levir* del muerto, sino también *goel* de las tierras de Noemí. Boaz, que ha ido variando su postura a lo largo del relato, no solo acepta sino que prepara la situación para poder vencer las dificultades legales que existen de forma que los planes de Rut y su suegra puedan tener éxito.

El relato acaba con la alusión a la construcción de la casa de Israel, en la evocación de Raquel y Lía, matriarcas y esposas de Jacob-Israel que los varones del pueblo hacen a Boaz, con el grupo de vecinas, al estilo del coro griego, que felicitan a

² Mercedes NAVARRO, "Rut y Noemí: la construcción de la casa de Israel", en Mercedes NAVARRO - Carmen BERNABÉ, *Distintas y distinguidas*. Ed. Claret, Madrid 1995.

Noemí por la nuera que tiene “más valiosa que siete hijos”, y con el nacimiento de un niño que Noemí recibe como propio y que es presentado como el abuelo del rey David.

Un relato siempre nos permite profundizar, descubrir nuevos matices, nuevas implicaciones porque siempre lo miramos desde lugares y situaciones diferentes que nos hacen fijarnos en aspectos y matices diversos. En el relato de Rut y Noemí se pueden descubrir varios aspectos sorprendentes de los que me gustaría subrayar tres. 1) El alegato a favor del mestizaje como configurador de la identidad grupal; 2) el poder transformador de la compasión y la solidaridad; y 3) las mujeres como modelos de virtudes públicas.

4. Un alegato a favor del mestizaje

Como ya hemos dicho, el libro de Rut puede ser visto como una metáfora de la construcción del pueblo tras la vuelta a Israel de la comunidad de desterrados en Babilonia (la *gôla*), compuesta sobre todo por gente de la élite con poder económico y político. Emprendieron la tarea de construir una identidad colectiva con los que se habían quedado porque la existente les pareció amenazada, inadecuada o en crisis. Para construir esa identidad judía propusieron como criterios fundamentales el monoteísmo estricto centrado en el Templo y la pureza de sangre como criterio de pertenencia al pueblo elegido y establecimiento de las fronteras étnicas. La mezcla fue considerada como un elemento abominable creador de confusión en un universo pensado como puro orden y diferenciación queridos por el Creador. El mestizaje se convirtió en una abominación que debía ser eliminada para conseguir la identidad y el futuro imaginados. La prohibición de los matrimonios mixtos y el despido de las mujeres que no eran de sangre judía fueron dos medidas establecidas para conseguirlo. Este grupo se erigió como la autoridad que establecía y definía el horizonte de sentido desde el que el pueblo debía entenderse en adelante, pasando a interpretar la palabra de Yahvé y a considerar impuro, es decir, fuera de lugar y creador de confusión el horizonte de sentido y los criterios que definían la conciencia identitaria de los que habían permanecido en el país durante aquellos años.

El libro de Rut deja entrever, sin embargo, que no todos los grupos pensaban de la misma forma, que no todos estaban de acuerdo con la forma de construir la identidad colectiva que se estaba proponiendo desde la élite oficial, aquella identidad construida en oposición defensiva respecto a “los otros”, definidos así por la sangre; tampoco estaban de acuerdo con la eliminación de ciertos recuerdos y aspectos de su pasado, con la eliminación del extranjero del nosotros colectivo..., y rechazaban también el futuro que con ello se estaba pergeñando. El grupo que está detrás del libro de Rut (y también el que está detrás del libro de Jonás), se muestra crítico con las medidas de pureza

étnica, reivindica los orígenes mestizos de Israel y la aportación de los extranjeros a la construcción de la casa de Israel, propone unos principios de actuación y autocomprensión diferentes a los que proponía el marco de referencia que quería establecer la élite.

El relato de Rut y Noemí tiene como objetivo proponer, fundamentar y promover esa visión alternativa de la identidad colectiva. Lo hace mediante un recurso tan poderoso como es la narración de vida; en este caso, la de dos mujeres y su lucha por construir su futuro en una situación tremendamente precaria, como sucedía con el pueblo de Israel tras la crisis del destierro en Babilonia.

La acción comenzaba con la marcha a otro país extranjero donde la familia de Noemí encuentra pan, hogar y una red de relaciones; donde se mezclan con la población del lugar hasta el extremo de que sus hijos se casan con mujeres de lugar. Los lazos establecidos no son sólo formales. Se ve en las reacciones de las dos nueras cuando Noemí, al decidir regresar a Belén, les indica que vuelvan a sus casas. La lealtad de la extranjera se pone de manifiesto en el juramento que hace Rut a Noemí y en su disposición a dejar su tierra.

Leído en el contexto de la prohibición de matrimonios mixtos, la orden de despedir a las esposas extranjeras y de la pretensión de primar la pureza de sangre en la construcción de la comunidad y su futuro, el texto supone una dura crítica al criterio étnico de construcción de la comunidad, a la vez que subraya la injusticia y la ceguera que supone la medida. Injusticia porque no tiene en cuenta lo que los “otros” han aportado y aportan a la construcción de Israel; ceguera porque se olvida la constitución mestiza del mismo pueblo de Israel. La genealogía final lo que hace es presentar a la moabita Rut como la abuela del rey David. Con ironía se subraya así que en el origen del gran rey de Israel hay elementos diversos; entre sus ancestros más inmediatos se presenta a una extranjera, moabita para mayor escándalo. Se recordaba con ello que lo más grande y paradigmático de Israel era fruto de la mezcla y mestizaje que la corriente oficial tanto parecía aborrecer y temer.

En la misma línea parecen estar las alusiones a Raquel y Lía que, junto a sus esclavas son tenidas como las matriarcas de todo el pueblo, también de aquellas tribus miradas con más sospecha. La evocación de Tamar evoca la misma realidad. Todas ellas estaban en el origen del pueblo de Israel y eran veneradas como quienes habían ayudado a construirlo.

Frente a la política de cierre de fronteras y reducción del “nosotros” comunitario, que estaba imponiendo la corriente oficial, como forma de afrontar la crisis y construir el futuro, el libro de Rut, y el grupo que está detrás de él, proponen un horizonte de sentido alternativo basado en la apertura al diferente, donde los extranjeros y el

mestizaje no son eliminados de la propia identidad sino acogidos como una riqueza; un horizonte de sentido donde el extranjero puede ser visto como portador de la presencia creadora de Yahvé para beneficio del pueblo. Los “otros” pueden ser y son la presencia visible del “Otro”.

El libro no habla de la acción directa de Dios pero, precisamente, este es un dato muy significativo. Como en la época de los jueces, cuando Dios suscitaba liberadores para guiar y salvar al pueblo, de la misma forma, la acción creadora y liberadora de Dios pueden detectarse en lugares insospechados, también en el extranjero, también en la extranjera.

La vida y la acción de estas dos mujeres muestran que dos culturas diferentes pueden vivir y colaborar, pueden construir el futuro. El relato revisa, en forma de narración, los clichés sobre los “otros” y su peligrosidad para la identidad del nosotros. Los clichés encasillan, fijan, evitan enfrentarse cada vez con lo nuevo, con el cambio. Para demostrarlo utiliza como ejemplo paradigmático una mujer moabita y pone de manifiesto su aportación al pueblo de Israel, haciendo ver que el extranjero estaba en las entrañas del mismo pueblo. Si estaba en lo peor también estaba en lo mejor de su historia. El relato muestra cómo los “otros”, los “extranjeros”, incluso –en una sociedad patriarcal–, el “otro” por excelencia que es “la otra”, pueden ser signos de la presencia del “Otro”. Como sucedía en el mundo helénico, acoger al extranjero podía significar acoger a Dios.

“La experiencia cultural de lo extraño supone siempre una confrontación con las posibles alternativas de la propia vida y provoca una puesta a prueba de lo propio. Lo extraño es una reserva para enriquecer y corregir la limitación de las propias posiciones”³.

“En el libro de Rut, Israel no pierde su identidad por acoger como matriarca a Rut, una moabita, antes bien, aprende de ella misericordia comprometida, la audacia y la valentía”⁴, enriquece su identidad siempre en movimiento, siempre en proceso de hacerse.

5. El poder transformador de la solidaridad

Un segundo mensaje del libro de Rut es que sin solidaridad no hay futuro. La solidaridad es la clave del relato que termina dibujando el futuro y su horizonte de

³ Daniel INENARITY, *Ética de la hospitalidad*, Península, , Barcelona 2008, p. 212.

⁴ Elisa ESTÉVEZ, “Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut”, *Reseña Bíblica* 40 (2003), 23-

posibilidad en forma de hijo y tierras. Se trata, evidentemente de un modelo patriarcal culturalmente condicionado pero con un significado simbólico muy claro.

Desde el comienzo, el relato subraya el comportamiento compasivo y solidario que lleva a quien lo tiene a hacer propias las dificultades de los otros, a responder al dolor y la necesidad que le sale al paso. Cuando Noemí indica a sus nueras que vuelvan a sus casas, en lugar de forzarlas a que se queden a su lado y le procuren seguridad, está pensando en el futuro de aquellas. Un futuro con más posibilidades si volvían a sus familias de origen que si emprendían a su lado un camino en busca de un horizonte incierto. También el comportamiento de Rut es un comportamiento solidario movido por el afecto y la lealtad que opta por compartir la incertidumbre de buscar juntas el futuro. La expresión que las Biblias traducen como “se quedó” con su suegra (1,14), es un verbo hebreo que tiene una connotación mucho más activa y afectiva que implica la elección consciente y el cariño que llevan a establecer una relación de adhesión⁵.

A lo largo de toda la obra, Rut y Noemí por encima de divisiones étnicas y de los estereotipos de género atribuidos a las mujeres, muestran la posibilidad de colaboración, de cooperación, de fidelidad y de cuidado. Se aportan y se enriquecen mutuamente desde su diferencia. Las dos mujeres muestran un comportamiento solidario que les lleva a actuar una para la otra asumiendo mutuamente el lugar y los roles de las figuras que les faltan: el marido y los hijos. Noemí procura un futuro a Noemí en forma de marido, y Rut procura un futuro a Noemí en forma de *go`el* que le rescate las tierras necesarias para subsistir. Este hecho se subraya de forma irónica al final del relato, cuando las vecinas le dicen a Noemí que Rut, la nuera extranjera, ha sido para ella mejor que 7 hijos varones (4,14), lo que significaba el culmen de la felicidad y la plenitud de una mujer en aquella sociedad. Ambas son presentadas con inteligencia, con iniciativa y con arrojo; la atención, el respeto y el reconocimiento mutuo que se otorgan las potencia en su actuación. La unión de sus cualidades y saberes y su apoyo demuestran ser la herramienta ideal para conseguir poner las piedras donde construir el nuevo futuro.

La diferencia étnica se muestra como un prejuicio falso. Queda claro que no es impedimento real para la colaboración, la lealtad y el compromiso creativo.

Por otra parte, el escrito pone de manifiesto cómo las mujeres y su actuación pueden ser lugar de la presencia creadora y sustentadora del Dios de Israel que es fiel, amante, comprometido, con entrañas de misericordia. Ellas y su actuación solidaria son un *lugar teológico* donde se puede descubrir y experimentar la acción de Dios y su presencia bienhechora. Por eso el relato no habla directamente de Dios, lo hace de

⁵ Elisa ESTÉVEZ, “Un alegato a favor del mestizaje...”.

forma indirecta, a través de la manifestación de su presencia y su acción en la vida y en la acción de dos viudas, una israelita y otra moabita que, por encima de los clichés, permanecen fieles y solidarias una con otra.

En esta cooperación solidaria hay un elemento más que debe ser subrayado: la implicación progresiva de Boaz, el patrón rico. La solidaridad parece contagiarse. Boaz, que, en el relato, ha loado el comportamiento fiel y solidario de Rut con su suegra, viendo esta actitud y comportamiento, pasa de una actitud más superficial a otras acciones más directas y con más repercusiones públicas. Es lo que vamos a desarrollar en el apartado siguiente.

El movimiento de solidaridad y compromiso que va extendiéndose y transformando la realidad cotidiana hace saltar no sólo el límite étnico sino también otra línea de demarcación y ordenación social como es la de género. El relato pone de manifiesto como un varón se pone de parte de estas mujeres, dos viudas pobres, una de ellas extranjera. Comienza ofreciendo unas migajas, las espigas que quedaban al borde del camino, las que se dejaban para la rebusca de los pobres; pero acaba implicándose totalmente en ese movimiento de acogida e integración de la extranjera viuda y de la viuda pobre, haciendo así visible la acción de Dios.

Hay otro aspecto interesante que es necesario mencionar porque el texto parece subrayarlo de una forma un tanto irónica: la solidaridad entre mujeres como instrumento de cambio y de futuro. Cuando los vecinos le desean a Boaz que Rut sea para él como Raquel y Lía no es posible dejar de recordar que las dos matriarcas se pelearon por tener descendencia con Jacob. Su rivalidad es evidente en el relato del Génesis. En cambio, en el relato de Rut y Noemí lo que se pone de manifiesto es la solidaridad mutua que hace posible el futuro para ambas y, al final, un futuro para Israel. ¿Era una llamada a las mujeres de Israel, de las que dice el libro de Nehemías que habían protestado enérgicamente contra los nobles porque no tenían lo suficiente para comer? (Neh 5,1ss) ¿Era una llamada a mostrarse solidarias con aquellas que habían sido vecinas y ahora estaban siendo despedidas? ¿Era un reflejo de estas corrientes de protesta?

6. Las mujeres maestras de virtudes públicas. La ética de la compasión como crítica del marco referencial establecido

El mensaje del libro de Rut toca también otro aspecto sumamente interesante: la relación entre virtudes privadas y virtudes públicas. A veces se ha enunciado como la relación que debe haber entre la solidaridad y la justicia, entre lo que se ha denominado la ética del cuidado y la ética de la justicia.

La solidaridad es una virtud sospechosa porque es una virtud de pobres y oprimidos. En nuestro mundo post-ilustrado, la solidaridad y el cuidado del otro concreto

se han opuesto a la justicia más aséptica; las primeras se han restringido al ámbito privado y por ello se han atribuido a las mujeres. Ciertamente, la concepción de justicia que aparece en la Biblia no es ésta. La justicia del Dios de Israel es parcial, inclinada a quienes sufren más injusticia, hacia los más débiles. En ese sentido la solidaridad y la compasión que lleva al cuidado (y a la exigencia de una justicia mejor) son dos dimensiones de la justicia del Dios de Israel. El grupo que está tras el libro de Rut lo subraya con fuerza. Estas dos mujeres se convierten en el icono de la presencia y la actuación del Dios justo, fiel y con entrañas de misericordia. También Boaz, una vez da el paso de apoyar la acción de las mujeres.

La ascensión e introducción de la lógica de la solidaridad y el cuidado del débil y necesitado en la lógica de la Justicia, es evidente en el cambio que experimenta Boaz. En forma de historia de vida se hace ver cómo la solidaridad y el cuidado mutuo de estas dos mujeres ha puesto en marcha un movimiento de implicación y de transformación que acaba teniendo transcendencia pública hasta el extremo de alterar mecanismos legales y suscitar la creatividad que piense posibilidades nuevas y audaces, que integre al extranjero y que tenga en cuenta el bienestar de los más débiles.

El relato subraya cómo la compasión —el dejarse impactar y encontrar por el sufrimiento del otro— pone en marcha esa transformación y esa búsqueda de soluciones creativas que deben hacerse también desde las instancias legales (la compasión modifica el horizonte de sentido establecido de la moral). Boaz, de patrón bueno y protector de la viuda extranjera que espiga en sus campos, pero con un cierto desapego vital, pasa a implicarse totalmente en la solución del problema, exponiendo su honor en la puerta, el espacio público de los varones, al ponerse de parte de una extranjera. Pasa de la actitud de atención privada al pobre y extranjero que, sin embargo, no se implica ni se juega su honor en la solución pública del problema (lo que es claro la primera vez que ve a Rut espigando, cuando le dice que “Dios te proteja bajo sus alas (manto)”), a asumir la responsabilidad y a posicionarse, cuando en la era “extiende su manto (alas)” sobre Rut y acude después ante los ancianos, en la puerta de la ciudad, allí donde se discutían los asuntos comunes y políticos, para hacer pública su decisión. Con ello se pone de manifiesto la forma en que las leyes pueden usarse para torcer los intereses de los más débiles, cómo el Derecho puede pervertirse, pero también redirigirse y cambiarse en otra dirección más justa. Las verdaderas intenciones del *go'el* legal estaban centradas en el propio beneficio más que en la solidaridad y en el bienestar de las mujeres desposeídas. Si Boaz se enfrenta en la puerta con los pares es porque se ha dejado afectar por el dolor y la necesidad de esas dos viudas y por su historia de solidaridad y cariño.

La posición oficial basaba la identidad de pueblo y su posibilidad de futuro en cumplir la Ley fijada en una interpretación estricta de la misma, en el cumplimiento de una moral en la que se subrayaba el *deber* de no mezclarse con quien no tenía la misma

sangre ni la misma fe, construyendo desde esa interpretación un horizonte de sentido muy concreto (Esd 9-10) desde donde interpretar la existencia y el mundo y donde actuar con sentido. Frente a esta posición oficial, el libro de Rut propone un comportamiento que surge de que se ha vivido y se ha sido testigo de la experiencia del mal; en la que se tiene conciencia de que la respuesta a esas situaciones ha sido adecuada pero insuficientemente adecuada; y en la que las personas, al abrirse al sufrimiento, se hacen sensibles a lo indigno, a los excluidos de la condición humana, a los infrahumanos⁶. Este comportamiento que podemos llamar “ética de la compasión” está fundamentada en la experiencia del mismo Yahvé como aquel que siempre se ha puesto de parte de los oprimidos, el que ha escuchado el grito de los que sufrían, el que apostado por el pequeño, el excluido, el débil, siempre de nuevo, siempre fiel... Un Dios que no se ha presentado como el Dios de la justicia ciega, sino el de la parcialidad, el de la discriminación positiva. Es cierto que en el libro, Rut adopta el Dios de Noemí, es una limitación del relato, que no le quita profundidad y contraculturalidad, aunque la hermenéutica ha de saber integrar en el espíritu del relato.

Boaz, gracias a estas mujeres, se descubre testigo del mal y la injusticia y toma partido cada vez más comprometido; pero no se queda en el ámbito de la ayuda privada, sino que hace pública esa situación de sufrimiento, de marginación, de opresión y se posiciona en público. Se puede decir que la solidaridad de Rut y Noemí ha contagiado otras solidaridades en un movimiento transformador. Ese movimiento transformador es el que abre el futuro y lo posibilita al proponer una identidad colectiva acogedora de las diferencias, defensora del débil, con arrojo para ir más allá de lo conseguido, al encuentro del diferente. Un futuro en el que el sufrimiento del otro sea el impulso para transformar y mejorar el horizonte de sentido comunitario, sus normas, sus costumbres, sus tradiciones, sus leyes. Y es esa aparición repentina, inesperada que es el acontecimiento del otro que interpela con su sufrimiento el que hace variar los planes y al que hay que dar respuesta para ser auténticamente humanos. Debemos impedir que los marcos normativos de inteligibilidad (políticos, sociales, epistemológicos o religiosos) nos impidan responder y nos inmunicen frente a ese dolor, de forma que nos impidan responder con creatividad a la demanda de las personas que sufren, precisamente por las injusticias de otras⁷.

⁶ Joan Carles MÉLICH, *La ética de la compasión*. Herder, Barcelona 2011.

⁷ Joan Carles MÉLICH, *La ética...*, p. 244.

Sara: vehículo del cumplimiento de la promesa de Yahvé desde el margen

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

M.^a Estela Aldave Medrano

La historia de las mujeres de la Biblia está marcada en gran medida por el silencio. Escritos por y desde el punto de vista de los varones, muchos de los textos en los que ellas aparecen conducen al lector a fijar su atención preferentemente en los personajes masculinos, dejándolas en un segundo término. Esto es lo que ocurre en el caso de Sara: siendo personaje clave en determinados pasajes, nunca aparece directamente tomando parte activa de la acción sino siendo destinataria de la misma, y en experiencias especialmente dramáticas no se le permite pronunciar palabra alguna.

La trama de la parte del ciclo de Génesis en la que aparecen Sara y Abrahán está constituida por la promesa de Dios. Yahvé promete a Abrahán descendencia, la posesión de una tierra y la bendición universal. Y esta promesa aparece desde el comienzo como algo continuamente amenazado: Sara es estéril, el ser bendición para todos los pueblos de Abrahán se enfrenta con la decisión que éste toma de entregar a Sara al faraón y a Abimelec, haciéndola pasar por su hermana, y la adquisición de la tierra no termina de llegar.

Las páginas que siguen van a centrarse en la persona de Sara mediante un acercamiento literario a algunos de los textos del Génesis en los que aparece. Esto nos permitirá acceder a su persona como vehículo del cumplimiento de la promesa de Dios y personaje relevante en la historia de salvación de Israel. Aunque, como hemos señalado, el interés del narrador se inclina por destacar la figura de Abrahán, Sara, a pesar de la invisibilización de la que es objeto, aparece en los puntos cruciales del desarrollo de la trama, ayudando a que la promesa se lleve a cabo. Las narraciones sobre Sara, además, reflejan con especial claridad dos cuestiones importantes: en primer lugar, que las promesas de Dios son algo delicado, frágil y constantemente puesto en peligro por la acción humana, y que, por tanto, es Él, finalmente, por su intervención, el garante de su cumplimiento; en segundo lugar, que los personajes relegados a los márgenes (en el caso de Sara, fundamentalmente a causa de su género) son los que permiten llevar adelante, de modo paradójico en muchas ocasiones, las promesas de Dios, siendo el cauce a través del cual éstas llegan a cumplirse.

1. Saray, esposa de Abrán: el estigma de una mujer estéril

La historia de Saray¹ comienza en Gn 11,29, dentro del marco de presentación de la familia de Téraj, el padre de Abrán, donde se narra el viaje que éste realizó con los suyos desde Ur de los caldeos hacia Canaán.

Saray es presentada como la mujer de Abrán (en 11,29 el texto dice que él *tomó* (תָּקַח) una mujer para sí, estéril y sin hijos (11,30); al ser definida como esposa que no puede ser madre, el texto apunta a una situación inicial de estigmatización y de carencia de honor².

En el libro de Génesis la mujer siempre aparece retratada bajo el signo de la sexualidad; en concreto, como esposa y madre, ya sea por la fecundidad o por la esterilidad³. La esterilidad que padece Saray hace que tenga que cargar sobre sí un doble estigma; el motivo es la promesa que Yahvé hace a Abrán en Gn 12,1-3, tras la presentación sumarial de los personajes. Una vez que el relato presenta la promesa de una descendencia para Abrán, Saray queda marcada, no sólo por la pérdida de estatus común a toda mujer estéril, sino, además, por ser impedimento directo para el cumplimiento de la promesa de Dios. En la literatura bíblica la esterilidad es una cuestión exclusivamente atribuida a la mujer; no existen referencias bíblicas a la esterilidad de un padre⁴.

En Gn 11,31 la acción del relato la lleva a cabo Téraj, quien *toma* (לָקַח) ⁵ a su hijo Abrán, a su nieto Lot y a su nuera Saray para dirigirse desde Ur de los caldeos hacia Canaán. En Gn 12,5 es Abrán, y no Téraj, quien *toma* a Saray y a Lot para dirigirse desde Jarán hacia Canaán. Por tanto, en dos ocasiones Saray *es tomada* por parte de un varón, por Téraj en primer lugar y por Abrán después, con sentido de desplazamiento geográfico. Recordamos, asimismo, que el mismo verbo fue utilizado en Gn 11,29 en alusión a la unión entre Saray y Abrán.

¹ Para la denominación de los personajes centrales de nuestro estudio (Saray y Abrán / Sara y Abrahán), diferente tras el cambio que de ellos realiza Yahvé en Gn 17, respetaremos el uso que de ellos realiza el texto bíblico.

² J. Cheryl EXUM, "Mother in Israel: A familiar Story Reconsidered", en Letty M. RUSSELL, *Feminist Interpretation of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia 1985, p. 76; Katherine DOORS SAKENFELD, *Just wives? Stories of Power and Survival in the Old Testament and today*, Westminster Knox Press, London 2003, p. 11.

³ Carmen BERNABÉ, "El Génesis: libro de orígenes y fundamentos", en VV.AA., *Relectura de Génesis*, DDB, Bilbao² 1999, p. 127.

⁴ Esther FUCHS, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a woman*, JSOTS 310, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, p. 48.

⁵ El uso de este verbo merece una atención especial, ya que en el libro del Génesis aparece en nueve ocasiones teniendo a Sara por objeto. Como iremos llamando la atención sobre el uso del término al hilo de su aparición en los textos, nos limitaremos en este momento a dejar constancia de las citas en las que es utilizado: 11,29.31; 12,5.15.19; 20,2.3.

La narración de Gn 11,29-12,5 muestra una gran sobriedad de detalles. El lector no es informado en ningún momento de los sentimientos de los personajes. Se desconoce el motivo de la primera salida, protagonizada por Téraj. De la segunda, llevada a cabo por Abrán, se dice que está motivada por el mandato de Yahvé a salir de su tierra para dirigirse a la que Él mismo le mostraría. En todo el pasaje el único personaje que habla es Yahvé dirigiéndose a Abrán, el destinatario de la promesa.

Saray ocupa un lugar secundario en el relato, ya que el interés del narrador es presentar a Abrán como protagonista. Él aparece caracterizado como modelo de disponibilidad y obediencia al mandato divino mientras que Saray permanece a su sombra, respondiendo al rol de la correcta esposa según los patrones del pueblo de Israel⁶. En efecto, es llamativo que el narrador no conduzca al lector a prestar atención a la mujer cuando, en realidad, en ella repercute directamente la decisión de Abrán de salir de la tierra en tanto que le acompaña. Esto ratifica la falta de interés en presentar a la mujer desde la perspectiva de ser individual y el frecuente recurso al rol de la esposa según parámetros convencionales.

2. Sara, la esposa en peligro

2.1. Saray en Egipto (Gn 12,10-20)

Apenas Yahvé realiza su promesa a Abrán, el lector es sorprendido con el hecho de que una hambruna provoca que tome la decisión de emigrar a Egipto en busca de una situación más próspera (12,10). Es un hecho llamativo teniendo en cuenta que pocos versículos antes Yahvé había dicho a Abrán que sería bendecido (12,2-3). En la tradición bíblica, ser bendecido por Dios implica recibir prosperidad, vida, fortuna, éxito y descendencia. Teniendo en cuenta este *leitmotiv*, ¿cómo comprender que inesperadamente aparezca el hambre en la historia de Abrán y de Saray? He aquí una primera llamada de atención sobre el lector: algo ocurre con la promesa, ya que parece que los acontecimientos no conducen a su cumplimiento.

El texto pasa a referir a continuación lo sucedido en Egipto en un relato que tiene muchas semejanzas literarias con otro que aparecerá posteriormente, en Gn 20,1-18. En el que ahora nos ocupa, Abrán insta a Saray a mentir, diciendo que es su hermana. Lo que le motiva al engaño es el deseo de salvar su propia vida, ya que teme que los egipcios acaben con él al ver la hermosura de su mujer:

⁶ El rol de la *correcta esposa* exige matrimonios endogámicos y dar a luz un hijo varón, que posibilite la continuidad de la descendencia patrilineal. En este sentido, como veremos, la historia de Sara presenta episodios de posible ruptura: su entrega al faraón (Gn 12,10-20) y a Abimélec (Gn 20,1-18) y su esterilidad inicial.

“En cuanto te vean los egipcios, dirán: ‘Es su mujer’, y me matarán a mí, y a ti te dejarán viva. Di, por favor, que eres mi hermana, a fin de que me *vaya bien* (yâtâb) *por causa tuya* (‘ăbûr) y viva yo gracias a ti” (Gn 12,12-13)⁷.

Abrán es el sujeto de las primeras acciones: él es quien baja y está próximo a entrar en Egipto, quien se dirige verbalmente a Saray y quien entra, por fin, en el país. Aunque el lector sabe que no está solo, sino que ella le acompaña, este método de narrar provoca que Saray quede en segundo plano y que la atención recaiga sobre Abrán.

Otros sujetos de la acción son los egipcios, que *ven* (râhâh) a la mujer, y los oficiales del faraón, los cuales también la *ven* (râhâh) y alaban su hermosura (hâlâl)⁸.

Sara no es sujeto activo de ninguna acción. Es presentada en todo momento como objeto de la actuación del resto de los personajes (12,11.14.15a); en 12,15b es sujeto paciente del verbo lâkâh (“y la mujer fue llevada al palacio del faraón”). Este verbo ofrece un dato de gran interés. De sus varias acepciones, aquí parece hacer referencia, no tanto al campo semántico de movimiento, sino al sponsal; en este caso, habría que vincular su significado a una acción con connotaciones sexuales⁹.

Una vez que Sara es llevada al palacio del faraón, el texto dice que el faraón trató bien (yâtâb) por causa de ella (‘ăbûr) a Abrán, lo cual le reportó un buen número de ganancias que hicieron de él un hombre rico. Como vemos, los versículos 13 y 16 tienen una estructura paralela, ya que utiliza los mismos términos para hablar de un trato favorable (yâtâb) que el faraón otorga a Abrán gracias (‘ăbûr) a Saray. El término ‘ăbûr puede traducirse también “por el precio de”¹⁰. Con este significado aparece también en Am 2,6 y 8,6, donde los ricos son acusados por vender a los pobres por el precio de un par de zapatos. Por tanto, la expresión tendría un significado similar al del trueque: Saray es un artículo de cambio, en el primer caso, por Abrahán (su vida por la de él) y, en el segundo, por la riqueza (ovejas, vacas, asnos, siervos, siervas, asnas y camellos, tal y como refiere el texto) con la que el faraón obsequia a Abrán.

⁷ Llamamos la atención sobre los términos hebreos señalados porque aparecerán nuevamente en Gn 12,16.

⁸ En este punto, proponemos esta traducción para hâlâl diferente a la de la Biblia de Jerusalén. Cf. Claus WESTERMANN, “הָלַל”, en Ernst JENNI - Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Vol. 1), Cristiandad, Madrid 1978, pp. 692-703.

⁹ Tammi Joy SCHNEIDER, *Sarah, Mother of Nations*, The Continuum International Publishing Group, New York-London 2004, p. 34; Sharon P. JEANSONNE, *The women of Genesis. From Sarah to Potiphar's wife*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1990, p. 18.

¹⁰ Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, “Saray's Exile: a Gender-Motivated Reading of Genesis 12,10-13,2”, en Athalia BRENNER, *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, p. 229.

En este momento aparece en escena Yahvé, quien castiga al faraón y a su casa enviándoles grandes plagas “por lo de Saray” (âl dâbâr). Llamamos la atención sobre la introducción del término dâbâr, que tiene un gran poder evocador. Dâbâr no significa únicamente “palabra” sino que también puede hacer referencia al acontecimiento que origina una reflexión u acción, traduciéndose en ese caso “por” o “a causa de”, y también es utilizado, aunque con menor frecuencia, en el lenguaje jurídico¹¹. En el texto que nos ocupa cabe interpretar la expresión de varios modos¹²: (1) a causa de Sara, con connotación jurídica: en este sentido, Dios actuaría castigando al faraón tras haber emitido un juicio por la injusticia sufrida por ella; (2) a causa de la palabra concerniente a Sara, llamando la atención sobre la mentira emitida por Abrahán, esto es, en el momento que dijo que Saray era hermana suya sin serlo; y (3) a causa de la palabra de Sara, esto es, aludiendo a una palabra (un grito, p.e.) emitida por Sara y que Yahvé oyó, aunque en el texto no aparezca explícitamente como tal. En cualquier caso, al lector le queda claramente la constancia de que la actuación de Yahvé está motivada por la situación de injusticia de la que Saray es víctima.

A continuación, el faraón se dirige a Abrán para reprocharle el engaño. El lector ya ha sido informado por el narrador (12,17) de que las plagas son un castigo enviado por Yahvé a causa de haber tomado a Saray como esposa; curiosamente, el faraón también lo sabe, a pesar de no habérsele notificado tal relación causa-efecto en el hilo del relato. Éste afirma *haberla tomado* (lâkâh) por mujer e insta a Abrán a que *tome* (lâkâh) a Saray y se vaya con ella. De este modo, Abrán y Saray son expulsados de la presencia del faraón y se dirigen hacia el Négueb (Gn 13,1).

A lo largo de la narración Saray aparece nombrada como la mujer de Abrahán (12,11.12.17.18.19.20) o como “mujer” sin un nombre propio (12,14.15.16). Esto provoca que el lector la conciba como persona sin identidad, como una posesión de Abrán o como alguien que requiere de él para adquirir una individualidad. Pasa de ser posesión de Abrán a ser posesión del faraón, y una posesión que, además, se presenta como peligrosa para ambos, bien a causa de su hermosura o bien a causa de las plagas. Si el lector no está atento a los silencios del texto y, en concreto, a los de Saray, a su situación y experiencia, puede llegar a pensar que la víctima del relato es Abrán¹³. A ello contribuyen algunos recursos narrativos: presentación del patriarca como persona en situación de gran vulnerabilidad (en tierra extranjera y ante el monarca del lugar, indudablemente más poderoso que él), otorgar la palabra únicamente a los varones y justificar las acciones del faraón presentándolo como víctima de un engaño.

¹¹ G. GERLEMAN, “דָּבָר”, en Ernst JENNI - Claus WESTERMANN, *Diccionario teológico...*, pp. 620-622.

¹² Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, “Saray's Exile...”, pp. 231-232.

¹³ Esther FUCHS, *Sexual Politics...*, pp. 119-125.

Saray no pronuncia palabra alguna. En el relato no aparecen sus deseos ni sus sentimientos, lo cual es especialmente llamativo dada la experiencia límite a la que se tiene que enfrentar en el harén del faraón. Al lector no le queda constancia de lo que allí ocurrió. En los diálogos únicamente toman parte Abrán y el faraón, que, al contrario que Saray, sí tienen la oportunidad de expresarse. Además, hay que tener en cuenta que en los relatos bíblicos los diálogos son medio para el ejercicio del poder. Yahvé es un Dios que crea mediante la palabra (Gn 1) y al ser humano se le atribuye esa virtud de crear y de dominar la creación en tanto que es capaz de utilizar la palabra (Gn 2,19). Por tanto, la participación en los diálogos está en estrecha relación con el ejercicio del poder y de la autoridad¹⁴.

En 12,17 Yahvé interviene en la acción para salvar el honor de Saray. A sus ojos, aunque haya sido entregada al faraón, ella sigue siendo la esposa de Abrán. Implícitamente significa que condena la situación creada por éste y quiere restablecer la situación primera. Yahvé es el único que toma partido por ella. Se revela ante el lector como aliado suyo, al contrario de Abrán, que infringe la vocación a la que ha sido llamado en Gn 12,2 de ser bendición¹⁵.

2.2. Sara en Guerar (Gn 20,1-18)

En esta escena, con rasgos literarios paralelos a Gn 12,10-20, se narra el encuentro de Sara y Abrahán¹⁶ con Abimélec, rey de Guerar.

Nuevamente aparece Abrahán como sujeto de la acción. Él es quien se dirige a Guerar (20,1), sin que esta vez aparezca el motivo de su marcha; lo hace aparentemente solo, ya que el verbo limita el movimiento a su persona. El lector tiene constancia de que Sara le acompaña por su indirecta puesta en escena en 20,2. En esta ocasión no hay alusión a la hermosura de Sara ni Abrahán le propone que se haga pasar por hermana suya, sino que directamente habla de ella como tal (20,2). Este engaño ocasiona que Abimélec la *tome* (lâkâh), aunque el lector no sabe cómo llegó a

¹⁴ Esther FUCHS, *Sexual politics...*, p. 133.

¹⁵ Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, "Saray's Exile...", p. 232.

¹⁶ En Gn 17,1-19 Yahvé cambia los nombres de Abrán y Saray por Abrahán y Sara, y el cambio está en relación con su función de ser los padres del heredero de la promesa. El relato tiene gran importancia, puesto que es la primera vez que aparece Sara como la futura madre del hijo de esta promesa. Sin embargo, Yahvé no se dirige directamente a ella, sino a Abrahán. Lo mismo ocurre en Gn 18,1-15, donde Sara escucha por primera vez, a escondidas, que será la madre del heredero, ya que Yahvé se dirige en todo momento a Abrahán. Ambas escenas han sido caracterizadas con el término "escenas de anunciación" que, en el caso de Sara, están siempre mediadas por el varón aunque la promesa y bendición de Yahvé también descansen sobre ella. Para profundizar las escenas de anunciación, cf. Esther FUCHS, *Sexual Politics...*, especialmente pp. 49-65; Esther FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible", en Alice BACH, *Women in the Hebrew Bible: A reader*, Routledge, New York-London 1999, pp. 127-139.

conocerla¹⁷. Inmediatamente aparece Dios en la escena avisándole en sueños de quién es Sara en realidad (20,3). Abimélec se entera de que ha sido víctima de una artimaña y defiende su inocencia aludiendo a que Abrahán y Sara (lo cual no ha aparecido antes en el relato) se habían presentado como hermanos (20,5). A diferencia de Gn 12,10-20, se dice explícitamente que Abimélec no se acercó a ella (20,4) y que Dios no le permitió tocarla (20,6). Parece que en el relato hay una doble intencionalidad: negar que hubo relaciones sexuales entre Abimélec y Sara, y vincular este hecho a la intervención divina¹⁸.

Los protagonistas de los diálogos son, en primer lugar, Dios y Abimélec, (20,3-7), y Abimélec y Abrahán, en segundo (20,9-15). Aquí el monarca le recrimina por el engaño, ante lo cual él se justifica afirmando que en realidad Sara es su hermana paterna (20,12). Curiosamente, Abrahán se refiere aquí de forma indirecta a unas palabras anteriormente dirigidas a Sara pidiéndole que pasara por su hermana (20,13) que no constan en el cuerpo del relato. Después de esto, Abimélec le obsequia a Abrahán con abundantes regalos, le devuelve a Sara y se dirige a ella directamente, diciéndole: *“Mira, he dado a tu hermano mil monedas de plata, que serán para ti y para los que estén contigo como venda en los ojos, y de todo esto serás justificada”* (20,16). El relato finaliza con la plegaria de Abrahán, gracias a la cual Dios curó a Abimélec y a su casa de la esterilidad a la que les había sometido “por lo de Sara” (âl dâbâr), la mujer de Abrahán” (20,18).

Sara aparece caracterizada como la mujer de Abrahán (20,2a.11.12.14.18), como mujer (20,3.7) y, en dos ocasiones, por sí misma, sin alusión alguna a Abrahán ni a su relación con él (20,2b.16).

En comparación con Gn 12,10-20 podría parecer que este episodio no presenta una infracción moral tan grave, ya que afirma explícitamente la inexistencia de relaciones sexuales entre Abimélec y Sara. Sin embargo, atendiendo al lugar que ocupa dentro de la trama de la promesa, hay que tener en cuenta que en el momento en el que este episodio acontece Sara ya puede tener hijos (Gn 17,16-21; 18,9-14) y que, incluso, su embarazo es algo inminente o que ha acontecido ya¹⁹. Esto explicaría dos cosas: por un lado, la acelerada intervención de Dios antes que pudieran darse relaciones sexuales, ya que aquí está más claramente en juego la paternidad del hijo de la promesa, y, por otro, el deseo de resarcir el daño con el que aparece Abimélec en 20,16. No obstante, no hay que olvidar que en el relato reaparecen los dos términos enigmáticos de la escena de Saray y el faraón: Abimélec la *toma* (lâkâh) y la causa del castigo de Dios es “por lo de Sara” (âl dâbâr).

¹⁷ T. Desmond ALEXANDER, *Abrahán in the Negev. A source-critical investigation of Genesis 20,1-22,19*, Paternoster Press, UK 1997, pp. 35-38.

¹⁸ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 25.

¹⁹ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, pp. 24-25.

La figura de Abrahán queda representada con cierta ambigüedad. Los argumentos que expone para afirmar su inocencia no son convincentes: la falta de temor de Dios que atribuye a los habitantes de Guerar, origen de su miedo a ser asesinado, resulta ser finalmente falsa (20,8), y la afirmación de que Sara es verdaderamente su hermana es muy débil, ya que este dato no se encuentra en ningún otro lugar. Con todo, el relato finaliza mostrando la eficacia de su intercesión, lo cual contribuye a ofrecer una visión más positiva del patriarca.

Una de las claves interpretativas que iluminan los dos relatos referidos (Gn 12,10-20; 20,1-18) es la que califica la escena como “escena de adulterio”²⁰. Si bien es cierto que, propiamente, sólo se podría hablar de adulterio en el episodio con el faraón en tanto que apunta más claramente a la existencia de relaciones sexuales, la entrega de Sara a Abimélec podría haber finalizado de igual modo de no ser por la rápida intervención divina. Para comprender el componente dramático de las escenas hay que tener en cuenta que en Israel el adulterio de la esposa estaba duramente penalizado con la muerte, tanto para la mujer casada como para el varón (cf. Lv 20,10; Dt 22,22). Sin embargo, esta ley sólo se aplicaba a las mujeres, ya que la poligamia era un hecho aceptado en Israel²¹; es decir, un varón podía mantener relaciones con varias mujeres, siempre y cuando ellas no fueran esposas de otro. Estos datos, por tanto, no hacen sino agravar la situación a la que es sometida Sara ya que, en efecto, la mentira que Abrahán le insta a emitir lo que hace es, implícitamente, colocarla en situación de posible o inminente adulterio.

3. La muerte de Sara, vehículo del cumplimiento de la promesa de Yahvé

La historia de Sara culmina en el relato de Génesis con la narración de su muerte en Quiriat Arbá a los ciento veintisiete años, tras ver cumplida la promesa de dar un hijo a su esposo. Aunque el relato es muy parco en detalles y expresión de sentimientos, refiere el duelo que Abrahán hace por ella, honrando su memoria²².

Llama la atención el lugar donde Sara fallece. Según Gn 22,19, Abrahán se quedó en Bersebá tras el episodio del sacrificio de Isaac, y el relato no vuelve hacer mención de otro viaje. Por tanto, cabe preguntarse si estaba junto a su esposa en el momento

²⁰ En el libro de Génesis hay tres escenas de este tipo: las ya referidas en 12,10-20 y 20,1-18 y otra protagonizada por Isaac y Rebeca en 26,1-14. Para las escenas de adulterio, cf. Esther FUCHS, *Sexual politics...*, pp. 118-139.

²¹ Basta el ejemplo del propio Abrahán, que puede mantener relaciones con Agar sin que esto sea motivo de infracción (Gn 16,1-4); cf. Cheryl J. EXUM, “Who’s S’raid of ‘The Endangered Ancestress’?”, en Alice BACH, *Women in the Hebrew Bible...*, p. 142.

²² Los términos hebreos que aparecen en el texto (sápád y bākâh) tienen connotaciones típicas de un ritual público de duelo.

de su muerte. A esta misma pregunta conduce la expresión hebrea de 23,2, pasada por alto en algunas traducciones castellanas, según la cual Abrahán *vinó* a llorar a Sara²³. Nuevamente, tras lo acontecido en su entrega al faraón y Abimélec, el relato nos presenta a Sara en situación de abandono y desamparo

Abrahán, sin embargo, tras la separación, pone todo su empeño para lograr una parcela de tierra donde enterrar a su esposa dignamente, y no cesa de negociar con los hijos de Het hasta que consigue adquirir mediante compra la cueva de Macpelá (23,3-16). De este modo, en el momento de la muerte de la esposa, la promesa realizada por Yahvé en 12,1-5 llega a su cumplimiento, tanto en lo que se refiere a la descendencia (el relato sitúa el nacimiento de Isaac en 21,1-7) como a la propiedad de la tierra de Canaán.

Tras el fallecimiento de Sara el narrador de Génesis dice que Abrahán, "*viejo entrado en años*" había sido bendecido en todo por Yahvé (Gn 24,1). Estas palabras recuerdan nuevamente al lector las referidas en 12,1-5. A esta altura de la narración, como ya se ha referido anteriormente, Abrahán ya ha tenido un hijo, varón, que será el heredero de la promesa, y posee una porción de tierra. Hay, además, ecos en el relato que permiten ver el cumplimiento de aquella otra dimensión de la promesa: la vocación a ser bendición (12,2). Y de nuevo, la protagonista aquí es Sara. Durante su vida, la esposa de Abrahán fue repetidamente silenciada, utilizada, humillada (Gn 12,1-10; 20,1-18) e, incluso, abandonada (Gn 23,1-2). Sin embargo, tras fallecer, es tratada con gran honor por el patriarca y, de algún modo, su memoria es ocasión para que se produzca en Abrahán el cambio que le permite ser verdaderamente bendición para otros. Esta misma imagen es la que late bajo el relato de la muerte de Abrahán el cual, aunque tras la muerte de su esposa tomó por esposa a Queturá y tuvo varias concubinas (Gn 25,1-6), "fue sepultado Abrahán con su mujer Sara" (Gn 25,10). Sara es, al fin, honrada por Abrahán y reconocida por el narrador como la verdadera esposa del patriarca²⁴.

4. Conclusión

En los relatos de Génesis, Sara es presentada a partir de su esterilidad, lo cual la convierte en una mujer carente de honor y de estatus. Este hecho se agrava teniendo en cuenta la promesa que recibe Abrahán en lo concerniente a la descendencia ya que, vista desde esta perspectiva, Sara también queda marcada por ser impedimento para el cumplimiento de la misma.

²³ Tammi Joy SCHNEIDER, *Sarah, Mother...*, pp. 115-116; Phyllis TRIBLE, "Genesis 22. The Sacrifice of Sarah", en Alice BACH, *Women in the Hebrew Bible...*, 271-290, p. 287.

²⁴ Tammi Joy SCHNEIDER, *Sarah, Mother...*, pp. 117-121.

Otro rasgo con el que Sara aparece caracterizada ante el lector de Génesis es el de la pasividad. Mientras que los varones son sujetos activos de la acción en los diferentes episodios, a ella se le presenta como objeto de las actuaciones de ellos. Emigra junto a su familia sin tomar parte en las decisiones y se traslada con Abrahán hacia Canaán tras recibir éste el mandato de Dios. Hemos visto cómo este relato está influido por el interés del narrador en presentar a Abrahán como modelo de fe y obediencia y cómo, asimismo, no se otorga valor a la presencia de Sara junto a su esposo en el momento de la respuesta a la llamada divina. Detectamos aquí la voluntad del relato en invisibilizar a la importancia de la mujer en el desarrollo de la trama. Este deseo de ocultamiento se percibe con gran claridad en la constante referencia a Sara, no a partir de su nombre propio, sino a través de la designación “esposa de” o “mujer”. Además, en los episodios en Egipto y Guerar, los verbos de movimiento, conjugados en singular, se atribuyen a Abrahán, y el lector advierte la presencia de Sara únicamente cuando aparece en escena.

Uno de los términos importantes es el verbo lâkâh. Éste es utilizado a partir de dos acepciones. En primer lugar aparece como un verbo de movimiento, con el significado de *tomar* o *llevar*. En este caso, Sara es tomada por Térar y por Abrahán para ser trasladada geográficamente de un lugar a otro. En segundo lugar, lâkâh está vinculado con el campo semántico sponsal y se utiliza en dos contextos: para referirse a Sara como la esposa de Abrahán y en los pasajes en los que la pareja se encuentra con el faraón y Abimélec. La presencia del término en estos relatos apunta a la posible existencia de relaciones sexuales de Sara con los monarcas extranjeros, más claramente en Egipto que en Guerar. Estas dos experiencias, conceptualizadas acertadamente bajo el término de “escenas de adulterio”, son, desde el punto de vista humano y, en concreto, de la mujer, verdaderamente dramáticas; el drama, además, se agudiza atendiendo a la dura penalización del adulterio en el pueblo de Israel. Abrahán, con el propósito de salvar su propia vida, entrega a Sara a dos varones pese al riesgo nada improbable de relaciones sexuales ilegítimas e involuntarias. Hemos llamado la atención sobre la intencionalidad del relato por presentar a los personajes masculinos como inocentes, justificando sus acciones de varios modos, aunque en ocasiones con cierta ambigüedad. Sin embargo, una lectura atenta permite ver a Sara como a la verdadera víctima, quien se ve obligada a asumir las decisiones ajenas. En efecto, ella no es un objeto deseable que pone en riesgo a los varones (bien sea la muerte, en el caso de Abrahán, o bien las plagas, en el caso de los monarcas) sino la esposa puesta en peligro y, como hemos visto a partir de la traducción del término ‘âbûr, utilizada como pieza de cambio (Gn 12,13.16).

El hecho de la entrega de Sara al faraón y a Abimélec tiene mayor trascendencia a la luz del mandato que recibe Abrahán de ser bendición. En este sentido, su obrar, y no sólo la esterilidad de Sara, también genera una ruptura en el cumplimiento de las

promesas de Dios. A Sara solamente la rescata Yahvé. Él es el único personaje que interviene para salvarla, mientras que Abrahán la coloca en dos ocasiones en trance de peligro.

La segunda escena de adulterio (Gn 20,1-18), a pesar de que puede mostrar a primera vista un menor conflicto moral, presenta, no obstante, mayor gravedad, en tanto que a esta altura del relato el lector ya sabe que Sara será la madre del hijo prometido por Yahvé. Este hecho subraya, una vez más, cómo Abrahán pone en peligro la promesa, tanto en lo que concierne a la descendencia (Sara podría engendrar un hijo de otro hombre) como a la bendición (Sara no es bendecida por él).

La resolución de la trama va aconteciendo paulatinamente. Sara da a luz a Isaac, cumpliéndose así parte de la promesa. Y, sorpresivamente, dado el lugar secundario al que el relato la relega, Sara es nuevamente el cauce para la consumación de la misma en sus otras dos dimensiones. En primer lugar, en el momento de su muerte. Aquí parece que Abrahán niega de nuevo su vocación de ser bendición para su esposa, dado que la narración permite entrever que no está junto a ella cuando fallece. Sin embargo, el empeño en lograr un lugar digno para enterrarla provoca que, finalmente, consiga la tierra prometida, aunque sólo sea la pequeña parcela de la cueva de Macpelá. La tenacidad que presenta así como el duelo que hace por su esposa muestran unas actitudes de Abrahán desconocidas durante la vida de Sara. Finalmente, es bendición para ella, aunque sus ojos ya no puedan verlo. Desde esta perspectiva se comprenden las palabras de Gn 24,1, cuando ya todo ha terminado: *“Abrahán era ya un viejo entrado en años, y Yahvé había bendecido a Abrahán en todo”*. Al fin, la promesa se ha cumplido para él, gracias a Sara: ha tenido un hijo, ha llegado a poseer una porción de tierra y ha sido bendición para su esposa.

Rebeca, Raquel y Lia: perspicacia, fertilidad y bendición

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

M.^a Estela Aldave Medrano

Rebeca, Raquel y Lía, son, junto con Sara y Agar, las matriarcas o madres del pueblo de la promesa. Rebeca es la madre de Jacob, de quien nacerán, por su unión con Raquel y Lía (y sus esclavas), los hijos que darán origen a las doce tribus de Israel. Una lectura atenta de los relatos del Génesis permite hallar en ellas algunos elementos comunes, de algún modo sorprendentes y que han dado origen al título de esta reflexión, cuyo propósito es devolver la voz a estas figuras tantas veces silenciadas a través de un acercamiento de tipo narrativo a los textos bíblicos. Así, hablaremos de perspicacia porque en estas mujeres encontramos acciones inteligentes e ingeniosas que tendrán que contribuir al cumplimiento de las promesas de Dios; de fertilidad, porque todas ellas serán mujeres fértiles, tanto en el sentido puramente biológico del término (dando a luz, con más o menos dificultades, a hijos que serán figuras muy importantes en la historia del pueblo de Israel) como también en sentido metafórico (sus vidas serán vidas fecundas a través de sus acciones, elecciones y opciones); y de bendición porque ellas van a posibilitar que la bendición de Dios para todos los pueblos prometida a Abraham en Gn 12,1-3 sea una realidad.

El hilo conductor del ciclo de los patriarcas y matriarcas es la promesa divina, que abarca tres dimensiones: la tierra, la descendencia y la bendición para todos los linajes de la tierra (12,3). A través de esta reflexión vamos a tratar de ver cuál es el papel que desempeñan Rebeca, Raquel y Lía en el cumplimiento de esta promesa de Yahvé. Los textos nos muestran que muchas veces y por diversas circunstancias esta promesa está en peligro, amenazada. La intervención de estas mujeres ayudará a que los problemas sean resueltos, lo cual señala que estamos ante personajes de pleno derecho y no ante la mera sombra de sus esposos¹.

Respecto a este punto no podemos olvidar que el hecho de que los textos bíblicos fueran escritos por varones tiene evidentes consecuencias sobre los relatos que vamos a estudiar. Un ejemplo claro de ello es que, aunque las madres juegan un rol decisivo en la historia, no suelen ser los personajes principales. De ahí que la interpretación bíblica tenga que realizar una doble tarea: (1) Ser crítica ante la perspectiva

¹ J. Cheryl EXUM, "Mother in Israel: a Familiar Figure Reconsidered", en Letty M. RUSSEL (Ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Westminster Press, Philadelphia 1985, 73-85, pp. 75-76.

androcéntrica de los relatos y (2) Rescatar las figuras femeninas que aparecen en ellos. Sólo de este modo podremos ser conscientes de la cultura patriarcal que envuelve estos pasajes y, al mismo tiempo, hacer memoria del papel activo que aquellas mujeres desempeñaron en la historia que les tocó vivir².

1. Rebeca: la fortaleza de una mujer

1.1. El anuncio de su nacimiento (Gn 22,20-24)

El primer dato sobre Rebeca lo encontramos, valga la expresión, “fuera de su sitio”, antes de que se sepa nada de ella y de un modo un poco extraño. Gn 22,20-24 relata lo siguiente:

Después de estas cosas, se anunció a Abraham: «También Milká ha dado hijos a tu hermano Najor: Us, su primogénito; Buz, hermano del anterior, y Quemel, padre de Aram, Késed, Jazó, Pildás, Yidlaf y Betuel». (Betuel engendró a Rebeca). Estos ocho le dio Milká a Najor, hermano de Abraham. Su concubina, llamada Reumá, también dio a luz a Tébad, Gájam, Tájas, y Maaká.

El nombre de Rebeca ha sido colocado en esta genealogía de una forma estratégica para señalar su importancia³. Llama la atención que, entre doce varones, sea la única mujer mencionada y que, además, su hermano Labán, el otro hijo de Betuel, no aparezca en ella. Estos breves versículos anticipan la decisiva función que Rebeca va a desempeñar en la historia de la Alianza de Dios con su pueblo. Poco antes, en Gn 22,17-18, en el episodio conocido como “el sacrificio de Isaac”, Dios ha renovado su promesa con Abraham (Gn 22,17-18). Evidentemente, para que dicha promesa se lleve a cabo es necesario que Isaac, el hijo de Abraham, tenga, a su vez, hijos. Al colocar la genealogía de Rebeca tan cerca de este texto, el Génesis pretende mostrar anticipadamente que va ser esta destacada mujer la que posibilitará su cumplimiento. El redactor de la narración ha querido, por tanto, que el lector relacione la renovación de la promesa divina al primer patriarca con Rebeca. Es significativo además, como veremos más adelante, el hecho de que la propia Rebeca será bendecida con la misma fórmula de bendición de Abraham por parte de su familia.

1.2. Esposa de Isaac, relevante como Abraham (Gn 24)

Avanzando dos capítulos en la narración del Génesis nos encontramos con la unión entre Rebeca e Isaac. Abraham envía a uno de sus siervos a Aram Naharáyim, a

² J. Cheryl EXUM, “Mother in Israel...”, p. 85.

³ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1990, p. 54; Tomas HIEKE, “La genealogía como instrumento de representación histórica en la Toráh y el papel de las mujeres en el sistema genealógico”, en Mercedes NAVARRO – Irmtraud FISHER, *La Toráh*, Verbo Divino, Estella 2010, 169-207, p. 196.

su propia tierra, para buscar una esposa adecuada para su hijo, ya que no quiere que éste se una con una mujer cananea. Las indicaciones que le da el patriarca son significativas: Isaac no podrá bajo ningún concepto abandonar su tierra, por lo que tendrá que ser la mujer la que abandone la suya, y ella tendrá que tomar esa decisión voluntariamente y por propia iniciativa (“Si la mujer no quisiera seguirte, no responderás de este juramento que te tomo. En todo caso, no lleves allá a mi hijo”, Gn 24,8)⁴.

El encuentro entre el siervo y Rebeca se produce en torno a un pozo, lugar bíblico por excelencia de desposorio⁵ que reaparecerá en el relato concerniente a Raquel y Jacob. Las “escenas tipo” de desposorio tienen en común la presentación de las futuras esposas según el ideal femenino del contexto: hermosas, vírgenes y deseables, sometidas a los varones de su familia, que pasan de ser propiedad de éstos a las manos de su futuro esposo, que carecen de palabra propia y son obedientes y sumisas a las órdenes masculinas. Sin embargo, el relato que protagonizan Rebeca y el siervo de Abraham rompe con algunos de estos elementos y nos muestra a una mujer, no solamente hermosa y virgen, sino autónoma, fuerte y hospitalaria que, al escuchar que el siervo quiere un poco de agua, corre⁶ para darle de beber, no sólo a él, sino también a sus diez camellos y le abre las puertas de su casa sin consultar a nadie⁷.

Algunos elementos de los textos nos permiten pensar que las mujeres de la casa de Rebeca eran mujeres importantes. En primer lugar, tanto el narrador como la propia Rebeca dicen que ella es “hija de Betuel, el hijo de Milká” (Gn 24,15.24), haciendo de nuevo referencia a la abuela paterna Milká, nombrada ya en la genealogía. En segundo lugar, tras el encuentro con el siervo, el relato dice que Rebeca se dirige “a la casa de su madre” (Gn 24,28) para contarles a todos lo que le ha sucedido, en lugar de decir “a la casa de su padre”, como era habitual. En tercer lugar, una vez que el siervo llega a la casa y comienza el diálogo que tiene como fin decidir el futuro matrimonio, la madre de Rebeca aparece en algunos momentos junto a su hijo Labán, en lugar de Betuel, su esposo (24,53.55).

Una vez que la familia está de acuerdo con el matrimonio, Rebeca entra nuevamente en escena. El siervo quiere que ella parta de inmediato y su familia quiere retrasar el viaje. En este momento emerge Rebeca con determinación, todo lo contrario a una mujer pasiva. Le preguntan qué quiere hacer y responde que se marcha en ese

⁴ Irmtraud FISCHER, “Significado de los «textos sobre las mujeres» en los relatos sobre los progenitores de Israel”, en Mercedes NAVARRO – Irmtraud FISCHER, *La Torah*, Verbo Divino, Estella, 263-303, p. 287.

⁵ Estela ALDAVE MEDRANO, “El desafío de una misionera: la mujer samaritana (Jn 4,1-41)”, en Carmen BERNABÉ UBIETA (Ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 2010, pp. 217-221; Esther FUCHS, “Structure, Ideology and Politics in the Biblical Betrothal Type Scenes”, en Athalia BRENNER (Ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997, 273-249.

⁶ El verbo hebreo רָץ, que traducimos como “correr”, aparece en los vv. 20 y 28.

⁷ Irmtraud FISCHER, “Significado de...”, pp. 286-287; Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 60.

mismo momento (Gn 24,54-58). Dos elementos del relato permiten afirmar que el redactor del Génesis ha querido presentar a Rebeca como la versión femenina de Abraham. En primer lugar, porque está dispuesta a abandonar su familia y su pueblo con el fin de permitir que la promesa de Yahvé llegue a cumplirse mediante su unión con Isaac en la tierra de Canaán. De hecho, el texto utiliza el mismo verbo hebreo *hâlâk* para hablar de la salida de Abraham de su tierra y de Rebeca de la suya (12,1; 24,5.8.58)⁸. Y en segundo lugar, por la bendición de la que es objeto en el momento de la despedida de su familia (“Y bendijeron a Rebeca, y le decían: «¡Oh hermana nuestra, que llegues a convertirte en millares de miríadas, y conquiste tu descendencia la puerta de sus enemigos!”, Gn 24,60), cuyo contenido es muy similar a las palabras que el ángel de Yahvé revela al patriarca en el episodio del sacrificio de Isaac (Gn 22,17: yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la puerta de sus enemigos)⁹. No podemos, además, pasar por alto que dicha bendición precede a la genealogía en la que Rebeca, como decíamos más arriba, ocupa un lugar destacado. Por otra parte, el motivo de la bendición está presente en el mismo nombre de Rebeca, que contiene las mismas consonantes que el término hebreo *berâcâh* (bendición)¹⁰. Por tanto, podemos decir que tanto las conexiones literarias mencionadas como el propio nombre de Rebeca son anticipo del protagonismo que esta destacada mujer va a tener en la historia de salvación de Dios con su pueblo o, con otras palabras, son indicio de su crucial colaboración en el cumplimiento de la promesa divina.

La siguiente escena nos narra el encuentro entre los futuros esposos en Canaán. El deseo de Abraham se ha cumplido: su hijo habitará en la tierra prometida con una mujer de su misma estirpe que, como él mismo, ha decidido voluntariamente dejarlo todo para obedecer el designio de Dios. El Génesis lo relata del siguiente modo:

Una tarde había salido Isaac de paseo por el campo, cuando he aquí que al alzar la vista, vio que venían unos camellos. Rebeca a su vez alzó sus ojos y viendo a Isaac, se apeó del camello, y dijo al siervo: «¿Quién es aquel hombre que camina por el campo a nuestro encuentro?» Dijo el siervo: «Es mi señor». Entonces ella tomó el velo y se cubrió. El siervo contó a Isaac todo lo que había hecho, e Isaac introdujo a Rebeca en la tienda, tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer, y él la amó. Así se consoló Isaac por la pérdida de su madre (Gn 24,63-67).

Al escuchar estas palabras, el lector es informado sobre la vulnerabilidad de Isaac, todavía afligido por la muerte de Sara, y se prepara para adentrarse en los siguientes episodios, en los que aparecerá Rebeca como una mujer con fortaleza capaz de arriesgarse para colaborar con el designio divino¹¹.

⁸ Irmtraud FISCHER, “Significado de...”, p. 286.

⁹ Irmtraud FISCHER, “Significado de...”, p. 287; Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 62.

¹⁰ El nombre de Rebeca significa “atar corto” o “yugo”, aunque tiene también correspondencia, por la coincidencia de consonantes, con el sustantivo *berâcâh* (bendición) y el verbo *bârak* (bendecir).

¹¹ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 62.

1.3. Un Dios que se revela a los que no cuentan (Gn 25,19-34; 26,34-27,45)

Al igual que otras figuras bíblicas, Rebeca es presentada como una mujer estéril, lo cual significa cargar con un estigma y carecer de lugar o consideración social. Su incapacidad para engendrar hijos se resuelve, sin embargo, con una sorprendente rapidez, en apenas un versículo:

Esta es la historia de Isaac, hijo de Abraham: Abraham engendró a Isaac. Tenía Isaac cuarenta años cuando tomó por mujer a Rebeca, hija de Betuel, el arameo de Paddán Aram, y hermana de Labán el arameo. Isaac suplicó a Yahveh en favor de su mujer, pues era estéril, y Yahveh le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca (Gn 25,19-21).

La esterilidad femenina es un motivo bíblico recurrente que quiere destacar la acción de Dios y que el hijo que nacerá será un personaje importante dentro de la historia de Israel. En el caso de la esterilidad de Rebeca, Isaac cumple un papel central ya que su oración se convierte en el medio por el cual se torna en fertilidad. Como vamos a tener la oportunidad de comprobar, ésta va a ser una de las pocas ocasiones en las que los relatos nos lo presentan con un papel activo dentro del curso de los acontecimientos.

Tras su concepción, Rebeca recibe un oráculo divino que va a ser determinante para su propia vida, para la de su esposo e hijos y para del mismo Israel:

Pero los hijos se entrechocaban en su seno. Ella se dijo: «Siendo así, ¿para qué vivir?» Y fue a consultar a Yahveh. Yahveh le dijo: «Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. La una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño» (Gn 25,22-23).

A través de estas palabras Yahvé le comunica a Rebeca cuál va a ser el destino de sus hijos: Jacob, el menor, será el que lleve adelante la promesa divina, y no Esaú, el mayor, contra todo lo que se podía pensar, dado el papel principal que desempeñaban los hijos primogénitos. El hecho de que Dios le revele este oráculo sólo a ella es importante, ya que nos da la clave para comprender a qué se va a deber su predilección hacia Jacob¹². El corazón de Isaac, sin embargo, desconocedor de todo ello, estará más inclinado hacia el primogénito Esaú (Gn 25,28).

Dos capítulos después, el libro del Génesis narra otro acontecimiento decisivo para la vida de la familia y, nuevamente, de todo el pueblo de Israel. Jacob y Esaú ya son adultos. Rebeca escucha que Isaac, ciego y muy anciano, presintiendo que le queda poca vida, pide a Esaú le prepare su guiso preferido, con la intención de darle después su bendición, antes de morir (Gn 27,2-5). Conocedora del plan de Dios, sabe que el que tiene que recibir la bendición es Jacob, no Esaú, porque él es el elegido para ser el continuador de la promesa divina. Por esta razón toma rápidamente la iniciativa y, con inteligencia y valentía, se dispone a arreglar todo lo necesario para que sea Jacob quien

¹² Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 63.

reciba esa bendición. Rebeca ordena a Jacob que le traiga dos cabritos, prepara ella misma el guiso preferido de Isaac y cubre a su hijo de pieles para hacerlo pasar por el velludo Esaú. Jacob siente miedo y pone objeciones (Gn 27,11-12), pero su madre no admite réplica alguna. Empeñada en que el proyecto divino siga adelante, carga sobre sus espaldas las consecuencias que su actuación pueda tener (Gn 27,13) y logra que finalmente sea Jacob, el elegido por Yahvé, quien reciba la bendición de su padre y el derecho de primogenitura.

El engaño de Rebeca ha hecho correr ríos de tinta y ha sido origen de muy diversas interpretaciones. Para algunos es indicio de su crueldad o de problemas relacionales con Esaú. Otros incluso han utilizado este motivo del engaño para confirmar la imagen de las mujeres como seres poco dignos de fiar, debido a lo cual algunas teólogas han afirmado que es un elemento más del carácter androcéntrico de los textos¹³. Sin embargo, no podemos olvidar que en nuestro relato el engaño no es juzgado negativamente sino que constituye el medio por el cual se cumple el designio de Dios. Parece ser, por tanto, un elemento posibilitador más que patriarcal; este último estaría presente, en todo caso, no tanto en los textos sino en sus intérpretes, cuando utilizan el pasaje para afirmar que todas las mujeres son esencialmente engañosas.

Las Ciencias Sociales que han abordado el fenómeno del engaño afirman que es una estrategia utilizada por personas o grupos sociales que carecen de poder (ya sea de tipo político, económico o religioso) para lograr sus objetivos¹⁴. Esta interpretación arroja luz sobre la actuación de Rebeca. Como le ocurría a toda mujer de su tiempo, sus posibilidades de acción y de influir en el curso de los acontecimientos eran limitadas. El hecho de que engañe a Isaac es indicio de su situación social de desventaja pero también del uso de los medios que tiene a su alcance (en su caso, el engaño) para conseguir lo que Dios le ha encomendado. En este sentido, podemos decir que Rebeca actúa con inteligencia y perspicacia, y con ello logra invertir el orden social vigente, ya que la persona que asume el poder es la más desvalida (la mujer) y la socialmente más poderosa (el varón), se queda sin él. Además, a través de su actuación logra que el hijo menor, el tradicionalmente relegado a un segundo lugar, asuma el rol principal en la historia de la familia y de todo el pueblo de Israel.

Por haberle robado el privilegio de la primogenitura, Esaú quiere acabar con la vida de su hermano Jacob (Gn 27,41). A Rebeca le es revelada esta intención homicida de su hijo; nuevamente se pone en acción y, con el fin de ponerle a salvo, toma la determinación de enviarle a Jarán, a casa de su hermano Labán. Utilizando nuevamente su agudeza, y habiendo ya previamente trazado un plan, le comunica a Isaac, no las intenciones de Esaú, sino la conveniencia de que Jacob no se despose con una mujer

¹³ Esther FUCHS, "For I have the Way of Women: Deception, Gender and Ideology in Biblical Narrative", *Semeia* 42 (1998), 68-82, pp. 69-70.

¹⁴ Kathleen M. ASLEY, "Interrogating Biblical Deception and Trickster Theories: Narratives of Patriarchy or Possibility?", *Semeia* 42 (1998), 103-116; Naomi STEINBERG, "Israelite Tricksters, their Analogues and Cross-Cultural Study", *Semeia* 42(1998), 1-13, p. 6.

de Canaán. Con ello logra, no sólo que su hijo y el designio de Dios queden a salvo, sino una nueva bendición para Jacob (Gn 28,1-4).

Poner a salvo la promesa de Dios le costará a Rebeca un precio alto, ya que nunca más volverá a ver a Jacob. Una vez que su misión termina, no sabemos de ella mas que fue enterrada en la cueva de Macpelá (Gn 49,30), como Sara. Pero el Génesis ha querido que su preeminencia sobre Isaac continúe hasta el final, ya que la esposa que deberá tomar su hijo es nombrada vía matrilineal (de entre las hijas de Labán, hermano de Rebeca), no patrilineal (de entre las hijas de Labán, hijo de Betuel, hijo de Najor, hermano de Abraham y padre de Isaac).

La salida de Jacob de Canaán y su llegada a Paddán Aram, el mismo pueblo del que partió Rebeca, nos introduce en la historia de la siguiente y última generación de matriarcas: Raquel y Lía.

2. Raquel y Lía: de la rivalidad a la colaboración que engendra vida

2.1. *Dos mujeres obligadas a compartir esposo (Gn 29,1-30,13)*

El Génesis relata la llegada de Jacob a Paddán Aram, su parada junto a un pozo¹⁵ y su encuentro con Raquel, la hija pequeña de Labán, el hermano de Rebeca, de la que se enamora al instante con un amor apasionado que no tiene paralelo en el Antiguo Testamento (Gn 29,10-11). Raquel es presentada como una mujer poco convencional: va al pozo sola y no con el fin de sacar agua para los miembros de su casa, sino para dar de beber a su rebaño, ya que es pastora del ganado de su padre. Estos rasgos contraculturales y llamativos, contrastan, sin embargo, con la pasividad con la que nos la presenta la narración, que otorga prácticamente el total protagonismo a Jacob. A diferencia de Rebeca, ella no toma ninguna iniciativa ni pronuncia palabra alguna; aparece más bien como propiedad de su padre, es decir, como un objeto de cambio que pasa de unas manos a otras: de las de su progenitor a las de su futuro esposo¹⁶.

Jacob trabaja siete años en la hacienda de Labán para lograr lo que más quiere: su hija menor (Gn 29,20). Una vez transcurrido ese tiempo, Labán le engaña y, en lugar de darle a Raquel por esposa, le da a Lía, su hija mayor. De este modo, Jacob se ve obligado a trabajar otros siete años para conseguir a Raquel (Gn 29,21-25).

Los textos no dicen nada acerca de los sentimientos de las dos mujeres¹⁷, pese a que indudablemente la nefasta decisión de su padre tiene consecuencias decisivas y dolorosas para ambas: Lía será para siempre la esposa no amada y Raquel, aun siendo

¹⁵ Para el motivo del pozo en relación con los desposorios, cf. nota 5.

¹⁶ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, pp. 70-71.

¹⁷ Irmtraud FISCHER, "Significado de...", p. 290.

la preferida, nunca gozará del privilegio de ser la única ni la primera. Ambas tienen que compartir la vida y el destino en contra de su voluntad, siendo así víctimas de un sistema patriarcal que permite la poligamia a los varones sin tener en cuenta el sufrimiento que implica para las mujeres.

La comparación que el texto bíblico hace de las dos hermanas tanto en lo que se refiere a la belleza como a la fertilidad (Raquel es la más hermosa pero no puede tener hijos) informa sobre la gran competitividad que surge entre ambas; una competitividad que tiene su origen en los valores sociales, de los cuales son en gran medida víctimas. Cada una posee precisamente aquello de lo que la otra carece; de ahí que la mayor lucha de Lía sea conseguir el amor de su esposo y la de Raquel, la maternidad, el único modo de tener un lugar o estatus en su sociedad.

2.2. Mujeres que toman la palabra, luchan y se unen, posibilitando el cumplimiento de la promesa de Dios (Gn 30, 14-24; 31, 1-35)

Tras el alumbramiento de parte de la prole (Raquel, a través de su esclava Bilhá, cf. Gn 29,32-30,13), el Génesis narra un acontecimiento decisivo para la vida de las dos hermanas a partir del cual comenzarán a tomar las riendas de su propia vida, hasta ahora en manos de su padre o de su esposo común. Al mismo tiempo, irán abandonando paulatinamente la rivalidad que las estaba destruyendo e iniciando una relación de mayor colaboración, llegando finalmente a unirse para lograr un propósito común.

Rubén, el hijo primogénito de Lía, regala a su madre unas mandrágoras (Gn 30,14), planta a la que se le atribúan poderes relacionados con la seducción y la fertilidad. Raquel las quiere para ella y se las pide pero, ante la negativa de su hermana, se ve obligada a negociar con ella y concederle el privilegio de acostarse con Jacob esa noche (Gn 30,14-15).

Tras este episodio y diálogo entre ambas Lía engendra de nuevo, esta vez a Isacar, a Zabulón y a Dina, y, por fin, Raquel logra ser madre, dando a luz a su primer hijo, al que llamará José. El relato señala que esta recién estrenada maternidad de la hermana estéril ha sido posible gracias a la acción de Dios y, también, gracias a la iniciativa y acción de ella, a su capacidad para entrar en diálogo y negociar con su hermana con el fin de lograr las mandrágoras¹⁸.

Leyendo la historia atentamente se percibe el giro que da el comportamiento de ambas hacia Jacob. Si hasta este momento ha sido él, obligado a su vez por Labán, quien ha sido sujeto de decisiones, ahora, sin embargo, son ellas las que van a determinar el curso de los acontecimientos ejerciendo su poder y controlando el cuerpo

¹⁸ Sharon P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, p. 79.

de su esposo compartido. En este episodio, por tanto, Raquel y Lía comienzan a actuar con mayor autonomía; aunque aparecen inicialmente enfrentadas, el acuerdo al que llegan posibilita que cada una logre lo que quiere y necesita: Lía a Jacob, y Raquel, su primer hijo.

Después del nacimiento del primer hijo de Raquel, Jacob decide regresar a Canaán, la tierra de la promesa, debido al cambio que se produce en la actitud de Labán hacia él, a las acusaciones que le hacen los hijos de éste y a las palabras que le dirige el Señor ("Entonces Yahveh dijo a Jacob: «Vuélvete a la tierra de tus padres, a tu patria, y yo estaré contigo», Gn 31,3). Pero antes de partir consulta a Raquel y a Lía sobre ello, exponiéndoles sus razones (Gn 31,4-13). El relator del Génesis le caracteriza de un modo notablemente diferente a Abraham, quien en ningún momento parece haber consultado a Sara, aunque la salida de la tierra tuviera implicaciones directas también sobre ella (Gn 12,1-5).

El texto dice que Raquel y Lía están juntas en el campo, probablemente trabajando. Cuando Jacob les propone su plan, ellas manifiestan que están de acuerdo en dejar su tierra y su familia, como en su día lo hizo Rebeca y revelan a través de unas palabras duras que pronuncian al unísono, los sentimientos que albergan respecto a su padre:

Respondieron Raquel y Lía y le dijeron: «¿Es que tenemos aún parte o herencia en la casa de nuestro padre? ¿No hemos sido consideradas como extrañas para él, puesto que nos vendió y, por comerse, incluso se comió nuestra plata? Así que toda la riqueza que ha quitado Dios a nuestro padre nuestra es y de nuestros hijos. Con que todo lo que te ha dicho Dios, hazlo» (Gn 31,14-16).

Lía y Raquel son conscientes de que Labán ha sido injusto, no sólo con Jacob sino también con ellas; se sienten vendidas y explotadas por él, y levantan la voz reivindicando justicia. Y lo hacen juntas, éstas que hasta hace bien poco competían entre ellas por tener un estatus social y el amor de su esposo, contribuyendo una vez más a que el plan de Dios prosiga¹⁹. La plata a la que se refieren no es la herencia, ya que en el antiguo Israel sólo heredaban los hijos varones, sino una cantidad de dinero que el novio daba al padre de la novia al casarse y que posteriormente pasaba a formar parte de la dote con la que ella iba al matrimonio²⁰. En el caso de Jacob, al carecer de bienes esta dote fue sustituida por los catorce años de trabajo en la hacienda de su suegro, de lo cual Raquel y Lía no recibieron nada. Labán se había quedado con todo, incluso con aquello que les pertenecía a ellas y a sus hijos. La solidaridad que sienten entre sí y con su esposo hace que se decidan a salir del país. Y con ello colaboran a que se cumpla el oráculo divino, posibilitando que sus hijos, que son los hijos de la promesa, habiten en Canaán, la tierra de la promesa.

¹⁹ Athalya BRENNER, "Female Social Behavior: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm", VT 36 (1986), 257-273.

²⁰ Irmtraud FISCHER, "Significado de...", p. 293.

La familia huye de la casa de Labán con todas sus posesiones, y antes de partir, Raquel roba los ídolos familiares (*terâphim*) de su padre sin que nadie, ni siquiera Jacob, lo sepa (Gn 31,19)²¹. Labán, al darse cuenta de que se habían marchado y que habían desaparecido sus dioses, va detrás de ellos y les alcanza después de siete días, tras recibir un oráculo de Dios manifestado en sueños que le disuade de su intención de hacer daño a Jacob (Gn 31,32-34). Jacob, desconocedor de que los dioses estaban en posesión de Raquel, le dice que puede matar a aquel que los haya robado. Mientras Labán registra el campamento Raquel toma los dioses, los coloca sobre su camello y se sienta encima de ellos tras haber ideado un plan inteligente. Cuando su padre se acerca, le dice: "No le dé enojo a mi señor de que no pueda levantarme en tu presencia, porque estoy con las reglas" (Gn 31,35).

Como en el caso de Rebeca, estamos aquí nuevamente ante un episodio de engaño que tenemos que comprender a la luz de la injusticia de su padre²². Ante él, como hemos visto antes, ella se sentía utilizada, ninguneada y engañada: una mujer sin voz. Y precisamente ella, por sí misma y utilizando un arma propia del mundo femenino, la menstruación, es capaz de quitarle lo que aparentemente más quería (de hecho, la indignación de Labán parece originada, no tanto por la desaparición de sus hijas sino por la de sus dioses), hacerlo impuro (todo aquello que tomaba contacto con una mujer impura, como era considerada una mujer menstruante, era contagiado de su impureza) y engañarle después con el fin de salvar su propia vida y la de su familia. Este pasaje es por tanto un guiño irónico al poder paterno en el que nuevamente, como en el caso de Rebeca, alguien aparentemente sin poder consigue con inteligencia lo que pretende utilizando los medios que tiene a su alcance.

Lía y Raquel acompañarán finalmente a Jacob a Canaán con sus hijos (el último hijo de Raquel, Benjamín, nacerá allí constándole a su madre la vida: Gn 35,16-19). Su historia así como la historia de Rebeca, ha quedado plasmada en la memoria de Israel, no sólo como madres por las que Dios cumple la promesa de descendencia, sino también como mujeres que toman decisiones, que posibilitan y aseguran el futuro de sus hijos y del pueblo en la tierra prometida.

²¹ Este tema de los ídolos familiares ha sido objeto de mucha atención por parte de los estudiosos y plantea preguntas como las siguientes: ¿Cuál es su naturaleza? ¿Por qué los roba Raquel? ¿Es este robo un indicio de idolatría? Algunos autores dicen que eran dioses que protegían a la familia mientras que otros afirman que eran imágenes de los antepasados a las que se consultaba y honraba, y otorgaban derechos de herencia o la legitimidad del clan familiar (cf. Irmtraud FISCHER, "Significado de...", pp. 293-294; Ktziah SPANIER, "Rachel's Theft of the Teraphim: her Struggle for Family Primacy", VT XLII 3 (1992), 404-412, pp. 405-406).

²² Naomi STEINBERG, "Israelite Tricksters...", pp. 6-7.

Aprendamos de esta mujer.

Estudio exegético de Marcos 14,3-9

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

Rubén Ruiz Silleras

1. Introducción

Amable lector: te propongo que me acompañes en un estudio exegético sobre uno de los textos más hermosos del Nuevo Testamento. No te asusten las palabras “*estudio exegético*”. Es verdad que la exégesis, como toda disciplina científica, funciona con unas normas y aplica unos métodos. La Iglesia, por cierto, no utiliza ningún método en exclusiva para la exégesis, antes bien se sirve de la riqueza de la variedad de métodos. En este itinerario he optado por hacer un estudio sincrónico del texto¹, es decir analizaré con detalle ciertos elementos del texto tal y como lo tenemos en la forma final en la que ha llegado hasta nosotros. La misión de la exégesis es escuchar el texto para posteriormente hacerle hablar. Intentar sacar a la luz toda la riqueza que el texto bíblico tiene con la finalidad de que siga iluminando la vida de las personas. Por eso la exégesis no es algo tedioso, pesado o ininteligible, es un camino apasionante –cuando se explica sencillamente– que nos puede conducir a descubrir el verdadero sentido de nuestra existencia.

He elegido un texto muy conocido: es el texto de la unción en Betania. Un texto que al encontrarse en los cuatro evangelistas² nos puede sonar mucho. No nos fijaremos en la comparación de las distintas versiones, aunque sin duda éste sería un elemento irrenunciable en un estudio exegético más completo³. Nos centraremos exclusivamente en la versión del evangelista Marcos porque según la mayoría de los especialistas el texto de Marcos es “*la forma más antigua*”⁴, de la cual dependen los demás

¹ Para un estudio exegético completo del texto tendríamos que incluir elementos fundamentales del texto según los principios del método histórico-crítico: la delimitación del texto, la crítica textual, la comparación sinóptica (ya que es un texto que se encuentra en los 4 evangelistas), la estructura del texto y su relación con el contexto inmediato, la aportación de esta perícopa al mensaje final de todo el evangelio...

² Éstas son las citas de nuestro texto en los 4 evangelistas: Mt 26,6-13; Lc 7,36-50; Jn 12,1-8 y Mc 14,3-9. Durante la exposición iremos haciendo alguna rápida alusión a las otras versiones de nuestro texto.

³ Si realizáramos este ejercicio de comparación textual a muchos lectores les podrían surgir no pocas preguntas interesantes. A título de ejemplo: ¿por qué Juan es el único evangelista que identifica a la mujer que unge a Jesús y dice que es María (12,3)? A falta de la posibilidad de un estudio más detallado decir que las diferencias entre los evangelistas responden a su singularidad e intencionalidad teológica propia.

⁴ Kapkin, D., *Marcos: historia humana del Hijo de Dios*, ed. Centro carismático, Medellín 1997, 579.

evangelistas. Y el texto más antiguo siempre es el más interesante porque nos remonta más directamente tras las huellas del mismo señor Jesús.

Mi punto de partida no es el de un “especialista” en la Sagrada Escritura, sino el de un creyente. Éste es un principio que hace muchos años nos recordó la Pontificia Comisión Bíblica y que el Papa Benedicto XVI nos ha vuelto a recordar a todos en la exhortación apostólica postsinodal “*Verbum Domini*”: “*En el trabajo de interpretación, los exegetas católicos no deben olvidar nunca que lo que interpretan es la Palabra de Dios. Su tarea no termina con la distinción de las fuentes, la definición de las formas o la explicación de los procedimientos literarios. La meta de su trabajo se alcanza cuando aclaran el significado del texto bíblico como Palabra actual de Dios*”⁵.

Siguiendo el espíritu de estas palabras, la finalidad de este pequeño estudio, querido lector, no es ofrecer simplemente datos o conocimientos técnicos sobre un texto de la Biblia. La finalidad de este estudio es descubrir hasta qué punto, a ti y a mí, la Palabra de Dios puede cambiarnos la vida. Descubrir, por el contraste con los personajes que aparecen en este texto, cuál es la medida de nuestro amor. Descubrir, en definitiva, el amor sin medida.

2. Propuesta de estudio: Marcos 14,3-9

Te presento el mapa de ruta de los elementos que vamos a estudiar detenidamente. Quizás estamos acostumbrados cuando escuchamos un texto bíblico a decirnos “*ya lo conozco, ya lo recuerdo*”. Sin embargo, a veces, hay detalles que nos pueden pasar inadvertidos y que son fundamentales para el mensaje teológico final. Estos elementos estructuran toda la escena y tienen por sujeto a cada uno de los protagonistas del texto. Son los siguientes:

- a) El gesto inesperado** (v. 3): comprende tanto el estudio de elementos ambientales a la acción (Betania, Simón el leproso, estar reclinado a la mesa), como los elementos centrales de la unción (el óleo, su detallada descripción, la significación de la unción).
- b) La reacción airada** (vv. 4-5): la identidad y la actitud de los comensales, y la mención de los pobres.
- c) Las palabras de Jesús** (vv. 6-9): sus dos interpretaciones de la unción, la recuperación del argumento de los pobres y el “en memoria suya”.

⁵ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal VERBUM DOMINI*, ed. Verbo Divino, Estella 2010 n° 33.

2. 1. EL GESTO INESPERADO⁶ (versículo 3)

2.1.1. Betania

La palabra Betania (**Bhqani,al**) aparece 12 veces en el Nuevo Testamento, todas ellas en los evangelios. Cuatro veces en Marcos y Juan, y dos veces en Mateo y Lucas.

El Nuevo Testamento designa con el nombre de Betania *dos lugares diferentes*, que aparecen siempre en los evangelios:

- El primero es una Betania⁷, cerca de Jerusalén, situada a 15 estadios de la capital (2,8 km) en dirección a Jericó, en la ladera del monte de los Olivos. Ésta es la patria de Lázaro y de sus hermanas Marta y María. Juan 11,1 afirma que estos tres hermanos eran originarios de Betania. Lucas sitúa en Betania el lugar de la ascensión (Lc 24,50). Esta Betania, aparece como lugar de parada para Jesús cuando iba a Jerusalén (Mt 21,27).
- La otra Betania, estaría al otro lado del Jordán y viene mencionada únicamente en Jn 1,28. Actualmente no se puede determinar su situación exacta.

En nuestro texto, y siempre que aparece en el evangelio de Marcos está haciendo referencia a la primera Betania, es decir la localidad situada en las proximidades de Jerusalén⁸. Estudiando las ocasiones que aparece en Marcos podemos llegar a esta conclusión: *siempre que Betania aparece lo hace en relación de cercanía o contraste con Jerusalén*. En el caso de nuestro texto el contraste va a ser claro. Por una parte en Jerusalén se está tramando el complot contra Jesús, donde veremos que las autoridades están buscando cómo prender a Jesús para matarlo. Además uno de los doce, Judas, regresará a Jerusalén para negociar la traición a Jesús con estas mismas autoridades (Mc 14,1-2.10-11). Por otra parte Betania va a representar el lugar de la paz y del descanso para Jesús y los suyos. En nuestro texto (Mc 14,3-9) esto se puede ver por el contexto festivo que rodea a todo banquete, a toda comida. Jesús en Betania va a participar de una comida, signo de comunión y de alegría. El contraste no puede ser más evidente⁹:

“durante la actividad pública de Jesús en Jerusalén, Betania es un lugar seguro, donde Él se retira por la tarde. También Betania aparece como el polo opuesto a Jerusalén”.

⁶ Una vez que empezamos el estudio es conveniente que tengas el delante el texto bíblico de Marcos.

⁷ Su *etimología* en griego, puede proceder del hebreo *bet`anniyyah*, con el significado de “casa del pobre” o “casa de Ananías”

⁸ Las veces que aparece en el evangelio de Marcos son éstas: 11,1; 11,11; 11,12 y 14,3 siendo ésta última la mención de nuestro texto.

Así, Jerusalén y Betania, no serán meras acotaciones geográficas en el relato de Marcos, sino que podemos decir que éstas tienen también un **significado teológico** importante.

2.1.2. Simón, el leproso

a. El nombre:

En primer lugar nos fijamos en el nombre propio: Simón. Luego veremos qué significado le añade la denominación: “el leproso”. En primer lugar hay que decir que el nombre “Simón” era bastante común en tiempos de Jesús, un nombre popular tanto entre los judíos como entre los griegos. El Diccionario exegético del Nuevo Testamento¹⁰ afirma que “*en el judaísmo Simón (Si,mwn) se halla atestiguado, entre otros lugares, en la LXX (sobre todo en los libros primero y segundo de Macabeos) en Aristeas y en Josefo*”. La popularidad de este nombre la confirma el propio testimonio de la Escritura, presente tanto en el Antiguo¹¹ como en el Nuevo Testamento. Solamente en este último aparece 75 veces, designando a 9 personajes distintos¹². Y más en concreto en el Evangelio de Marcos este nombre aparece 11 veces¹³ (en Mateo lo hace 9, en Lucas 17 y en Juan 25).

Hay que notar que en 3,18 y en 15,21 Marcos diferencia a los personajes con un gentilicio, es decir mencionando su lugar de procedencia. En cambio en nuestro texto no utiliza un gentilicio, sino otra definición bien distinta: “el leproso”. Lo cual nos puede permitir pensar que Marcos, con este sobrenombre, no sólo quiere diferenciar al personaje, sino **darle también una fuerza simbólica**. Vamos a verlo.

b. El sobrenombre:

El adjetivo “leproso” aparece en Marcos 2 veces¹⁴, mientras que el sustantivo “lepra” aparece una única vez. En el conjunto del Nuevo Testamento la suma del adjetivo y el sustantivo hacen un total de 13 veces.

⁹ Stock, K., *Marco. Comento contestuale al secondo Vangelo*, ed. Adp, Roma 2006, 290.

¹⁰ Balz, H., y Schneider, G. (eds.) *Diccionario*. II volumen, ed. Sígueme, Salamanca 1996, 1406-1407. A partir de ahora lo citaremos con su abreviatura: DENT.

¹¹ Por citar 3 casos del AT donde el mismo nombre “Simón” designa a personajes distintos: 1. Al sumo sacerdote, hijo de Onías (Eccl 50,1). 2. Al hijo de Matatías, sucesor de su hermano Jonatán (2Mac 8,22) 3. Al preboste del Templo, enemigo del sumo sacerdote Onías III (2Mac 4,3).

¹² En 50 ocasiones referido a Simón Pedro; en Mc 3,18 referido a otro discípulo llamado Simón; en Mc 6,3 entre los hermanos de Jesús se menciona a un Simón; en Mc 15,21 aparece Simón de Cirene; el Evangelio de Juan menciona que el padre de Judas Iscariote era un tal Simón Jn 6,71; en Mc 14,3 aparece Simón el leproso; en Lc 7,40 un fariseo llamado Simón; en Hch 9,43 un curtidor llamado Simón, de Jope y en Los Hechos 8,9 aparece también un mago llamado Simón.

¹³ Mc 1,16.29.30.36; 3,16.18; 6,3; 14,3.37; 15,21.

¹⁴ Las dos perícopas donde aparece el adjetivo son: Mc 1,40-45 y nuestro texto Mc 14,3-9.

Es necesario pues, preguntarse por el alcance de esta enfermedad.

En Israel, como en los pueblos orientales de la antigüedad, la lepra fue *enfermedad endémica*. Si bien hay que tener en cuenta que casi todas las enfermedades de la piel –abundantísimas por las condiciones del clima y la falta de higiene– se designan con el nombre genérico de lepra sin que en muchos casos se trate de esa enfermedad específica.

El libro del Levítico dedica sus capítulos 13 y 14 precisamente a la lepra. En ellos es fácil percibir como era grande el rechazo y la repugnancia que esta enfermedad causaba en Israel. Por ello y por su peligro de contagio, el leproso era apartado de la comunidad y del culto. Los sacerdotes tenían la tarea de diagnosticar y tratar la enfermedad. Y en su caso declarar la impureza del enfermo. Lo cual traía severas consecuencias: el enfermo era expulsado del campamento, excluyéndolo así de la comunidad y de todo trato social¹⁵. La lepra era una enfermedad muy grave, estigmatizada social y religiosamente todavía en los tiempos de Jesús. Los comentaristas se han preguntado qué significado tendría este apelativo que Marcos otorga a Simón. ¿Simón fue curado de la lepra por Jesús y en agradecimiento le invita a un banquete? ¿Simón sigue siendo leproso en el momento en que Jesús entra en su casa? ¿Simón se encontraba o no entre los comensales durante el banquete? Las preguntas podrían ser más. Pero a ninguna de ellas contesta el texto. Lo cual creo que es deliberadamente intencionado según el estilo de Marcos. Parece que a Marcos no le interesa mucho detenerse en la identidad de Simón.

c. Concluyendo:

Así pues, pienso que el sobrenombre no sólo sirve para distinguir a éste Simón de otros personajes llamados con el mismo nombre, sino que, pienso, esta mención de “*Simón el leproso*” le sirve a Marcos *para dar un marco literario adecuado a la perícopa*. Jesús entra a comer a casa de un tal Simón el leproso, que, sin duda estaba incluido en las categorías sociales de los marginados. No importa tanto que fuera leproso en ese momento contemporáneo del relato o que hubiera sido leproso y ya estuviera curado. Creo que el dato importante es que con esta mención Marcos quiere colocarnos a Jesús del lado de los pecadores y marginados. Lo cual sirve a Marcos, una vez más, para crear un paralelismo de contrarios interesante: si en Mc 14,1-2 vemos a los sumos sacerdotes y escribas, que se consideraban puros, estar confabulando para matar a Jesús, en el versículo siguiente Marcos nos va a presentar a uno que, siendo

¹⁵ “El leproso llevará las vestiduras rasgadas, la cabeza desgreñada y el bigote tapado e irá gritando: “Impuro, impuro”. Mientras le dura la lepra, será impuro. Vivirá aislado y tendrá su morada fuera del campamento” (Lv 13,45-46).

considerado pecador por las mismas autoridades religiosas, va a acoger en su casa a Jesús y a ofrecerle un banquete¹⁶.

2.1.3. “Estaba reclinado”

El verbo “*estar reclinado*” (**kata,keimai**) tiene, en Mc 14,3, como sujeto implícito a Jesús. Éste es un verbo que aparece 12 veces en el Nuevo Testamento, cuatro de ellas en Marcos. Pero es un verbo que no tiene significación unívoca precisa. Su significado fundamental es yacer, estar echado o reclinado.

En nuestro texto el significado está bien claro. Jesús está reclinado a la mesa, para participar en un banquete. Es importante detenernos en este marco de la “comida”. *En torno a una mesa van a suceder cosas muy importantes en la vida de Jesús*¹⁷, por eso el verbo “estaba reclinado” (Mc 14,3) **es un verbo fundamental**, pues él nos hace entrar en el contexto ambiental de lo que está sucediendo en la casa de Simón. Jesús va mas allá del orden social y establecido y **sí** que está dispuesto a sentarse a la mesa con todos aquellos excluidos por el sistema social y religioso imperante. Este verbo tiene la función propedéutica de introducirnos en *un ambiente festivo* al inicio del relato. El compartir la mesa con otros encierra en sí mismo valores tan positivos como el de la comunión, la proximidad y la amistad. Ambiente que veremos, quedará gravemente trastocado, por los acontecimientos que se van a desarrollar acto seguido.

2.1.4. “Derramó [el óleo] sobre su cabeza”

Sin salir todavía del primer versículo de nuestro texto llegamos a un punto fundamental en el relato. Es precisamente esta unción de la mujer la que va a ser el *factor desencadenante de toda la perícopa*. Lo que venga después serán reacciones a este gesto. Si bien es cierto que igualmente serán importantes las palabras de Jesús que den su justo valor a esta acción, lo que es seguro es que sin esta unción no habríamos tenido este relato de lo acontecido en Betania. Por eso me parece justo estudiar con detalle los elementos que componen esta unción, según este orden:

- El óleo (mu,ron) sus características y el recipiente que lo contiene (v.3).
- El lugar de la unción, la cabeza, (v. 8) y su significado.
- La mujer (gunh.) anónima que realiza la unción (v.3).

¹⁶ Recordamos el texto de Mc 2,15-17 donde los fariseos y maestros de la ley recriminan a Jesús que coma con pecadores y publicanos,

¹⁷ Aguirre, R., *La mesa compartida*, ed. Sal Terrae; Santander 1994, 26-131.

a. *El óleo de la unción:*

Necesariamente este óleo tiene que jugar un papel decisivo en nuestro texto. Marcos ha puesto un gran cuidado en describirlo, lo hace detenidamente. Y para ello no le importa ralentizar el ritmo de la narración. Acaba de describir que una mujer ha entrado en la sala del banquete y antes de narrar la siguiente acción se detiene en describir aquello que la mujer lleva consigo: un frasco de alabastro lleno de un óleo de calidad excepcional.

La descripción parece casi dejar en un segundo plano a la mujer, que es la portadora del frasco. Parece que Marcos quiere que, de momento, centremos nuestra atención en este óleo.

La peculiaridad de esta descripción viene acentuada por la singularidad de las palabras que Marcos emplea en ella:

* **Alabastro** (*avla,bastron*): este término aparece 4 veces en todo el Nuevo Testamento¹⁸.

El diccionario¹⁹ dice que: “*el alabastro designa, conforme al uso de la lengua griega, un vaso de perfumes sin asas [...]. En la época grecorromana, estos frascos, se abrían rompiendo el cuello del mismo*”. Nuestro texto afirma que la mujer “*rompió*” (14,3) el frasco para derramar el perfume sobre Jesús. Gesto que a nosotros nos sorprende porque en nuestra cultura usual no es necesario romper un frasco para abrirlo. Pero parece ser que esto no era nada desacostumbrado en aquella época, sino que era “*usual y necesario para verter fuera el contenido del perfume*”²⁰. El que fuera algo obvio el hecho de tener que romper el vaso podría ser el motivo por el que ni Lucas ni Mateo nos mencionan este gesto en sus respectivos relatos (Lc 7,38 y Mt 26,7)²¹. El comentarista Gnllka²² recoge una cita muy interesante de *Plinio* en su *Historia Natural* que afirma que “*los mejores perfumes se conservan en recipientes de alabastro*”.

* **El óleo**, diríamos que ésta *es la palabra clave* en esta descripción. Si bien es importante el término “alabastro”, porque nos habla de un recipiente de buena calidad, lo sustantivo es lo que contiene, el óleo o el ungüento o el perfume para ungir. El término óleo aparece 14 veces en el Nuevo Testamento. De las cuales 11 veces el término aparece en los relatos de la unción en los sinópticos y en Juan.

¹⁸ En las cuatro ocasiones aparece en el relato de la unción, dos veces en Marcos 14,3 y otras dos veces en las versiones paralelas de nuestro texto en Mateo 26,7 y Lucas 7,37.

¹⁹ AA.VV., *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, ed. Herder, Barcelona 1993, 36.

²⁰ Gundry, R., *Mark: a commentary on his apology for the Cross*, ed. Eerdmans; Grand Rapids 1993, 813.

²¹ Montagnini Scarpit, G. y Soffritti, O. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. VII volumen ed. Paideia, Brescia 1984, 644.

²² Gnllka, J., *El evangelio según san Marcos, vol II*, ed. Sígueme, Salamanca 1986, 261.

* **El uso del óleo en la antigüedad:** En Oriente²³ se conocían muchos perfumes y se empleaban en numerosas circunstancias: comidas, placeres de la vida, cuidado corporal de las mujeres, bodas, ritos funerarios, vida cultural. En caso de luto, se utilizaban aromas para embalsamar o ungir el cadáver. En Israel era usual ofrecer perfume al huésped antes de la comida para la unción, o hacer que un esclavo le ungiera los pies. Lo que queda reflejado perfectamente en el texto paralelo de Lucas 7,46, donde Jesús recrimina a Simón que no le hubiera ungido la cabeza con aceite.

* **El óleo de nuestro texto** viene descrito con tres palabras:

- **Nardo:** en los dos pasajes que aparece en todo el NT esta palabra (Mc 14,3 y Jn 12,3) significa aceite de nardo. El nardo es una planta propia de la India, su aceite fragante extraído del nabo de la raíz se utilizaba para la confección de un ungüento llamado también “nardo”²⁴.
- **Fiel, genuino**²⁵: este adjetivo aparece también sólo dos veces en el NT, en los versículos arriba mencionados, pues también allí acompaña al sustantivo “nardo”. Este adjetivo que hace referencia a la calidad del óleo significa probablemente en este contexto: “auténtico, no falsificado”²⁶.
- **Muy caro, de gran valor:** Este sintagma traduce²⁷ el adjetivo griego **polutelh, j**, que aparece tan solo 3 veces en todo el NT, además de en Mc 14,3 aparece también en 1Tim 2,9 donde se refiere a los vestidos, y en 1Pe 3,4, donde en un sentido figurado se refiere al verdadero adorno que es de gran valor ante Dios. Este nuevo adjetivo viene a enriquecer la descripción tan detallada de este óleo tan especial.

* **Por más de 300 denarios:** la tasación del perfume que van a realizar los comensales en el versículo 5 de nuestro texto, lo que hace es *añadir más dignidad* a la categoría del perfume utilizado por la mujer para la unción. Mateo 20,2 nos habla de que el salario de un trabajador era un denario al día. Con lo cual si el cálculo del valor del perfume es tan alto, esto nos quiere decir de parte de Marcos, una vez más, que estamos ante un perfume excepcional. No faltan autores que consideran esta tasación del perfume como algo “*fantasioso, que sólo se puede entender como un lenguaje simbólico*”²⁸. Pero Gnlika²⁹ contradice esta opinión, dice que el “*precio no es irreal*”. Para

²³ AA.VV., *Diccionario enciclopédico*, 1211.

²⁴ AA.VV., *Diccionario enciclopédico*, 1078.

²⁵ La Biblia de Jerusalén traduce este adjetivo por “puro”, nuestra traducción sigue siempre al original griego, en este caso al adjetivo **pistiko, j**.

²⁶ Balz, H. y Schneider, G. (eds.) *Diccionario*. II volumen, 942.

²⁷ La Biblia de Jerusalén traduce así este adjetivo: “de mucho precio”.

²⁸ Wagner, G., *L'onction de Béthanie: essai sur la genèse du récit du Marc 14,3-9 et sa reprise per Mathieu, Luc et Jean*, ed ETR 72, Montpellier 1997, 441.

²⁹ Gnlika, J., *El evangelio*, 262.

ello se apoya una cita de Plinio en su Historia Natural 13,3 que afirma como ungüentos preciosos aquéllos cuyo precio superaba los cuatrocientos denarios.

Así, podemos decir que esta rica descripción que Marcos hace del óleo, y su tasación, tienen una función clave en el relato. Este gran valor del ungüento parece que sea como una señal, una llamada de atención a los discípulos y, posteriormente al lector, que anuncia que algo extraordinario está a punto de suceder.

b. El lugar de la unción y su significado:

Marcos dice que la mujer realizó la unción a Jesús sobre “su cabeza” (Mc 14,3). Lo mismo afirma el texto paralelo de Mateo, y Lucas y Juan colocan la unción en los pies de Jesús. El que la unción fuera en la cabeza podría llevarnos a pensar que la unción de la mujer tendría una connotación real. Pero según los comentaristas³⁰, parece claro que esta unción no implica necesariamente tener que hablar de una unción real, aunque sí tengan ambas ciertas similitudes. En Israel la unción real era llevada a cabo siempre por un profeta o un sacerdote, nunca por una mujer. Además la propia interpretación que Jesús hará de su unción (v. 8) nos va a sacar de dudas, Él la interpreta en función de su próxima sepultura y no en términos de realeza.

c. La mujer anónima:

Si bien es cierto que Marcos no nos da muchos datos sobre esta mujer, y se detiene más en la unción y en la descripción del óleo, esta mujer forma parte insustituible del relato. Su presencia se deja sentir a lo largo de todo el texto. Con el silencio del que la rodea Marcos está, pienso que intencionadamente, queriendo destacar el contraste de la actitud de la mujer que en un acto de amor unge a Jesús, con la actitud tan negativa de los comensales que sólo critican el derroche del perfume. Marcos utiliza el paralelismo antitético o la fuerza de conceptos contrarios³¹ para destacar cuál es el verdadero camino a seguir en relación con Jesús.

Así esta mujer es presentada por Marcos **como la verdadera discípula de Jesús en contraste abierto con los discípulos de Jesús, que no acaban de comprender ni de entender su destino**. El texto de Marcos no nos dice si entre esos comensales se encontraban los discípulos de Jesús, sus más estrechos seguidores. Pero es cierto que Judas, uno de los doce, a continuación de nuestra escena, se marchó del banquete de Betania hacia Jerusalén (Mc 14,10). Lo cual nos puede permitir deducir que también

³⁰ Gundry, R., *Mark*, 813. En la misma dirección se expresa Gnika en su obra citada, páginas 262.

³¹ Ambos son recursos estilísticos para dar mayor viveza al relato.

allí se encontraban, al menos, algunos de los discípulos de Jesús. Quizás también ellos participaron en las críticas a esta mujer. Seguían sin entender a Jesús, lo cual se percibe claramente en los tres anuncios en los que Jesús les anuncia su próxima pasión³² y ellos no comprenden bien el alcance de las palabras del Maestro.

Así pues, *Marcos nos propone a la mujer de Betania como paradigma de comportamiento*. Pero no es el único caso. A lo largo de todo el evangelio, Marcos nos presenta relatos de mujeres donde ellas ocupan un lugar central: ellas son modelo de fe, de entrega generosa y de compañía fiel³³.

El comentarista Stock afirma en su comentario a Marcos que el “actuar de estas mujeres es una parte esencial del evangelio”³⁴.

Concluyendo: El óleo excepcional, la descripción tan detallada, las palabras escogidas que no aparecen en ningún otro rincón de la Escritura Neotestamentaria, todo esto nos apunta a una acción excepcional, -la unción-realizada por una mujer excepcional, anónima, sobre una persona excepcional, Jesús.

No sabemos por qué motivo, pero lo que desde el texto *sí* podemos afirmar es que esta mujer llevó el ungüento máspreciado que tenía para ofrecérselo a Jesús.

La **protagonista directa** en este versículo 3 es la mujer. Ella es el sujeto de 4 de los seis verbos que describen la acción. Ella es el sujeto del verbo principal: *derramó* (kate,ceen).

Por lo tanto, **el inicio de esta perícopa es muy positivo**, narra un clima alegre, un banquete, un lugar tranquilo, sinónimo para Jesús de paz y de descanso. Y se narra una acción –inusitada y sorprendente– de un gran alcance de significado que el evangelista no quiere que pase desapercibida para el lector. Por eso realiza una descripción tan abundante y detallada del elemento que sirve para la acción.

Por otra parte, también es cierto que la forma que Marcos ha elegido para **esta narración es misteriosa**. En la medida en que, sin duda intencionadamente, Marcos deja muchos interrogantes sin contestar, de acuerdo a su estilo simbólico de narrar: ¿de donde ha sacado la mujer ese perfume tan costoso? ¿cómo sabía ella donde se

³² Mc 8,33: 1º anuncio, Jesús reprende a Pedro. Mc 9,30-32: 2º anuncio, los discípulos no le entienden y no se atreven a preguntarle. Mc 10,32-34: 3º anuncio: los que seguían a Jesús tenían miedo.

³³ Es el caso de la mujer con hemorragia Mc 5,24-34; de la mujer siro-fenicia Mc 7,24-30.; de la viuda que ofrece su ofrenda Mc 12,41-44 y de las mujeres que acompañan a Jesús en el Calvario Mc 15,40-41. Es de destacar que en los tres primeros casos las mujeres son también anónimas, como nuestra mujer de Betania.

³⁴ Stock, K., *Marco*, 293.

encontraba Jesús? ¿por qué motivo le ha realizado esta unción? ¿por qué ha tenido tanto valor y ha irrumpido en una fiesta de “varones”?

No debemos gastar mucho tiempo en intentar contestar preguntas que el evangelista no dejó explicitadas. En exégesis siempre debemos fijarnos en lo que sí dice el texto. El texto nos dice que la mujer ungió a Jesús. Y esto lo hizo realmente, por eso hemos estudiado el alcance de las palabras que describen ese gesto. No podemos saber cuál era la intención que movió a la mujer a realizar ese gesto. Marcos no nos lo ha dicho, por lo menos desde los labios de la mujer. *Pero Marcos sí nos lo ha dicho de labios del propio Jesús*. Veremos, más adelante, cómo Jesús en los vv. 6-8 va a desvelarnos cómo interpretó Él el gesto de la mujer.

2. 2. LA REACCIÓN AIRADA (versículos 4-5)

2.2.1. Los comensales, su reacción y la mención de los pobres

a. Algunos: Aunque la versión paralela de Mateo identifica a estos “algunos” (tinej) con los discípulos de Jesús (Mt 26,8), lo más probable es que la versión más original sea la del pronombre indefinido que recoge Marcos.

Parece pues, que Marcos sigue con el *misterio* del cual ha rodeado a la identidad de la mujer en el v. 3. Porque tampoco identifica a este sujeto colectivo que ahora entra en acción. El lector se puede preguntar quiénes son estos comensales que acompañan a Jesús en torno a la mesa, en casa de Simón. Pero **quizás lo que quiere Marcos es que nos fijemos no tanto en quiénes son sino en lo que van a hacer**, es decir en su actitud. Esto es fácilmente deducible, porque parece que ha actuado de la misma manera con la mujer. Lo importante, no era tanto su identidad, cuanto su gesto de amor hacia Jesús. En este caso, veremos que la actitud de los comensales va a contrastar y mucho, con la de esta buena y anónima mujer.

La **pregunta retórica** del v. 4b está dirigida no a la acción de la mujer, sino a lo que ellos consideran un “*desperdicio del ungüento*”. Es de destacar la palabra: pérdida, destrucción³⁵ (**avpw,leia**) con la cual Mc describe el derroche del perfume.

Cabe preguntarse por qué Marcos emplea un sustantivo tan negativo para calificar la acción de la mujer en boca de los comensales. Este término lleva ya implícito un juicio sobre la acción de la mujer. Ellos calificando de “destrucción, pérdida” la

³⁵ La Biblia de Jerusalén traduce este sustantivo por “despilfarro” y versión oficial de la Biblia de la Conferencia Episcopal Española traduce como “derroche”.

utilización de un perfume tan costoso ya están censurando no sólo la acción, sino también a la propia mujer. Y no sólo reprueban a la mujer sino también, indirectamente, al propio Jesús porque se ha dejado ungir sin poner ningún inconveniente.

b. La reacción tan airada: la reacción de los comensales en el v. 4 va a venir explicitada en el versículo 5b. Aquí vemos que lo que ellos sentían y pensaban lo expresan ahora en voz alta y de forma directa hacia la mujer. El verbo utilizado no deja lugar a dudas, su uso se halla atestiguado en el sentido de estar furioso, o en general, como manifestación de disgusto. Debido a la construcción de este verbo en nuestro texto podríamos darle este significado: *reñir* a alguien³⁶.

Así este verbo, junto con el término “destrucción, pérdida” y la indignación de los comensales, sirve a Marcos para caracterizar la **reacción tan agresiva** de estos hombres. Que parece desproporcionada a todas luces. La mujer no ha hecho nada malo, al contrario, ha realizado una buena acción. Quizás de esta manera, Marcos quiere poner más de relieve *el contraste tan fuerte* entre el comportamiento de la mujer y el de los comensales.

No sabemos la identidad concreta de estos comensales³⁷. Pero con su peculiar estilo, Marcos nos los ha descrito muy bien. Ellos son los oponentes. Se oponen a la mujer. Y con ello también se oponen a Jesús. Si no han entendido el gesto, es porque tampoco han entendido a Jesús, ni su vida entregada, ni la cercanía de su muerte, ni la grandeza e importancia de la persona que ha sido ungida. Un gesto de esas características sólo podía ser realizado sobre una persona fuera de lo común. Esta sencilla mujer, intuyó que Jesús merecía esta atención. Por ser quien era y por el mucho bien que ya había hecho. Quizás incluso también a esta mujer, que en algún momento anterior su vida pudo haberse cruzado con la de Jesús. **Ella entendió quién era realmente Jesús. Ellos no lo entendieron.**

c. La mención de los pobres: los mismos comensales contestan la pregunta que habían formulado al aire en el versículo anterior. Lo cual deja patente su carácter retórico. Como alternativa a lo que consideran un “derroche” ellos mencionan que se podía haber vendido el perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres.

Este argumento de los “pobres”, vendrá pronto rechazado por Jesús. Una reacción tan airada ante un gesto objetivamente bueno, propio de la hospitalidad judía,

³⁶ Balz H. y Schneider, G. (eds.) *Diccionario*. I volumen, 1353.

³⁷ Recordamos que la mención en Mc 14,10 de “Judas Iscariote, uno de los Doce” avala la idea de que entre los comensales se pudieran también contar los doce o, al menos, algunos de los discípulos de Jesús. ¿También serían ellos de los que se indignaron contra la mujer? Sin embargo, Mateo identifica a estos comensales con los “discípulos” (Mt 26,8) y Juan pone el reproche en boca de Judas Iscariote (Jn 12,4).

lleva a plantearse la sinceridad real de estas palabras de los comensales. ¿Era una verdadera preocupación por los pobres lo que les lleva a reprobar la acción de la mujer?. En las palabras de Jesús, que analizaremos a continuación, veremos cómo Él no está de acuerdo con este argumento.

Además de este argumento tan polémico utilizado por los comensales, esta mención de los “pobres” sirve también *para colocar nuestro relato en un marco cronológico bien preciso que es el de la Pascua*. Si bien el contexto próximo de nuestra perícopa nos ofrece una referencia directa a esta fiesta (Mc 14,1), esta alusión al servicio a los pobres nos coloca precisamente en ambiente de la **Pascua**, considerada la fiesta principal en la que los judíos piadosos se sentían más impulsados a ejercer la caridad hacia los pobres.

2.3. LAS PALABRAS DE JESÚS (versículos 6-9)

a. “Una obra buena” (v.6): En este versículo empieza esta tercera parte de la perícopa. Se inicia con unas palabras del narrador que introducen el discurso directo de Jesús que llegará ya hasta el final de nuestra perícopa.

Este es un versículo denso, pues en él nos encontramos con: una reprimenda, una pregunta retórica y la primera definición de la unción que hace Jesús. Si bien Jesús se dirige a los comensales, la mujer sigue estando presente en la escena y en las mismas palabras de Jesús. Pues en este versículo la menciona indirectamente dos veces.

Jesús *ahora es percibido claramente como el verdadero protagonista de la perícopa*. Es cierto que ya desde el inicio había sido introducido implícitamente (v.3), que había sido el destinatario de la unción (v.3) y que había escuchado los murmullos de los comensales (v.4) y la reprimenda por parte de éstos a la mujer (v.5). Ahora, el relato da otro giro, Jesús es introducido directamente en la acción del relato para convertirse en el centro de la atención, lugar que ya no abandonará.

La pregunta retórica de Jesús lleva implícita una defensa de la mujer. Los comensales no tienen ningún derecho a molestar a la mujer porque ella no les ha hecho nada.

Esta pregunta retórica también tiene la función de establecer el claro contraste, a través del paralelismo con la pregunta de los comensales en el v. 4b.

Esta *defensa de la mujer* quedará explicitada por la respuesta que el mismo Jesús dará a continuación: **“Ha hecho una obra buena en mí”**. Por primera vez Jesús define lo que para Él ha significado el gesto de la mujer. En el v. 8 lo hará una segunda vez.

Parece que con esta expresión Jesús quiere rebatir el argumento que aducen los comensales para censurar el gesto de la mujer.

Así al definir Jesús la unción como una “obra buena” está diciendo a los comensales que la mujer no ha realizado ningún desperdicio, ni derroche. Sino que ha realizado, sin ella saberlo, una de las mayores obras de misericordia que un judío podía realizar: preocuparse por la sepultura de alguien. Ungiendo a Jesús la mujer realiza una obra mucho mayor que la limosna. Porque no se trata sólo de *dar dinero*, como en el caso de la limosna, sino que su gesto es un *acto de amor* que implica una adhesión total de la persona. **Un amor sin medida.**

b. El argumento de los pobres (v. 7): sigue el discurso directo de Jesús. Acaba de justificar y valorar justamente la acción de la mujer “*porque a los pobres los tendréis siempre entre vosotros, pero a mí no siempre me tendréis*”.

En esta frase Jesús desmonta la razón que los comensales habían dado para censurar la unción de la mujer. ***Jesús quiere dejar bien claro que el servicio a los pobres y el gesto que la mujer ha realizado en Él, no son realidades contrapuestas.*** Jesús aduce un argumento temporal. Él está a punto de marcharse, a Él ya no tendrán muchas más oportunidades para demostrarle gestos de amor. Sin embargo los pobres permanecerán siempre y a ellos siempre los podrán atender. Con este “a mi no me tendréis siempre” *Jesús dice veladamente cuál va a ser su destino.* Pero los comensales siguen sin entender, como ya hemos visto que a los discípulos les pasó lo mismo en los anuncios de la Pasión. No le entendían. Por eso Jesús va a tener que explicitar su destino. Lo va a hacer en el versículo siguiente. Es de destacar la maestría de Marcos que va llevando el relato con un tono de misterio “*in crescendo*” que pronto va a llegar a su punto culminante.

c. “Me ha ungido para mi sepultura” (v. 8): En este versículo vemos cómo se alcanza el *culmen narrativo*, porque Jesús desvela el verdadero sentido de la unción. Lo que antes había apuntado veladamente ahora lo va a decir claramente. Jesús interpreta esta unción como “***la unción de su cadáver, que presupone la muerte y está ordenada a la sepultura***”³⁸. Así estas palabras de Jesús vienen a iluminar de forma inequívoca el gesto realizado por la mujer. Los términos utilizados por Jesús ya no dejan lugar a dudas. ***Jesús es plenamente consciente de la muerte*** que se le avecina y así lo anuncia. Se introduce otro giro nuevo en el relato. Ahora el ambiente festivo del inicio se vuelve en un ambiente pesado y triste, tras este anuncio de Jesús. Podemos suponer que incluso la misma mujer quedaría sorprendida al oír esta interpretación de lo que ella había hecho. Pero Jesús quiere orientar el hecho hacia su próxima muerte.

³⁸ Stock, K., *Marco. Comento*, 292.

d. “En memoria suya” (v. 9): En este último versículo Jesús va a realizar una **universalización** de lo acaecido en Betania. *La sepultura, y por tanto la muerte que ella conlleva, no pueden ser la última palabra.*

La partícula amén (**avmh.n**) que proviene del hebreo y que inicia el original griego de este versículo³⁹, le confiere a las palabras que siguen el tono de una fórmula solemne. La enseñanza de Jesús que va a continuar viene revestida así de gran autoridad. Esta sentencia va a ir dirigida a los comensales, ellos son los que tienen que tomar buena nota de las palabras que siguen. Porque ellos son los que no han comprendido el gesto que ha realizado la mujer.

El gesto realizado en la intimidad de una casa, en una pequeña aldea, cercana a Jerusalén, adquiere pues dimensión universal. Porque, por disposición del propio Jesús, será anunciado en todo el mundo.

Por tanto, el punto de referencia ya no es ni la unción, ni los reparos de los comensales, ni siquiera la muerte y la tumba, **sino la predicación del evangelio en todo el mundo**. El anuncio de la Buena Noticia de Jesús que, realizado desde Jerusalén a partir de la Pascua, se extenderá por todo el mundo. Y de este anuncio formará parte integrante la unción de la mujer. El motivo parece ser claro, sin ella saberlo, con su acción ha anunciando la muerte de Jesús que, junto con su resurrección, constituirá el núcleo y centro esencial de la predicación cristiana.

3. Conclusión

Después de este pequeño recorrido de estudio por el texto bíblico es el momento de formular algunas conclusiones. Podría parecer, antes de realizar este itinerario, que el protagonista principal de nuestro texto es esta mujer anónima.

Ahora, después de haber prestado atención al texto tal y como lo compuso Marcos podemos concluir que **el verdadero protagonista del relato en la mente de Marcos es Jesús, el Señor**⁴⁰.

Lo cual no impide afirmar que **la mujer** junto con su unción, **tiene un papel fundamental** en el relato y en la intención de Marcos. De hecho, ella recibirá del propio Jesús una alabanza clara y diáfana, como en pocas ocasiones hemos visto en labios de Jesús. Que no deja lugar a dudas, lo que la mujer ha hecho con Jesús es la de máxima importancia. Tal es así, que ya nunca este gesto quedará en el olvido. Será predicado,

³⁹ La Biblia de Jerusalén traduce así el inicio de este versículo: “Yo os aseguro...”.

⁴⁰ Legasse, S., *Marco*, ed. Borla, Roma 2000, 717.

por todo el mundo y en todas partes, formando parte indisociable de la Buena Noticia de Jesús. Esta mujer ha demostrado un amor sin medida **hacia** Jesús.

Es verdad que ahora, al final de nuestro recorrido, seguimos sin saber, cuál era la identidad de la mujer y las razones que le movieron a hacer lo que hizo. Seguramente Marcos, con su genial estilo, nos escondió esta información. Lo fundamental lo dejó dicho en los labios de Jesús. Respecto a lo que no nos desveló *quizás* lo hizo para dejar espacio al lector, al creyente a que se sumara al relato, se dejara afectar por él y lo completara con el testimonio de la propia vida. Porque, como decía en la introducción, este relato de Betania también tiene que **ser significativo** para nuestra vida.

Marcos no ha escrito simplemente una “historia”, como un cronista que registra neutralmente un hecho acaecido en un pasado remoto, sin ninguna importancia para el momento presente. Narra la Buena Noticia de Jesús, que tiene un alcance universal. Que puede llegar y afectar a la vida de todas las personas y en cualquier parte del mundo.

Jesús, el Señor que durante toda su vida ha derrochado amor con todos y a manos llenas, es ahora, a punto de morir, objeto de un acto sin precedentes, cargado de amor. Gesto que, curiosamente, no proviene de los suyos, ni de sus apóstoles, ni del grupo de sus discípulos más próximos. Sino de una mujer. Y una mujer sin nombre. **Quizás Marcos nos está invitando a que adoptemos a esta mujer como el verdadero ejemplo del auténtico discípulo.** Sin decir nada, de una forma silenciosa, ella ha manifestado su amor hacia Jesús. Es posible pensar que esta mujer, en algún momento de su vida, habría sido “tocada” por la gracia del Maestro. Ahora esta mujer, en un gesto de agradecimiento, devuelve lo mucho que ha recibido. *Amor con amor se paga.*

Su gesto de amor infinito, silencioso y entregado para con Jesús **quedará para siempre en la memoria de la Iglesia de todos los tiempos.** Este gesto nos hablará de la deuda de amor que cada uno de nosotros tenemos contraída con Jesús. Él con plena conciencia asumió la muerte y la sepultura, para salvarnos. Aceptó el sufrimiento en la cruz como una ofrenda de amor. De nuevo, amor con amor se paga. Así, ahora, cada uno de nosotros, en nuestra particular relación con Jesús, deberemos hacer vida el comportamiento de esta mujer. Debemos aprender de ella.

4. Bibliografía

- AGUIRRE, R., *La mesa compartida*. (Sal Terrae; Santander 1994).
 AA.VV., *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Herder; Barcelona 1993).
 BALZ, H. y SCHNEIDER, G. (eds.) *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. II volúmenes. (Sígueme; Salamanca 1996).

- BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal VERBUM DOMINI*, ed. Verbo Divino, Estella 2010 n° 33.
- GNILKA, J., *El evangelio según san Marcos*. Vol II: 8,27-16,20 (Sígueme; Salamanca 1986).
- GUNDRY, R., *Mark: a commentary on his apology for the Cross* (Eerdmans; Grand Rapids, 1993).
- KAPKIN, D., *Marcos: historia humana del Hijo de Dios* (Centro carismático; Medellín 1997).
- LEGASSE, S., *Marco* (Borla; Roma 2000).
- MONTAGNINI, SCARPAT, G. Y SOFFRITTI, O. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. 16 volúmenes (Paideia; Brescia 1984).
- STOCK, K., *Marco. Comento contestuale al secondo Vangelo* (Adp; Roma 2006).
- WAGNER, G., *L'onction de Béthanie: essai sur la genèse du récit de Marc 14,3-9 et sa reprise per Mathieu, Luc et Jean..* (ETR 72; Montpellier 1997).

Activismo y compromiso político. La Acción Católica de la Mujer (1919-1933)

Rev. Aragon. Teol. 34 (2011)

Elena Masarah Revuelta

1. Introducción

No son pocos los investigadores y especialistas que ponen de manifiesto la escasez, generalizada en toda Europa, de estudios acerca de la Iglesia y el clericalismo en la edad contemporánea. En el caso español, esa escasez se traduce en verdadero retraso, pues a diferencia de lo que ocurre en otras historiografías como la francesa, en la que la historia religiosa se ha convertido en una parcela más, en la española estos estudios los han desarrollado mayoritariamente eclesiásticos, lo que les provee de una inevitable impronta confesional. Como señala Feliciano Montero, por lo general “la historiografía española en este sentido no acaba de dar el salto cualitativo desde la historia eclesiástica a la historia religiosa”¹.

Pero si, además, precisamos sobre los trabajos dedicados en este ámbito a las mujeres, la laguna historiográfica se incrementa de manera notoria. Entre los investigadores que acusan este vacío, Inmaculada Blasco señala que tan apenas existen estudios específicos sobre la movilización católica femenina, especialmente sobre las mujeres de la Acción Católica. Un mundo complejo que bascula entre lo político y lo apostólico, y que debe ser analizado, a su vez, como un movimiento social más, que contribuyó a la politización de las mujeres católicas a través de sus identidades religiosa y de género².

¹ MONTERO, F., “La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX: apunte historiográfico”, en *Ayer*, nº 51, 2003, pp. 266-267. Como ejemplo de trabajos que alertan acerca de la escasez de investigaciones relativas a la Iglesia y el clericalismo: LÓPEZ VILLAYERDE, Á. L. y DE LA CUEVA MERINO, J., “A modo de introducción. Reflexiones en torno al clericalismo y al asociacionismo católico”, en A. L. López Villaverde, A. Botti, J. De la Cueva (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el con silario*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 2005, pp. 17-25.; BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2003, pp. 7-32; de la misma autora, “Las ramas femeninas de la AC durante la II República: de la política al apostolado”, en F. Montero, (coord.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2008, pp. 43-45.

² Esta es la idea principal de la obra de Inmaculada Blasco, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, que es, a su vez, el marco teórico sobre el cual se sustenta este artículo.

A esta carestía de trabajos se une el hecho de que los estudios acerca de mujer y catolicismo se han limitado, hasta hace no mucho, a dar por cierto y reproducir el discurso anticlerical que señalaba la manipulación de la Iglesia hacia las mujeres y la consiguiente sumisión de estas últimas. Este enfoque, demasiado simplista, adolece de no considerar a las mujeres como sujetos activos de la historia, pues les presupone un protagonismo limitado, cuando no una invisibilidad total, en la esfera pública de la sociedad.

El presente artículo pretende dejar constancia de la relevancia que, en la movilización femenina del periodo de entreguerras, tuvo la Acción Católica de la Mujer (ACM). Se ha escogido el espacio de tiempo que va desde su nacimiento, en 1919, hasta las elecciones de noviembre de 1933, por varios motivos. El más importante es porque se trata de una etapa relativamente poco estudiada, y en cambio da claves sustanciales de la idiosincrasia de esta organización, que explican su propia trayectoria hasta el primer franquismo.

Además de la ACM, se va a tratar brevemente, debido a la escasez de fuentes para su estudio, algunos aspectos de la Agrupación Femenina Aragonesa, una de las organizaciones católicas aragonesas más importantes durante los años treinta. En definitiva, lo que aquí se pretende mostrar de una manera sencilla son las características que hicieron de la militancia católica femenina un movimiento social moderno.

2. La movilización católica femenina (1919-1936)

En materia de género, los discursos decimonónicos liberal y católico tenían en común la ideología de la domesticidad, basada en esa rígida división de esferas (pública/privada) que nació a finales del siglo XVIII, y que concebía a la mujer como el “ángel del hogar”, dócil, virtuosa, abnegada, casta y, ante todo, cristiana, si bien en la práctica este discurso distó mucho de ser la norma³.

Ya desde el último tercio del siglo XIX, fueron las mujeres de las clases acomodadas quienes, poniendo en práctica el ejercicio de la caridad y la beneficencia, comenzaron a transformar la realidad de la situación social femenina al abrir nuevos espacios de actuación en un ámbito, el público, completamente vedado para la mujer. La acción social permitía, por lo tanto, desplegar esas cualidades femeninas de superioridad moral fuera del contexto doméstico, en un momento en el que la relación entre ambas esferas estaba sufriendo importantes cambios.

Uno de los movimientos que, desde comienzos del siglo XX, consiguió movilizar públicamente a las mujeres en el contexto europeo fue el catolicismo social. La democratización y la irrupción de las masas en la política promovió que las mujeres conservadoras se implicaran en ligas políticas, llegando incluso, en el caso de las

³ BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia...*, op. cit., p. 56.

mujeres católicas que se unieron a organizaciones de tipo confesional, a oponerse, en la práctica y en el discurso, a la exclusión femenina de la ciudadanía.

2.1. *El feminismo católico. La Acción Católica de la Mujer en la dictadura de Primo de Rivera (1919-1931)*

En ese marco de florecimiento de las organizaciones femeninas seglares en toda Europa, promovidas desde el propio Vaticano, es donde se integra el surgimiento de la Acción Católica de la Mujer (ACM)⁴. El avance de la secularización que había tenido lugar durante todo el siglo XIX, y con más fuerza desde principios del XX, había hecho perder a la Iglesia influencia social y política, lo que le llevó a acudir a los laicos, y principalmente a las mujeres, para llevar a cabo su proyecto de recristianización a través de soluciones más reformistas⁵.

Así nació la ACM, dentro de la Acción Católica (principal organización de apostolado secolar en España) y por iniciativa del cardenal Guisasola en 1919, en un momento de aguda crisis socio-política en España. Trataba de canalizar, mediante la integración de todas las organizaciones femeninas católicas existentes, la participación pública de las mujeres, pero siempre entendida como una actuación paralela a la realizada en el hogar (cuidado de la moral, enseñanza) y, sobre todo, de carácter excepcional.

Al mismo tiempo, la ACM era una respuesta a ese feminismo laico que iba ganando terreno. Durante la primera mitad de la década de 1920, se puede hablar, según Inmaculada Blasco, de cierta conciencia feminista en la ACM, en el sentido de que la organización rechazó, aunque nunca de manera frontal ni radical, la división de las esferas pública/privada, y defendió la mejora del estatus social de las mujeres. De este modo, la ACM se enmarcaba dentro de esa línea de pensamiento inaugurada por el jesuita Alarcón y Menéndez, que proponía una lectura católica del feminismo. Así, mujeres como Juana Salas o María de Echarri transmitieron su propia concepción de la mujer y de su participación en la vida social y privada⁶.

Defensoras del catolicismo, del patriotismo nacionalista y protegidas por (y dependientes de) la jerarquía eclesiástica, las militantes de la ACM introdujeron una

⁴ La ACM formó parte de la Liga Internacional y recibió apoyos y orientación de otras organizaciones femeninas católicas, especialmente de la Action Sociale de la Femme en los años veinte, y durante la República reforzó sus relaciones con las dos ligas italianas, la UDC y la Gioventù Femminile Católica. (BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia...*, op. cit., pp. 82-83).

⁵ MORENO SECO, M., "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico", en Á. L. López Villaverde y otros (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 2005, pp. 115-116.

⁶ BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia...*, op. cit., p. 61; MORENO SECO, M., "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico", op. cit., pp. 114-118.

novedad dentro del movimiento católico: hicieron suya una versión del feminismo que defendía los derechos civiles y políticos de las mujeres, dentro del marco ideológico del catolicismo. Tal y como señala Inmaculada Blasco, llegaron a mostrar desacuerdo y pretendieron modificar algunos contenidos del discurso de la domesticidad, planteando una vía de acceso real al espacio público, al igual que defendieron la educación y los derechos socio-laborales de las madres y las trabajadoras⁷.

No hay que olvidar la perspectiva de este feminismo católico como respuesta a los cambios que en las relaciones de género se estaban llevando a cabo, con enorme rapidez, en el periodo de entreguerras. Desde el punto de vista de la ACM, el feminismo laico y socialista era el culpable de esos cambios en el vestir, en las costumbres, en los hábitos. Separaba a la mujer de la religión, de la maternidad y de la familia, y atentaba también contra la identidad nacional, en tanto en cuanto este feminismo era considerado una importación que no se adecuaba a la “mujer española, católica y piadosa por antonomasia”⁸.

La ACM nació, pues, como una organización nacional y centralizada cuyo objetivo principal era construir y extender una identidad católica española a través de las bases femeninas. Su concepción de ciudadanía para las mujeres se cimentaba en tres puntos básicos: patriotismo, diferencia de género y presencia de la religión en la vida social. A través de este concepto, extendido con cierto éxito, la ACM organizó políticamente a las mujeres en apoyo del proyecto católico.

La presencia pública y política de las católicas se vio favorecida por el régimen de Primo de Rivera. Y es que las ideas que asumió la dictadura a través de la Unión Patriótica, se identificaban plenamente con las de la ACM: las mujeres debían compaginar sus labores domésticas con tareas asistenciales, educativas y de salud e higiene. De este modo, la dictadura facilitó la intervención y el aprendizaje político de las mujeres de la ACM, lo cual explicaría, en opinión de Inmaculada Blasco, la rapidez con la que se organizaron y el éxito que alcanzaron las secciones femeninas de los partidos derechistas durante el primer bienio republicano⁹.

2.2. La reacción conservadora. La militancia católica femenina en el primer bienio de la Segunda República (1931-1933)

A partir de los años treinta tuvo lugar en toda Europa una reacción conservadora que, junto a la expansión de los movimientos fascistas y los efectos de la crisis

⁷ BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia...*, op. cit., pp. 111 y ss.

⁸ *Ibidem.*, p. 115.

⁹ BLASCO HERRANZ, I., “Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor; pero nos falta algo”. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX”, en *Historia Social*, n° 44, 2002, pp. 11-15.

económica, llevó a un rechazo de los cambios culturales y, especialmente, en materia de género. Porque no hay que olvidar que las relaciones de género habían experimentado cambios importantes después de la Primera Guerra Mundial, y más todavía en esa década de los treinta que vivió la llegada al poder de los regímenes fascistas, cuyas señas de identidad (la masculinidad y la virilidad), le otorgaban una fuerte impronta antifeminista. Los gobiernos liberales, que por un lado habían introducido el sufragio femenino, por otro llevaron a cabo políticas pronatalistas para superar la crisis demográfica, de tal modo que exaltaron, una vez más, el papel femenino dentro de la familia y lejos del trabajo remunerado¹⁰.

En España, este impulso reaccionario coincidió con la proclamación de un nuevo régimen democrático, la República. Tanto las medidas laicistas como aquéllas relativas a las cuestiones de género, emprendidas por el gobierno republicano-socialista, llevaron a la movilización política de las mujeres católicas desde los sectores derechistas. La reforma religiosa de este primer gobierno suponía una amenaza para la Iglesia y los católicos, en tanto en cuanto introducía la separación entre Iglesia y Estado, ponía fin a la financiación pública del clero, eliminaba los símbolos religiosos en las escuelas, disolvía la Compañía de Jesús y prohibía a las congregaciones religiosas seguir ocupándose de la enseñanza, que a partir de entonces pasaba a ser estatal, laica y mixta.

Por otro lado, la Constitución se propuso acabar con la discriminación de las mujeres, tanto en el ámbito jurídico como en el privado, a través de una legislación especialmente dirigida al ámbito familiar: la validez del matrimonio civil, la igualdad entre hijos legítimos e ilegítimos, y la Ley de Divorcio. Una intervención que los católicos percibieron de injerencia al considerar que se trataban de cuestiones relativas única y exclusivamente a la Iglesia y al entorno familiar.

La ACM, al igual que toda la Acción Católica, actuó al servicio de la Iglesia en su respuesta a todas esas reformas de la religión, la familia y la enseñanza. Se produjo un giro en sus objetivos y actuaciones: ahora la prioridad era la defensa de la enseñanza religiosa y de la familia a través de los objetivos apostólicos. Relegaron a un segundo plano, e incluso abandonaron, algunos de los asuntos y formas de abordar la cuestión femenina, y percibieron a la República como una ofensa a la mujer en cuanto que las había atacado como católicas, pero también, y a consecuencia de ello, como mujeres: “En dos años habíamos tenido tiempo de sentirnos ofendidas hasta en lo más íntimo para saber a quien votar”¹¹.

La participación de las organizaciones de mujeres católicas en la reacción ante las medidas del primer gobierno republicano fue intensa y muy activa, con recogida de

¹⁰ MOLINERO, C., “Mujer, franquismo, fascismo. La clausura forzada en un mundo pequeño”, en *Historia Social*, nº 30, 1998, p. 99.

¹¹ ARAMBURU, L. M^a.: «Mirando el horizonte... Después de las elecciones», en *Ellas*, nº 78, 10 de diciembre de 1933. Hemeroteca Municipal de Madrid.

firmas, cartas y protestas masivas ante todos y cada uno de los decretos que, en su opinión, atentaban contra la familia, la Iglesia o el matrimonio. Desde finales de 1931, y a pesar de su discurso claramente antifeminista, la derecha católica tuvo un gran interés por movilizar a estas mujeres católicas y atraer su voto, cuestión que no se entiende si no se analiza en el marco de reactivación del conflicto entre clericalismo y anticlericalismo en España¹².

En el caso de Aragón, la Agrupación Femenina Aragonesa (AFA), sección femenina adscrita a Acción Popular, fue la principal organización aragonesa que movilizó políticamente a las mujeres católicas durante la República. Configurada legalmente en febrero de 1932, dos años después contaba al menos con 145 filiales locales, lo que supone un desarrollo incomparable con ninguna otra asociación de mujeres de la Zaragoza de los años treinta¹³. Además, logró coordinar los esfuerzos de las tres provincias aragonesas hasta formar una especie de organización regional¹⁴, y fue, con mucha diferencia, la asociación femenina aragonesa que mayor ímpetu puso en la propaganda electoral de noviembre de 1933¹⁵.

Esa propaganda de la AFA, muy radicalizada en torno a la defensa de la religión y del nacionalismo español, apeló siempre al rol de madre y al sentimiento que ello conlleva —“madres españolas, lo más grave en las próximas elecciones serán las consecuencias para vuestros hijos”¹⁶—. Tanto la AFA como la ACM tenían un objetivo común en sus discursos: convencer a las mujeres católicas de la suma importancia que tenía llevar a cabo su recién adquirido derecho al voto para luchar a favor de la patria y contra su gran enemigo, el laicismo:

Pensad, pues, mujeres; a qué lado os inclináis para VOTAR: y sabed que hay un intermedio (dícenle moderado, de paz) más peligroso que el de la izquierda, al cual van aproximándose con actitud farisaica los sepulcros blanqueados...

¡Ninguna mujer aragonesa católica con ellos!...

¡Con Dios o contra Dios!...

¡Por España o contra España!...

¡Con los católicos o con los masones!...

¡Estos son los campos que se deslindan, aunque otra cosa os digan!...

¡Elegid antes del 19 de noviembre!...

¹² SALOMÓN CHÉLIZ, M^a P., “La movilización política de las mujeres católicas en Aragón durante la II República”, en I. Peiró, P. Rújula (coord.), *En construcción: historia local contemporánea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp. 324-325.

¹³ ARDID, M.: *El bloque conservador en Aragón bajo la Segunda República: ideologías, organizaciones políticas, práctica social*. Tesis doctoral inédita. Zaragoza, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, pp. 742-744.

¹⁴ “Inmensa fue nuestra satisfacción al ver en aquella ocasión [I Asamblea de la AFA] reunidas a las afiliadas de la capital con varias delegadas de 39 poblaciones de la provincia, las que se juntaron también de las provincias hermanas Huesca y Teruel”, en *Boletín de Acción Popular Agraria Aragonesa*, n° 1, mayo de 1934, p. 6. Biblioteca de Derecho de la Universidad de Zaragoza.

¹⁵ MASARAH REVUELTA, E., “Activismo y compromiso político. La movilización femenina conservadora y católica en Aragón durante la Segunda República”. Comunicación inédita.

¹⁶ *El Noticiero*, 11/11/1933.

¡El bien y el mal tenéis en la mano! ¡Vuestra felicidad y la de vuestros hijos o la ruina!...
¿Dudaréis, mujeres?...¹⁷

El potencial que tenía la ACM para movilizar era indudablemente fuerte dada su implantación anterior, a pesar de su aparente desorganización en los primeros años de la República, momento en el que su militancia decreció. Tras la aprobación del sufragio femenino a finales de 1931, las juntas diocesanas se lanzaron a la movilización femenina en apoyo a la “causa católica”, y las militantes de la ACM animaron a las mujeres católicas a acudir a las urnas en pro de la religión, a la vez que participaron activamente en las secciones femeninas de los partidos políticos de derechas a pesar de que, en un principio, el apostolado seglar tenía un carácter apolítico.

A través de la propaganda electoral, se concebía el sufragio como una posibilidad para expresarse públicamente ante la legislación republicana. Se defendían, así, como madres y esposas atacadas por un Estado que, en su opinión, les quitaba su dignidad como mujeres, que estaba inevitablemente unida a la religión, la educación moral y la maternidad. En 1933 centraron todos sus esfuerzos organizativos en una ofensiva contra la Ley de Congregaciones Religiosas: se negaron a llevar a sus hijos a las escuelas estatales laicas, promovieron actos de culto público, campañas a favor de las órdenes religiosas y establecieron catequesis para contrarrestar la desaparición de las escuelas católicas. Es indudable, por tanto, que estas acciones tenían unos fines políticos evidentes, en tanto en cuanto invitaban a transgredir la legislación¹⁸.

Independientemente de su grado de éxito en la propaganda electoral, queda fuera de toda duda que al triunfo de la CEDA en las elecciones de noviembre de 1933 repercutieron un conjunto de numerosos factores de política general, que van desde la reorganización social y política de la derecha y la fragmentación de los partidos republicanos, hasta la propaganda anarquista de abstención al voto y el auge del fascismo en toda Europa, sin olvidar la propia ley electoral, que primaba las coaliciones.

A pesar de las dificultades que entraña, algunos investigadores han tratado de demostrar que, efectivamente, no fue el voto femenino el único factor que hizo perder las elecciones a las fuerzas progresistas, y que la mujer, al fin, se vio influida por las mismas consideraciones políticas y sociales que el hombre, de manera que los resultados deben explicarse en función del comportamiento general del electorado, tanto masculino como femenino¹⁹.

Es interesante señalar, en este sentido, el fuerte contraste entre la movilización femenina católica y la movilización femenina republicana y de izquierdas de cara a esas

¹⁷ *El Noticiero*, 12/11/1933.

¹⁸ BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia...*, op. cit., pp. 219-220.

¹⁹ VILLALAIN GARCÍA, P.: «La participación de la mujer en las elecciones celebradas en Madrid durante la II República», en *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 4, n° 2 (1997), pp. 295-325; del mismo autor, «Las elecciones generales de 1933 y sus resultados a la vista de la influencia del voto femenino. El caso de Madrid», en *Cuadernos republicanos*, 40 (1999), pp. 77-106.

elecciones, ya que ésta última fue prácticamente nula. Los hombres de la izquierda política hacían suyo el discurso anticlerical que hablaba de la dominación de la mujer por el clero, razón por la cual votarían a las derechas y a los partidos conservadores. No obstante, sí que hubo en los años treinta cierta movilización femenina de izquierdas, pero no está apenas estudiada²⁰.

Una vez pasada la vorágine electoral, y conforme terminó el interés de los partidos políticos y de la jerarquía eclesiástica en movilizar a sus mujeres, éstas fueron reconducidas nuevamente al espacio doméstico y a las tareas asistenciales y benéficas. Pero la percepción que ellas tuvieron de su movilización y de los logros que consiguieron con ella fue muy diferente:

Sí; resulta poco airosa para las mujeres españolas, cuya participación en la reciente contienda electoral ha sido encomiada de manera tan efusiva, la situación a que han quedado reducidas como resultado de esa que, sin estar aceptada y escrita en los programas políticos de las derechas, ha sido una realidad: las mujeres son electoras, pero no elegibles. [...] Y lo más depresivo, lo que más nos entristece es que mientras nuestros partidos se han mostrado tan cortos y tacaños en corresponder a la abnegación, al sacrificio y a la generosidad de las mujeres, el partido socialista ha entregado tres de sus actas a otras tantas mujeres, después de reservarlas treinta puestos en sus candidaturas. Tres actas femeninas entre cincuenta y seis puestos, y en cambio nosotros sólo una para más de doscientos.²¹

Salvando la excepción de Francisca Bohigas, diputada por León, no hubo ningún tipo de representación política de las mujeres católicas en aquellas elecciones. Y eso parece pesar como una losa en unas mujeres que se habían movilizado activamente en pro de sus partidos políticos, llamando al voto, luchando por la religión, la patria y la familia. En algunos artículos de opinión, como el arriba citado, se respira un cierto aire de frustración y decepción:

Creo que dada la labor que la mujer ha realizado en las organizaciones políticas de derecha, hubiera sido conveniente una mayor representación parlamentaria no tan numerosa que hubiera podido influir con sus votos, pero sí lo suficientemente amplia que hubiera permitido llegar al Parlamento la opinión de los diversos sectores femeninos planteando o interviniendo en aquellos problemas que más directamente interesan a la mujer y que son particularmente los que afectan a la enseñanza.²²

Ello no indica sino que la politización de las militantes de estas organizaciones católicas y derechistas, que había comenzado ya en la dictadura primorriverista y que alcanzó las mayores cotas durante el primer bienio republicano, no tenía vuelta atrás. Las mujeres católicas, que habían hecho uso de su ciudadanía política depositando su voto en aquellos partidos que defendían sus ideales religiosos y patrióticos, se habían

²⁰ Régine Illion estudió, para el caso de Zaragoza, lo que ella misma titula "El sufragio femenino despierta poco interés en el seno de la izquierda", en su tesis doctoral publicada en 2002 por la Institución Fernando el Católico bajo el nombre *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza, 1931-1936*.

²¹ «Más mujeres a las Cortes», en *Ellas*, nº 78, 10 de diciembre de 1933, p. 1.

²² *El Noticiero*, 22/12/1933.

adentrado en una esfera pública que, de cara a las elites políticas y eclesiásticas, suponía llegar demasiado lejos. Como las propias mujeres de AFA señalaban en 1935:

La mujer y la política. Palabras antitéticas; reveladoras de sentimientos diversos que se contradicen y repelen. Hasta el presente, casi inadmisibles; [...] mas una transformación inesperada, nueva modalidad en usos y costumbres, han venido a sacarla de su ritmo acompasado, de su vivir tranquilo, ajeno a efervescencias y luchas sociales. Preocúpase, ahora, hondamente, por lo que antes consideraba baladí; se agita e inquieta, ante la perspectiva de posibles realidades; demuestra interés vivísimo, por asuntos considerados anteriormente propios no más que del sexo contrario; compagina sus ocupaciones caseras, con las que ha tomado sobre sí fuera del hogar; las relaciones familiares con aquellas necesarias a las circunstancias del momento. Ved como se afana por adquirir noticias de orden muy distinto a las que siempre le habían preocupado, [...] ¿Por qué todo esto? ¿A qué este batallar incesante en abierta oposición con su habitual sentir y querer? Es que se ha propuesto, a toda costa, mantener incólumes sacratísimos derechos oprimidos y truncados. Por otra parte, está legalmente autorizada para sellar con mano firme lo que su criterio sano y salvador le dicta. No busquéis otras razones; ni os extrañe ya, la apretadamente, vida anormal que tan contraria y desabrida le era. A ello viene obligada por ley y con responsabilidad de conciencia.[...]²³

3. Conclusiones

A lo largo del artículo se ha intentado demostrar que el catolicismo social y político fue un fenómeno moderno en tanto que apostó por la movilización de las masas para ganar apoyos, políticos por un lado y sociales por otro. La ACM nació en el marco de ese interés, como forma de movilizar y, posteriormente politizar, a las bases femeninas en apoyo del catolicismo, en torno a las identidades religiosa y de género. Pero al mismo tiempo resultó ser una oportunidad inédita para reclamar el ejercicio de la ciudadanía política desde un ámbito, el público, que les había sido vedado a las mujeres a través del discurso decimonónico de las esferas separadas.

Durante el periodo dictatorial primorriverista, la ACM conjugó sus objetivos apostólicos con la conformación de un feminismo católico, que dignificaba el papel tradicional de la mujer católica defendiendo su percepción del ideal de feminidad, pero que también luchaba por derechos civiles y políticos para las mujeres, al mismo tiempo que demandaba mejoras para las trabajadoras.

Como consecuencia de la llegada de un nuevo régimen de carácter laicista, y quizá también por haber conseguido de algún modo lo que para ellas eran las demandas justas y necesarias, la ACM cambió de estrategia con el advenimiento de la Segunda República. Se vieron atacadas en calidad de católicas y al mismo tiempo como mujeres, pues no concebían una identidad sin la otra. Esta coyuntura politizó enormemente a la organización, que se vio movilizada, de forma muy oportunista, por los partidos políticos

²³ «La mujer y la política», Boletín de Acción Popular Agraria Aragonesa, nº 7, enero de 1935, p. 2.

de derechas. Una vez que pasaron las elecciones de noviembre de 1933, las mujeres fueron llamadas a volver al hogar, en su calidad de madres y esposas, abandonando el espacio público.

De manera un tanto precaria, entiendo esa canalización de las energías femeninas, hacia el ámbito nuevamente asistencial y benéfico, como el miedo de la sociedad masculina al avance, aunque fuera desde las filas del conservadurismo, que las mujeres estaban llevando a cabo hacia su inclusión en la ciudadanía política. Miedo de los anticlericales, que con su discurso misógino y antifeminista, retenían desde mediados del siglo XIX el acceso de las mujeres al espacio público. Miedo, también, desde los sectores católicos y de derechas, que no podían concebir, salvo para sus propios intereses, a la mujer fuera de su condición de “ángel del hogar”. Un miedo que, de algún modo, podría calificar de “crisis de masculinidad”, cuya máxima expresión tendría lugar precisamente en aquellos años treinta, con la llegada y el triunfo de los fascismos.

4. Bibliografía seleccionada

- BLASCO HERRANZ, I., “Tenemos las armas de nuestra fe y de nuestro amor; *pero nos falta algo*. La Acción Católica de la Mujer y la participación política en la España del primer tercio del siglo XX”, en *Historia Social*, nº 44, 2002, pp. 3-20.
- BLASCO HERRANZ, I., *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- ILLION, R., *Mujer, política y sindicalismo. Zaragoza, 1931-1936*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2002.
- LÓPEZ VILLAVERDE, Á. L., BOTTI, A. y DE LA CUEVA MERINO, J., (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 2005.
- MONTERO, F. (coord.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2008.
- MONTERO, F., “La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX: apunte historiográfico”, en *Ayer*, nº 51, 2003, pp. 265-282.
- MORENO SECO, M., “Mujeres y religiosidad en la España contemporánea”, en S. Caporale Bizzini y N. Montesinos Sánchez (eds.), *Reflexiones en torno al género. La mujer como sujeto de discurso*, Alicante, Universidad de Alicante, 2001, pp. 27-45.
- SALOMÓN CHÉLIZ, P., “La movilización política de las mujeres católicas en Aragón durante la II República”, en I. Peiró y P. Rújula (coord.), *En construcción: historia local contemporánea*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003, pp. 323-336.

