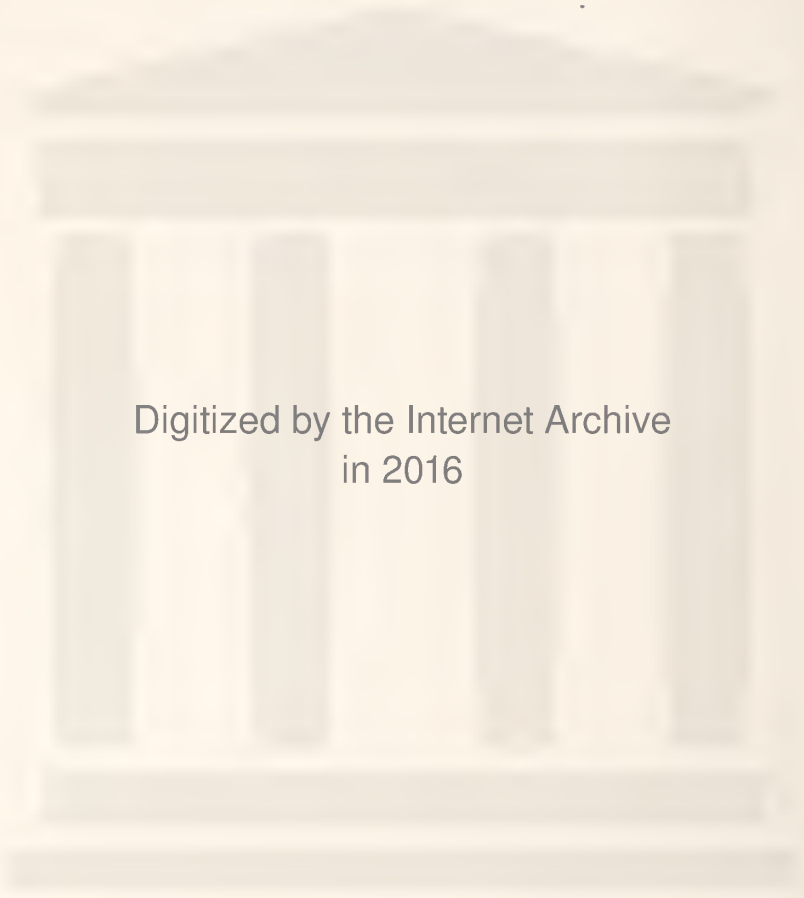
PER
BT
83.57
.R485
no.56-58

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 19
THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr56depa_0

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

RR

RE-IMAGINANDO LAS MASCULINIDADES

LARRY MADRIGAL
FRANCISCO REYES
HUGO CÁCERES
LUCIO BLANCO
AGENOR GUTIÉRREZ
ESTEBAN ARIAS
HERMES TONINI
ANDRÉ S. MUSSKOPF
EDESIO SÁNCHEZ
TOMAS HANKS
ANÍBAL CAÑAVERAL
ESTEBAN VOTH

Ribla

56

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de Redacción

Nancy Cardoso (Brasil)
Jacir de Freitas Faria (Brasil)
Lauren Fernández (Ecuador)
Sandro Gallazzi (Brasil)
Carlos Mesters (Brasil)
Néstor O. Míguez (Argentina)
Shigeyuki Nakanose (Brasil)
Carmiña Navia (Colombia)
Paulo Nogueira (Brasil)
Jorge Pixley (Nicaragua)
Haroldo Reimer (Brasil)
Pablo Richard (Costa Rica)
Milton Schwantes (Brasil)
Elsa Tamez (Costa Rica)
Leif Vaage (Canadá)
Tânia Mara Vieira (Brasil)
Alicia Winters (Colombia)

Coordinador

Milton Schwantes, rua Camilo José 78, Alto do Ipiranga,
04125-140 São Paulo/SP, Brasil, tel (55-11) 5068.0170, fax 4366.5815,
E-mail: milton.schwantes@metodista.br

Coordinadora de este número

Francisco Reyes Archila, 21 avenida 1-38 - Zona 3, Quetzaltenango, Guatemala
E-mail: frarchila@gmail.com
y
Larry José Madrigal Rajo, 4º calle Oriente 23, centro histórico 01116, San Salvador, El Salvador • E-mail: larryjose@gmail.com

Esta Revista se edita en español y portugués, tres veces al año.

En español: RECU, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador
En portugués: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689-900 Petrópolis/RJ, Brasil

Precio de suscripción:	Dentro del país:	US$	18
	Otros países:	US$	37
	Ecuador:	US$	14
		(sin correo US$	12)
Ejemplares sueltos:	América:	US$	9
	Otros países:	US$	13
	Ecuador:	US$	5
		(sin correo US$	4)

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

RR

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 8 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

LIBRARY OF PRINCETON

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACIÓN
BÍBLICA LATINOAMERICANA

Nº 56

Re-imaginando las Masculinidades

QUITO, ECUADOR

2007/1

Revisión y traducción: RECU
Diagramación: Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI

© Consejo de Redacción de RIBLA
© RECU

ISSN 1390-0374

Impreso en Ecuador • Printed in Ecuador
1ª edición, 2007

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O SUSCRIPCIONES DIRIGIRSE A:

RECU
Ribla Ecuador
Apartado Postal 17-03-252
Quito, Ecuador
Teléfono (593-2) 320-2406
Fax (593-2) 256-6150
E-Mail: recu@verbodivino-ecu.org
www.clai.org.ec/ribla

Contenido

LARRY MADRIGAL Y FRANCISCO REYES. Presentación. 3

FRANCISCO REYES ARCHILA Y LARRY JOSÉ MADRIGAL RAJO.
Introducción colectiva. Re-imaginando la masculinidad: *caminos diversos para la reflexión sobre la relación Biblia, género y masculinidad.* 11

HUGO CÁCERES GUINET. Algunos elementos de la espiritualidad masculina vistos a través de la narración bíblica de Jacob. 16

LARRY JOSÉ MADRIGAL RAJO. La ropa y la huida -
La masculinidad íntima de José (Génesis 39,1-23). 27

LUCIO RUBÉN BLANCO ARELLANO. Booz... - Hacia una masculinidad de donación. 35

AGENOR GUTIÉRREZ MAIRENA. En el jardín de los encuentros.
Los textos bíblicos y la construcción de las relaciones de poder. 48

ESTEBAN ARIAS ARDILA. "Mi amado es como un venadito".
Lectura del Cantar de los Cantares hacia nuevas masculinidades 56

FRANCISCO REYES ARCHILA. "Mi padre y padre de ustedes,
mi Dios y Dios de ustedes" – *La imagen de Dios padre en los evangelios* 67

HERMES TONINI. Silêncios, sonhos, prodígios e nomeações superando violências, construindo novas masculinidades.
Uma hermenêutica de gênero de Mateus 1,18-25 81

ANDRÉ S. MUSSKOPF. O filho pródigo e os homens gays -
Uma releitura de Lucas 15,11-32 na perspectiva
das teorias de gênero e sexualidade 98

EDESIO SÁNCHEZ CETINA. Masculinidad desde los niños.
Un mundo nuevo, un ser humano nuevo, un nuevo proyecto 111

TOMAS HANKS. Masculinidades en Romanos 119

ANÍBAL CAÑAVERAL. "Engendrar" una nueva masculinidad:
aproximación desde Pablo 137

ESTEBAN VOTH. Masculinidad en la traducción de la Biblia en Latinoamérica 153

Reseñas

- LARRY JOSÉ MADRIGAL RAJO. Identificando las fracturas. *Bibliografía básica en estudios sobre las masculinidades* 165

- Marga J. Ströher, Wanda Deifelt, André S. Musskopf (orgs.), *À flor da pele - Ensaios sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/CEBI/Editora Sinodal, 2004, 318p. [ISBN 85-233-0735-4] 169

- Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina. "Gênero, religião e masculinidades" - revista *Mandrágora*. Ano XII, Nº 12, 2006, São Bernardo do Campo, SP: Metodista. 170

Presentación

Masculinidades y Biblia

"-¡El machismo es eucalíptico!.
-querrás decir 'apocalíptico'.
-No, no... 'eucalíptico', porque es igual a los eucaliptos:
tiene profundas raíces que van más allá de lo que uno puede imaginar.
Destruye a otros árboles y cañerías. ¡qué difícil va a ser cambiar!"[1].

Desde hace varios años, la reflexión bíblica sobre la realidad de los y las pobres en América latina y el Caribe se ha instalado en RIBLA con mirada de género. No son pocos los aportes altamente cualificados que desde todos los rumbos del continente y varios énfasis hermenéuticos han visto cómo la perspectiva de género revela y deconstruye los mecanismos de poder de la dominación e injusticia que golpea y amenaza la vida de las personas más vulnerables y desposeídas. Esta dominación, como bien se ha insistido desde las teorías de género, es fundamentalmente masculina, en sus expresiones y sus valores, en sus protagonistas y su prácticas. Por ello, como varones biblistas que nos atrevemos a evidenciar la masculinidad hegemónica como paradigma y, en un movimiento de crítica y valentía, a estudiar otras masculinidades presentes, incluso intentos de construirla de manera diferente, provocamos rompimiento de silencios, un "despertar" de esperanza y nuevas miradas sobre textos bíblicos que habíamos pasado por alto u observado con intuiciones no dichas.

Es importante subrayar que este despertar se debe, entre otros factores, al cuestionamiento y al aporte que nos han hecho muchas mujeres compañeras de camino, desde las que con su sencillez han sabido leer la Palabra, profética y sabiamente, "revelando a los entendidos" muchas cosas, hasta nuestras compañeras biblistas que con la utilización de categorías de género en el análisis de los textos bíblicos abrieron un camino fecundo y respetado, una teología bíblica feminista, de la cual todos somos deudores.

En este sentido, no partimos de "cero", ni perdemos de vista lo que ya varias estudiosas feministas de la Biblia apuntaron. Esto se puede notar fácilmente en las notas a pie de página de los artículos, en donde sus intuciones y análisis, resultados y conflictos son citados y retroalimentados en nuestra reflexión. Como varones biblistas, queremos asumir las categorías largamente desarrolladas por las mujeres, para que desde nuestra propia experiencia podamos decir una palabra con el único propósito de ayudar a crear relaciones mucho más justas e igualitarias entre hombres y mujeres. Esto pasa por criticar nuestras socializaciones de género como varones y crear nuevas maneras o visibilizar algunas existentes, de comprender y vivir nuestra masculinidad. Meter la cuestión de las masculinidades, en un proceso dinámico e incluyente, dentro del debate de la relectura bíblica de género y de lectura popular de la Biblia puede ser una contribución fundamental en la construcción y reconstrucción de relaciones sociales más justas y equitativas.

Otro factor que ha influido bastante en este despertar son los estudios de masculinidad (que a su vez incorporan la corriente principal de género desarrollada por mujeres) que desde hace algunos años se viene haciendo especialmente desde el campo de las ciencias sociales. Basta ver asomarse nuevamente a las notas y comentarios a pie de página para percibir esta rica influencia. Si se tiene en cuenta estos estudios, el actual número de RIBLA puede ser un aporte que los enriquezca, dado que la perspectiva bíblico teológica en ellos ha sido poco trabajada. Se asume ciertos elementos propios de las teorías de género, trabajadas

[1] Anécdota de los talleres de masculinidad con hombres religiosos, contada por Patrick Welsh, Nicaragua.

específicamente desde el campo de masculinidad, y al mismo tiempo se utilizan en el estudio de textos muy antiguos. El resultado es el enriquecimiento de las teorías de género, así como del campo de la hermenéutica bíblica.

Pero son las historias y memorias personales de quienes escribimos, el elemento fundamental de este despertar. Historias que están marcadas profundamente por las estructuras sociales e imaginarios de tipo patriarcal, memorias que asumen la vivencia en lo cotidiano de las paradojas propias de la masculinidad hegemónica, y que se mueven entre el poder y el dolor. Enmarañadas con esas historias y memorias, encontramos nuevas experiencias que buscan romper con estas lógicas y plantean una masculinidad más humana, liberadora y justa. Las reflexiones que hacemos en este número dejan ver la preguntas vitales que nos estamos haciendo, a partir de nuestras experiencias contradictorias, y de los *déficits* de género que hemos cargado por siglos de tradición y consolidación patriarcal, a partir de los silencios premonitorios que han quedado escondidos en la vida y en la Biblia. Consideramos, por tanto, estas historias como espacios de revelación de lo sagrado y de posibilidad de generación de formas de masculinidad diferentes, donde lo humano no sea más homologado a varón, sino a equidad, libertad y responsabilidad con la humanidad y la Tierra.

Asumir este despertar implica para nosotros los varones cambios significativos en la manera como comprendemos la vida y el texto y en la manera como nos acercamos a él. Esos cambios van desde lo más personal, en nuestra misma manera de ver la vida y el texto sagrado, hasta cambios en las mediaciones epistemológicas que normalmente hemos usado como varones en la exégesis bíblica. Aquí radica en gran medida la novedad y el sentido del esfuerzo que estamos haciendo. Es comprensible que detrás de cada artículo hay experiencias, con sus luces y sombras, que buscan maneras inéditas de comprender y vivir la masculinidad, y por ello brotan nuevas mediaciones epistemológicas como los sueños, la imaginación, el silencio y el cuerpo

Hasta las raíces profundas

Es importante resaltar el hecho de que algunos varones nos hayamos atrevido a reflexionar sobre nuestra condición y situación. Es un momento difícil y muy significativo que hacemos desde nuestra propia realidad. Este momento deja ver los límites y los desafíos que quedan para seguir despertando, como el de abordar los textos más vivencialmente de las experiencias de masculinidad y el de ciertos prejuicios y presupuestos que seguimos arrastrando, consciente o inconscientemente, y que pueden identificarse como parte de los paradigmas dominantes establecidos. Es el riesgo que queremos correr. Y en esos riesgos hay diversidad de experiencias, situaciones, énfasis exegéticos y enfoques metodológicos que enriquecen bastante este número de la revista.

Dentro de esta rica diversidad, encontramos diversas experiencias y situaciones que atraviesan la vida de los varones: la infancia, la corporalidad (con sus sueños, deseos y silencios), la sexualidad, las relaciones con las mujeres y con otros hombres, la violencia de género, la vivencia de la paternidad, la espiritualidad. Esta gama de experiencias nos sirve como presupuesto hermenéutico desde donde entramos a los textos. Hay también una diversidad de énfasis más exegéticos, que se alimentan de la psicología, del análisis estructural, del análisis narrativo y simbólico. También hay diversidad de posturas y de enfoques metodológicos reflejados a lo largo de la elaboración de este número. Esta diversidad se expresa también en un sinnúmero de intuiciones que hay que seguir profundizando y retroalimentando con ideas o planteamientos que con seguridad tendremos que revisar y, en algunos casos replantear. Es por eso, que agradecemos desde ya a los lectores y a las lectoras a que nos ayuden a tomar conciencia de todo ello para seguir este iniciado proceso.

Desde esta unidad en la diversidad escogimos acercarnos a los textos bíblicos con el interés inicial de resaltar figuras y experiencias masculinas de los textos bíblicos que nos provocan esperanza, duda o conflictos. Personajes como José, Booz, Jacob, el amado del Cantar

de los Cantares, José el esposo de María, Nahamán, Zaqueo, el hijo menor en la parábola del padre bueno y el mismo Jesús, se nos presentan como experiencias masculinas de luces y sombras, que sin embargo se atreven a cuestionar y a transgredir las leyes, las costumbres, los imaginarios sociales las mismas instituciones sociales establecidas por un mundo patriarcal, intentando hacerlas más humanas, incluyentes y justas.

Estos acercamientos se complementan con dos temas más transversales en la interpretación de los textos bíblicos y por ello urgentes: las imágenes de Dios y la traducción de los textos. Hay otros temas que fueron planteados cuando se pensó en la elaboración de este número que desafortunadamente no se pudieron desarrollar por múltiples razones y que siguen siendo un desafío para el estudio de los textos desde la perspectiva de la masculinidad: Salomón, David y su relación con Jonatán y Urías, los mecanismos de conformación de la masculinidad en los libros sapienciales, en los libros proféticos y en los escritos paulinos.

Somos conscientes, como dice unos de los autores de los artículos, que necesitamos hacer una lectura sin un espíritu apologista, sin disculpar los textos (y menos aún los personajes masculinos) de las relaciones opresivas que se dan en su contexto, mostrando que hay textos y personajes que expresan una ideología patriarcal dominante que no abordamos y que tendremos que hacerlo más pronto que tarde. Estamos buscando en ellos formas de resistencia de género al sistema opresor, pero sin dejar de detectar muchas cuestiones, preguntas, dudas, inquietudes, desafíos por asumir: ¿Qué significa para el varón ser considerado justo? ¿En dónde radica su justicia? ¿Hasta dónde llegan los procesos de conversión de una masculinidad hegemónica patriarcal a una masculinidad diferente, como en el caso de Jacob, Nahamán, José el esposo de María o Zaqueo? ¿Es posible una lectura de los textos bíblicos desde los varones, y sus experiencias contradictorias e injustas de violencia de hombres contra las mujeres u otros varones, que sea solidaria con estos mismos varones, sin caer en el dilema de santos y diablas o diablos y santas? ¿Es posible vivir cierta masculinidad **deseable**, o mejor nos conformamos con la vivencia en un grado de crecimiento **posible** de acuerdo a cada circunstancia personal y social? ¿Es posible evitar hacer una lectura apologética de los textos que muestran varones "buenos" para buscar formas de resistencia? Estas y otras cruciales preguntas son colocadas para su abordaje en el artículo común que articula los trabajos de este número: "Masculinidades y Biblia", que incorporando en la reflexión los hilos conductores que movieron al grupo de biblistas que colabora en este número, pretende presentar un panorama conceptual y de sentido que articula todo el número.

El primer artículo que abre este número de la revista es de Hugo Cáceres, titulado *"Algunos elementos de la espiritualidad masculina vistos a través de la narración bíblica de Jacob"*. El autor parte de un hecho elemental: la diferenciación de sexos con sendas actitudes, tendencias y problemáticas, parece no haber penetrado lo suficiente en la definición de la espiritualidad. Sin embargo, la vida espiritual se va tejiendo en la vida de cada persona partiendo ineludiblemente del don elemental de la creación: ser hombre o ser mujer. La vivencia de la espiritualidad pasa por todo un recorrido, que el autor identifica en un proceso de tres momentos. Ese recorrido está claramente delineado en la saga de Jacob, quien como patriarca de Israel es propuesto en la Escritura (Gn 25,21 – 50,14) como arquetipo de varón, padre de muchos, epónimo de una nación, hombre de Dios y persistente continuador de la vida. Jacob muestra características del alma varonil en un proceso de liberación e integración y termina su proceso en el doloroso reconocimiento de su humanidad con la que no volverá a caminar erguido como el joven autosuficiente que partió sino como el hombre completo que vive plenamente su virilidad en el reconocimiento de sus miedos y limitaciones, sin embargo suficientemente dispuesto a vivir para los demás.

A lo largo del artículo se configura una relación fundamental entre espiritualidad, masculinidad, psicología y la exégesis bíblica. Una fidedigna espiritualidad masculina, como fundamento de la nueva era de relaciones varón-mujer, deberá transitar por una búsqueda honesta de lo que somos como hombres en relación con otros hombres, y al delicado punto de

cómo funcionamos como varones en instituciones controladas por varones. La salud psíquica y espiritual de los hombres depende de asumir un proyecto de integración y contacto con nuestra identidad de varones.

La famosa estampa de José en Egipto, es estudiada por Larry José Madrigal, en: *"Con las manos sobre la ropa: La masculinidad íntima de José (Gn 39:1-23)"*. Enfocándose en la masculinidad de José, Larry busca acercarse al texto con una mirada inclusiva de la experiencia de los horrores de la violencia de género, sus perversos mecanismos de poder y sus dispositivos de control, y la experiencia de dolor de tantas víctimas sobrevivientes (especialmente mujeres), que han sufrido maltrato y que tienen que cargar con la culpa impuesta por la recriminación y la condena del resto de la sociedad y a veces de sus mismas familias de ser ellas mismas las causantes de ese mal.

La reflexión en torno al modelo hegemónico de masculinidad y la identificación de masculinidades sobrevivientes a ese modelo, permite leer con nuevos ojos a José, hijo de Jacob, sus circunstancias y leer a la mujer sin nombre a la que se le contrapone. "Ni para salvarlo, ni para condenarlo", recalca el autor, tan sólo para provocar posibilidades. Concluye que la historia de José es un típico relato de las contradicciones y violencias sufridas y ejercidas por los hombres en la construcción de su masculinidad. Una memoria dolorosa tejida con demostraciones de virilidad en un contexto donde tiene más poder como varón, cediendo a la tentación de ejercerlo sobre una mujer a través de uno de los más antiguos mecanismos de dominación: la violencia sexual. José se ve envuelto en la compleja tríada de la violencia: violencia contra las mujeres (la agresión sexual), contra otros hombres (violencia sufrida en su juventud) y contra sí mismo (represión de sus comportamientos). A pesar de todo, se nos presenta la realidad masculina contradictoria de un hombre a su vez violentado y violentador, que opta por desviarse de los roles tradicionales de género, y con su memoria contradictoria desvía nuestra atención hacia otras masculinidades posibles, ni perfectas ni quizá mucho mejores, sólo diferentes... sobrevivientes... transeúntes... transgresoras... construyendo la diferencia.

El tema de la masculinidad en uno de los libros más fascinantes del primer testamento como es el Cantar de los Cantares, es asumido por Esteban Arias, en: *"Mi amado es como un venadito"; Lectura del Cantar de los Cantares hacia nuevas masculinidades*. Para Esteban, el concepto de masculinidad vigente es redefinido por las mujeres. O en otras palabras, desde Cantares, no se pretende construir un modelo de masculinidad sin el concurso de las mujeres. Para fundamentar esta afirmación parte del análisis literario y de la exploración del significado del "conjuro" como eje articulador de la lectura que visualiza el proceso redaccional y que redefine el papel del hombre amado dentro de la nueva sociedad.

Asumiendo la autoría de mujeres redactoras, la estructura misma del libro revela claramente su intencionalidad y desafío de construir una nueva masculinidad a través del "conjuro". Es evidente que en el Cantar de los Cantares hay una crítica al modelo tradicional de hombre enamorado y conquistador, representado en Salomón y el rey David. Salomón es identificado como categoría lingüística que se opone a las representaciones de las relaciones de amor como producto de la justicia y de la equidad en sociedad y que es visto como un arquetipo – rey y en ese sentido, más que una categoría lingüística. Esto explica el sentido de los poemas que aluden a Salomón, que parecen representar una ruptura intencional con aquella figura fresca y desprevenida del verdadero amante, aquel que en la nueva sociedad propuesta, las mujeres prefieren. Por tanto estos poemas son una crítica a la sociedad patriarcal y al modelo hegemónico de masculinidad.

También en Cantar de los Cantares se mueve el artículo de Agenor Gutiérrez Mairena: *"En el jardín. Los textos bíblicos y la construcción de las relaciones de poder"*. Agenor intenta hacer una propuesta de re-lectura de los textos bíblicos abordando la cuestión de la construcción de las relaciones de poder desde las masculinidades. Y esto nos lleva a pensar, o re – pensar también en las construcciones sociales más amplias que están detrás de los textos

en cuanto históricamente situados. Agenor enfatiza metodológicamente la identificación de los valores de significación estructurantes, y el sentido que tienen para ayudarnos a identificar los juegos, desplazamientos, circulaciones de poder en ciertos espacios que el texto nos presenta. Es así como el autor busca describir al y la protagonista del canto, indagando sobre los lugares en los que él y ella se desplazan, resaltando las tensiones ocurren, percibiendo cómo la imagen de lo femenino y lo masculino se construyen en esos distintos espacios, y cómo en éstos se experimenta la cuestión del poder.

Se concentra el autor finalmente en algunas figuras y valores de significación que giran sobre lugares: casa, ciudad, jardín. En esos espacios se perciben las tensiones propias de una época marcada por un modelo de sociedad patriarcal. El conflicto se presenta en el texto – poema, en el juego de significantes donde los espacios – lugares dan cabida a las contradicciones sociales, de género, profundizadas por el sistema controlado por el poder sacerdotal que impone un cuerpo de códigos y leyes que norman la vida de hombres y mujeres.

Lucio Blanco, desde una óptica más pastoral, nos regala una reflexión sobre *"La masculinidad de Booz"*. Él intenta desde su propia experiencia descubrir algo que valga la pena para conocer y comprender la manera como vivimos los varones nuestra masculinidad. Para lograrlo, se aventura a profundizar en la imagen de Booz, co-protagonista del libro de Rut.

El artículo nos hace un aporte muy rico, especialmente desde la experiencia de la pastoral bíblica, sobre las rupturas que Booz realiza con relación a su propia vivencia de la masculinidad tradicional, propia de un varón adulto, rico, con poder social y político, pero que paradójicamente vive muy sólo y con traumas que no le permiten gozar de la compañía de una mujer ni de su propia sexualidad. Ruptura también con las leyes propias de una sociedad patriarcal. Al fin al cabo la ley del levirato y del rescate son patriarcales (a pesar de su relativa bondad para evitar que las consecuencias sobre las mujeres sean peores) y sobre las "continuidades" con su propia vivencia y con el propio sistema, sabiendo que él, como los demás hombres de la historia, hacen parte de una estructura mayor y patriarcal. Se trata no sólo de tener claro cuál es el tipo de masculinidad **deseable**, sino cuál es el grado de crecimiento **posible** en cada circunstancia. Supone personalizar los procesos de crecimiento para poder descubrir lo más conveniente.. Booz refleja ese itinerario posible para los varones

Conectado a la tradición de Israel y dando un salto hasta el testamento cristiano siguiendo la línea de sentido trazada por la figura masculina de Jesús, Francisco Reyes hace una prolija aproximación a la figura de Dios Padre en los evangelios sinópticos en su artículo: *"Mi padre y padre de ustedes, mi Dios y Dios de ustedes – La imagen de Dios padre en los evangelios"*. Dos de las preocupaciones que Francisco coloca como articuladoras de su ensayo en tanto punto de partida e hilo conductor son, primero, la imagen común del padre, prototipo del varón adulto, presente en nuestros imaginarios sociales y estructurante de la sociedad patriarcal. Segundo, la revisión de la función que la imagen de Dios como padre ha jugado en la conformación de ese imaginario, intentando por una parte liberarla de la enajenación histórica con la que ha venido desarrollándose y por otra, dotarla de un sentido más holístico y humanizante.

No es tarea fácil la emprendida por Francisco, si bien necesaria y urgente, como bien notarán los lectores y lectoras al leer las diferentes aristas vistas por el autor para establecer la figura de Dios Padre desde las vivencias actuales y diversas de la paternidad. Ya que la imagen predominante del padre ausente y autoritario es funcional a la imagen de un Dios distante, disciplinado, serio, legalista, despreocupado con los problemas y las necesidades materiales de sus hijos y castigador, que ha caracterizado la teología tradicional, el artículo muestra que esa imagen es funcional a un Estado neoliberal cada vez más ausente y menos preocupado por el bienestar de la población. Ante esta perversa relación, Francisco plantea con un urgencia la búsqueda de un "padre bueno y cercano desde el punto de vista físico, psíquico como afectivo", alertando de no reproducir imágenes avasalladoras o en competencia con otras. Por ello presenta su aproximación como un ícono en diálogo con otras imágenes y sen-

tidos. Tal fue la experiencia de Jesús, novedosa y libre, auténtica e incluyente, desafortunadamente degradada y reconvertida más tarde en la tradición cristiana occidental patriarcal.

La cuestión de la "*masculinidad desde los niños*" es abordada por Edesio Sánchez. La intención de este ensayo apunta hacia una deconstrucción del estereotipo de la masculinidad como práctica hegemónica y a su redefinición a partir de la metáfora del niño - niña. En la figura del niño se resaltan valores que muestran una vía alterna al tradicional imaginario hegemónico de la masculinidad. Para ilustrar esta tesis el autor analiza varios textos. En el Sl 8 hace a un lado al adulto, para darle al niño la posibilidad de convertirse en «modelo» de ser humano, en un «mejor» ejemplo de imagen de Dios.

Siguiendo con esta tesis Edesio analiza Lc 2.10-12, que nos narra el acontecimiento mediante el cual el Dios eterno, todopoderoso, Señor del universo, decidiera irrumpir en la historia humana como un niño. Esta palabra se convierte en declaración teológica que define el proyecto salvador de Dios y al ser humano que vislumbra. En varias ocasiones, Jesús utilizó la imagen del niño para contrarrestar la perspectiva hegemónica del varón adulto (Mc 10.14-15; Lc 9.46-48).

Posteriormente analiza el caso de dos personajes adultos que viven todo el proceso de redefinición de su masculinidad. Se trata de la historia de Nahamán, un general del ejército sirio, que tiene que aprender la dura lección de definirse como hombre pero en una perspectiva más humana, más humilde, menos hegemónica, como niño. El otro caso es el de Zaqueo. La curiosidad infantil, los actos irreflexivos y absurdos de Zaqueo, lo acercaron a Jesús y éste le abrió de par en par las puertas del reino mesiánico, definiendo así su ser hombre de una manera totalmente diferente y radical.

Hermes Tonini, desde una perspectiva más lúdica y poética, plantea a la Biblia la pregunta sobre la vida a partir los cuerpos de los hombres, de sus silencios, de sus sueños y de sus palabras, en el artículo titulado "*Silencios, sueños, prodigios y denominaciones. Superando violencias, construyendo nuevas masculinidades: una hermenéutica de género de Mateo 1,18-25*". El camino narrativo nos lleva para el espacio onírico de los sueños y para la reinvención de los cuerpos y de las relaciones sociales. Esto es posible debido a la posibilidad de los sueños de modificar los caminos establecidos, de sugerir nuevas alternativas e interpretaciones de la vida, de vislumbrar aquello que convencionalmente no sería percibido, de ver la historia al revés. Este proceso que termina haciéndose palabra (nomeação) es lo que permite generar nuevas construcciones de género y, por tanto, nuevas masculinidades.

José es presentado en el artículo como un personaje que vive este proceso y por tanto, la posibilidad de una nueva masculinidad. Un hombre empobrecido y marginado como tantos otros hombres de esta época que termina resistiendo y cuestionando el poder religioso de aquellos varones que representaban la masculinidad dominante. Su práctica de una "nueva forma de ser hombre", transgrede las leyes y las costumbres, cuestiona la raíz de las estructuras simbólicas de tipo patriarcal, haciéndolas humanas, incluyentes y justas. Es precisamente esta nueva experiencia de José, y la vivencia de nuevas relaciones en la casa de José y María, el lugar de donde Jesús aprendió a vivir su masculinidad.

Desde la experiencia específica de los hombres *gays*, André S. Musskopf nos propone un tema que enriquece bastante los estudios de género, la relación de las teorías de género y la sexualidad, en *"El Hijo Pródigo y los hombres gays. Una relectura de Lc. 15. 11-32 en la perspectiva de las teorías de género y sexualidad"*. El objetivo de André es hacer una relectura del texto a partir de las relaciones que se dan en el texto en términos de género y sexualidad, dos realidades todavía poco articuladas en los estudios de género. Esto significa leer el texto a partir de la experiencia como varones, especialmente a partir de aquellos aspectos de la construcción social y sexual de la masculinidad marcados en los cuerpos masculinos que nos deshumanizan como hombres y a nuestras relaciones. Se trata de leer los textos desde la experiencia de los hombres gays, para intentar encontrar un mensaje que tenga sentido en el contexto de esta experiencia concreta. Este esfuerzo es para resistir un sistema patriarcal he-

terocéntrico que estructura homofóbicamente a las sociedades occidentales.

En el acercamiento que hace Aníbal Cañaveral al tema de masculinidad en su artículo "Engendrar una nueva masculinidad: aproximación desde Pablo", se destaca la manara vivencia como lo hace, rompiendo con nuestra forma "tradicional" como varones de abordar un tema (de una manera muy racional). Asume igualmente los "contextos de hoy" y el aporte más teórico que se ha hecho sobre el tema. Lo hace través de la mirada, la contemplación y la observación de varios textos bíblicos. Desde este horizonte el autor analiza la experiencia de lo podríamos llamar rasgos de una masculinidad dominante como: la actividad persecutoria de Saulo, su fanatismo religioso, el recurso a la agresividad y la violencia y la competencia vinculada al saber. Pero también encuentra rasgos de una masculinidad alternativa en sus cartas. Sin duda alguna, se enmarca allí la ruptura colectiva con un tipo de masculinidad autoritaria, un nuevo tipo de relaciones con las mujeres y hombres de las comunidades, antecedido por un proceso de ruptura y conversión. Dentro de estos mismos rasgos el autor plantea enseguida el tema de la hermandad como una condición de posibilidad de la vivencia de una eclesialidad alternativa, donde no tengan cabida estructuras de poder dominante y patriarcal. También plantea temas como el lenguaje enérgico que utiliza Pablo frente a algunas de las autoridades masculinas, la afectividad y la amistad que se entabla entre hombres y entre mujeres, la debilidad, la tolerancia**,** el gusto por el peligro, la aventura, el trabajo, la ayuda que recibe, la responsabilidad, la relación masculinidad/cuerpo, y finalmente la **teología del Dios padre**.

André usa en concreto la imaginación y la experiencia gay como claves para hacer una relectura de la parábola, comúnmente llamada del hijo pródigo. Con el objetivo de entrar en el texto a partir de las relaciones que se dan en él para lograr visualizar la construcción de identidades masculinidad, para establecer una identificación entre las experiencias de los hombres gay y la figura del hijo pródigo, para cuestionar un patrón único de masculinidad y finalmente para apuntar a las posibilidades de resistencia al sistema patriarcal heterocéntrico. dEn el contexto de las relaciones de los tres personajes masculinos de la parábola, es necesario pensar en el tipo de conversión necesaria. No es simplemente la conversión del hijo menor que arrepentido de su iniciativa liberadora retoma los lazos y amarras de un sistema familiar cerrado. Se necesita de la conversión del sistema familiar para que pueda volverse un lugar seguro, no sólo en el sentido material sino afectivo, hasta el punto que pueda acoger al hijo menor sin ninguna condición.

Esteban Voth cierra este número de la revista con un tema muy pertinente y complementario como es la "*Masculinidad en la traducción de la Biblia en Latinoamérica*". El propósito expresado por Esteban es hacer un análisis somero de algunas traducciones de la Biblia al castellano que se consideran representativas, con el objetivo de discernir la influencia de género en dichas traducciones, en particular la influencia de la masculinidad dominante. La idea es que pueden ser mejoradas y más aún, pueden ser hechas más "amigables con el género". El modelo hegemónico de masculinidad ha sido incorporado en todos los niveles y estructuras y tiene influencia y consecuencias en cualquier sociedad y cultura, y esto ha tenido su influencia en la manera en que se ha traducido la Biblia.

Por una parte hay que considerar que, a pesar de la realidad de un sistema patriarcal que subyace a los textos bíblicos y que los condiciona, hay textos que han sido traducidos con una neta tendencia masculina y que no necesariamente esa inclinación forma parte del "mensaje original". Por otra, hay que tener en cuenta que la mayoría, sino todas las traducciones de la Biblia al castellano utilizadas en Latinoamérica, son obras primordialmente hechas por varones. Por tanto, el lenguaje que caracteriza al género masculino inevitablemente se ha ido filtrando en la traducción de la Biblia, consciente o inconscientemente. Teniendo en cuenta esta realidad, el autor se propone específicamente indagar en los contextos donde **no** es necesario privilegiar una visión masculina y que por lo tanto el mismo texto permite una traducción más equilibrada e igualitaria y no androcéntrica.

La gama de visiones y campos de realidad percibidos al despertar es muy amplia. Puede ser confusa y quizá no del todo agradable a primera vista. Sin embargo, a medida que avanza el día podemos ir clarificando y escogiendo perspectivas que nos resultan más útiles o urgentes y en ello, encontrar compañeros y compañeras de camino con quienes podamos ir haciendo posibles nuevas formas de ser hombres. Despertamos a realidades que han estado ahí y no veíamos. Despertamos después de un sueño demasiado prolongado. El sol alumbra ya y mucha gente se mueve desde temprano por las calles.

Larry Madrigal
Francisco Reyes

Introducción – Re-imaginando la masculinidad.
Caminos diversos para la reflexión sobre la relación Biblia, género y masculinidad

En la calidez que nos ofreció el ambiente de la Universidad Bíblica Latinoamericana, varios hombres participantes en la asamblea de RIBLA en San José, Costa Rica, al detectar que tenemos caminos recorridos de intuiciones y preguntas en género, inquietudes, encuentros-y-desencuentros con varias de nuestras colegas mujeres y experiencias de acompañamiento y formación populares muy concretas que tocan el tema de la masculinidad, nos entusiasmamos con la posibilidad de una reflexión pionera desde la Biblia que pudiera pautar y dialogar temas fundamentales en género y masculinidades. Así nació este número.

Nos planteamos, en dicha asamblea, como propósito fundamental de esta reflexión aportar a la desconstrucción del imaginario (y/o estereotipos) social hegemónico de la masculinidad, que se corresponde a la ideología dominante y excluyente, para comenzar a construir un imaginario más humano y justo desde una perspectiva popular. Conscientes que esa ideología dominante, y por tanto ese imaginario de masculinidad, se sustenta fuertemente en razones religiosas, cristianas, como legitimación última de su supuesta naturalidad y permanencia.

Por eso lo primero que hicimos fue levantar algunas preguntas y provocaciones que han sido el trasfondo inmediato o la razón de ser de este número: ¿Qué comprendemos por masculinidad y por virilidad? ¿Masculinidad o masculinidades? ¿Cuál es o ha sido la función social de la masculinidad? ¿Hay un mínimo común que defina, en caso de haberlas, las diferentes masculinidades? ¿En qué consiste una masculinidad dominante y cómo condiciona la lectura de los textos bíblicos, al texto mismo como al lector? ¿Esta masculinidad es homogénea o podremos encontrar diversas expresiones de ella? ¿la masculinidad hegemónica está en crisis? ¿Qué es lo que se pretende al decir que la masculinidad hegemónica está en crisis y que hay grupos de hombres intentando vivir de otro modo su masculinidad? ¿Podemos hablar de una masculinidad alternativa, humanizadora o liberadora? ¿Qué características tendría? ¿Hasta qué punto o en qué medida los textos bíblicos son androcéntricos? ¿Hay sólo un tipo de androcentrismo?

Como parte de este trabajo nos interesa también reflexionar específicamente sobre algunas de los personajes masculinos presentes en la Biblia para rescatar las figuras de varones que nos muestran la posibilidad de vivir una masculinidad en "contravía", mucho más humana y humanizadora. También nuestro interés se coloca en aquellas figuras (*antitipos*) o personajes bíblicos que expresan una vivencia hegemónica de la masculinidad, para establecer, por vía de desconstrucción, aquellos rasgos que nos han conformado y desde ahí alumbrar alternativas. Nos interesa, en últimas, presentar otra forma de leer la Biblia desde los varones en clave de género. Aunque esto implique asumir y cuestionar cosas que no son agradables o que son conflictivas tanto en el texto como en nuestras vidas.

Nos interesa también entrar a analizar, desde nuestra perspectiva muy concreta, las maneras como se va construyendo ese imaginario, especialmente sus puntos débiles, y la manera como "victimiza" o deshumaniza a los mismos varones.

¿Qué nos mueve a plantear un número de RIBLA con este tema? Una de las razones que nos mueve es la conciencia de que las estructuras y las prácticas de dominación tienen, dentro de otros componentes, una dimensión de género y en concreto una dimensión intrínsecamente masculinista, que las ayuda a fundamentarse y a justificarse. Siempre cruzada por una dimensión teológica – religiosa. Creemos entonces que todo proceso de liberación debe pasar por una transformación de la masculinidad dominante o hegemónica.

Muchos de los varones que trabajamos en el ámbito bíblico y a nivel popular igualmente bebemos, de una u otra manera, de las prácticas y estructuras de la masculinidad dominante. Esto genera verdaderos conflictos o tensiones en el ámbito de las relaciones humanas, sea con nuestras esposas o compañeras, con los hijos/ hijas, con los compañeros/ compañeras de trabajo.

Otro aspecto que nos mueve a plantear un número de RIBLA con esta temática es ver el avance de las reflexiones sobre masculinidad en las Ciencias Sociales en general y del trabajo concreto de instituciones con grupos de varones, en contraste con la ausencia de estos estudios y prácticas en los ámbitos religiosos- eclesiales y teológicos.

Reconocemos como otra motivación el hecho de constatar que los imaginarios sobre la masculinidad están igualmente presentes en la Biblia y en la interpretación en la misma, fundamentando y justificando muchas veces las relaciones asimétricas entre varones y mujeres. En ese sentido, el proceso de desconstrucción/construcción de las masculinidades pasa por un proceso similar con relación a los textos bíblicos y a las figuras masculinas normalmente idealizadas en la Biblia y en la interpretación que se ha hecho de ella.

Como un abrebocas queremos plantear algunas reflexiones o modo de respuestas a las preguntas iniciales, un mínimo común desde dónde queremos abordar el tema de la masculinidad y Biblia, conscientes de que estamos iniciando un camino, que la mayoría de los planteamientos puedan tener más un carácter heurístico que conclusivo. El interés es motivar la reflexión del tema, con las limitaciones que este intento pueda tener.

¿Qué comprendemos por masculinidad?

Lentamente y quizá por influencia benéfica de la reflexión de género de muchas mujeres, fuera y dentro de las iglesias, se habla con más frecuencia de la masculinidad. Esa reflexión nos recuerda que "género" es la manera de construir las relaciones sociales articulándolas en dos polos, masculino y femenino, según los datos biológicos visibles, especialmente genitales, interpretados al nacer. Así, según nacemos con pene, somos etiquetados como hombres y se nos asigna un patrón de vida, un modelo socialmente definido y aceptado de comportamientos, valores y expectativas para ser hombres. **Es la masculinidad asignada**.

La masculinidad así asignada, independientemente de culturas y geografías, y asumiendo rasgos propios locales, va siempre unida a determinadas cualidades, sobre todo asociadas con la fuerza, la violencia, la agresividad, la potencia, la inteligencia y la idea de que es necesario estar probando y probándose continuamente que se "es hombre", que se ha logrado alcanzar el modelo definido de ser hombre. Este modelo definido no admite contrapuntos o alternativas, prevalece, se convierte en estereotipo. Es la masculinidad hegemónica. Desde este modelo hegemónico de masculinidad, se mide e interpreta a los hombres. Por supuesto, si este es un patrón de medida, no todos los hombres tienen éxito en adecuarse a esas medidas, inclusive físicas, con las que se mide su masculinidad. *Esta masculinidad hegemónica que nos moldea afecta nuestra manera de interpretar nuestra lectura de los textos sagrados, nuestras prácticas eclesiales y por supuesto, nuestras convicciones religiosas y opciones políticas desde ellas.*

Sin embargo, la realidad cotidiana nos va indicando otras cosas. Son muchos los hombres que no pasan el examen de la masculinidad hegemónica. Razones físicas, políticas, económicas, étnicas, sexuales, nos van abriendo el campo de visión para darnos cuenta de los hombres que al no caber en el modelo, exageran ciertas cualidades para disfrazarse de exitosos hombres hegemónicos (*compulsiones*), ocultando sus emociones y sentimientos o que generan situaciones caóticas como medidas extremas de autoafirmación y control sobre los demás (violencia, irresponsabilidad sexual, etc.). El modelo hegemónico, presentado como fuerte, inteligente y perenne, cuasi sagrado comienza a evidenciar las fisuras y por tanto su crisis.

¿Crisis masculina? ¿Dónde?

¿Significa esto que los hombres desaparecemos? Probablemente no, seguimos siendo varones y por mucho tiempo, incluso generando situaciones problemáticas. Pero lo que está verdaderamente en crisis es el modelo hegemónico de ser hombre: la masculinidad hegemónica. Esta masculinidad tiene fisuras, grietas, fallas dentro de las cuales y posibilitándose con ellas, muchos hombres descubren maneras diversas de ser hombres. Si esto es posible, no hay un modelo de masculinidad, sólo hay masculinidades, muchos modos de ser hombre. Estos modos de ser hombre y por lo tanto de masculinidades nos llevan a plantear que además del modelo hegemónico hay tantas formas masculinas de seguir reproduciendo los modelos tradicionales, como formas masculinas de crear nuevas relaciones de equidad y autodesarrollo.

Dentro de estas formas de ser hombre se incluyen grupos, quizá todavía minoritarios, pero muchos más de los que sospechamos, que se reúnen para reflexionar sobre su masculinidad, para compartir experiencias y buscar salidas a sus problemas. También se encuentran grupos de hombres que trabajan muy de cerca de grupos organizados de mujeres, entre otros, los que pudieran llamarse profeministas; los grupos de padres y de apoyo parental; los grupos de hombres gays; los grupos de hombres en las Iglesias cercanos a los ideales de participación e igualdad en la gracia propiciados por mujeres (*womanekklesia*) y muchísimos hombres que todavía no se encuentran con otros, pero que tienen la íntima convicción de no ser lo que dicen que somos ("machos"), y más aun, haber sobrevivido de milagro a las terribles demandas sociales para cumplir el modelo.

El hecho de considerar que hay sólo una masculinidad en singular, una única manera de ser "hombre y caballero" dondequiera, nos impide generalmente darnos cuenta de la variedad y gran riqueza de la experiencia de la masculinidad. Cuando se cae en la posición de señalar que sólo hay una forma de masculinidad, se corre el riesgo de volverse fundamentalista y por lo tanto, caer en la intolerancia. El hecho de juzgar que sólo hay una masculinidad y que ésta es la "correcta" deja a una gran cantidad de hombres, (por no decir a la mayoría) fuera de lo "correcto". Juzgar a los hombres o a las mujeres desde esa forma maniquea nos lleva a formas de discriminación desde las más sutiles, hasta las más burdas y que van en contra de los derechos humanos (de hombres y de mujeres). Especialmente dolorosos son todavía los casos de centros de diversión y de otro tipo, en los cuales no se permite la entrada a las personas por no llenar requisitos (gente "bien" o gente "bonita") de feminidad o masculinidad socialmente impuestos por los grupos hegemónicos, cayendo así en el campo del racismo y la intolerancia a los diferentes, llámense éstos: afeminados, gays, lesbianas, campesinos, negros, inmigrantes, mujeres, etc. En fin, grupos minoritarios (y en nuestro continente, inmensamente mayoritarios) como serían los pobres o las mujeres.

Sin embargo y a pesar de que estamos en una sociedad patriarcal -de la cual no somos ajenos y en la cual estamos inmersos- en que el amplio abanico de la masculinidad se ve reducido a sólo una opción pública (la correcta) y a otras clandestinas y/o privadas o solamente aceptadas por minorías o pequeños grupos cerrados, tornan muy difícil la elección consciente de pertenecer a un grupo cuyo referente no sea el "correcto" el "normal" o el "bueno", el exitoso, el hegemónico.

¿Masculinidades?

Frente al orden de la dominación masculina se pueden identificar un amplio abanico de estructuras imaginarias y de vivencias de la masculinidad. En un extremo de este abanico podemos encontrar posiciones que están completamente dominadas por la razón falocrática, que asumen los arquetipos masculinos dominantes con todo y sus sombras, asimilándolos y asumiéndolos sin fisuras, sin cuestionarlos, tratando incluso de mejorarlos. Estas posiciones siguen siendo una fuente inagotable de violencia física y psíquica ejercida contra las mujeres, y contra los mismos varones. En el otro extremo se pueden encontrar perspectivas que ponen

en cuestión tanto la razón falocrática como los arquetipos masculinos dominantes, denunciando la injusticia que sostiene la razón masculina hegemónica y poniendo en cuestión los fundamentos ideológicos de su dominación o los imaginarios sociales que la justifican. Se trata de posiciones conscientes de su dimensión política y que buscan integrar las políticas por la igualdad y la redistribución socioeconómica con las políticas por el reconocimiento de género, étnico, nacionalistas, etcétera.

Este amplio abanico de masculinidades se complejiza si se tiene en cuenta la relación de género con las categorías como clase, raza, edad, sexualidad, etc. Este es el enfoque que le queremos dar, en gran medida porque estamos convencidos que en la práctica se entrecruzan estos factores, dando la posibilidad de hablar de masculinidades y no sólo de "masculinidad" en singular como pretende un discurso esencialista y dominante de masculinidad.

Algunos estudios contemporáneos sostienen precisamente que en este momento nos encontramos al término de un período histórico en que se está acabando el dominio establecido por el arquetipo del *hombre-rey*, surgiendo el momento, propicio para la aparición de movimientos reivindicadores de lo masculino. Hay que estar alerta porque se puede llegar a los excesos; es decir, a la formación de movimientos dogmáticos e ideológicos que no buscan la equidad y la justicia, sino reivindicar un supuesto pasado o prácticas de los hombres que "sí son buenas", extirpando "lo malo" y manteniendo finalmente el esquema bipolar de asignación de géneros. No todo discurso de masculinidad toma en cuenta la reflexión y práctica de muchas mujeres ante la equidad y los derechos humanos, ante la reflexión de género.

Al hablar de lo masculino es indispensable hablar de lo femenino en el sentido histórico, ya que el movimiento feminista, ha influido de una manera sólida en el surgimiento de movimientos de reflexión y práctica de masculinidades alternativas, no en el sentido de movimientos de revancha, sino en el sentido de un aprendizaje, de diálogo, de intercambio fructífero, de revelarse a un modelo único de masculinidad impuesto por la ideología predominante y que tanto ha costado a los hombres y mujeres.

Y aunque esto es un peligro, hoy por hoy, especialmente en el mundo de los países pobres, muchos hombres toman la decisión de cambiar o simplemente de aceptar las fisuras del modelo, gracias a la acción de mujeres cercanas, amigas y críticas, que facilitan la labor de autoconocimiento. Aunque es importante reconocer también que las propias experiencias, que se mueven en esa paradoja entre el poder y dolor, especialmente por su carga deshumanizante tanto en la propia vida de los varones como en las relaciones con las otras personas, han sido un motivo más para emprender un cambio. No se trata necesariamente de una masculinidad alternativa, o nueva masculinidad, como única opción a la hegemónica, sino más bien de asumir la diversidad existente de las masculinidades, en un proceso transversal desde la interioridad de cada varón hasta los discursos ideológicos y los imaginarios.

¿Cuál es la relación con los estudios de género desde la perspectiva bíblica?

Estas reflexiones asumen el hecho que las mujeres empezaron mucho antes que los hombres a descubrir que no hay sólo una forma de ser "ellas". Hay diferentes formar de ser mujer y no existe tal concepto único "mujer" sino más bien que ello está mediado por otras situaciones vitales como raza, clase, religión, educación. Mientras ellas avanzaban los hombres nos quedábamos aprisionados en nuestra torre fuerte masculina, en nuestro modelo de "ser hombre". Hasta fechas recientes ha comenzado a hablarse y verse también que hay otras formas de "ser" de la masculinidad que son válidas, no correspondientes al modelo hegemónico actual.

Esto último es igualmente válido para la interpretación bíblica. Muchas eruditas bíblicas reflexionando desde América Latina y el Caribe tienen ya una respetable producción y líneas de pensamiento crítico muy diversas y definidas, todas abordando explícita o implícitamente, la masculinidad hegemónica. Muchas de sus intuiciones, hallazgos e instrumentos es-

tán a la base del trabajo que algunos biblistas varones estamos intentando hacer en la perspectiva de género.

Nuestras colegas mujeres nos llevan un largo trecho y varios hombres estamos aprendiendo de su militancia, de su pasión y de sus errores, y por supuesto, de sus aciertos, entre otros, el de "atreverse" y "sospechar", características reivindicadas por el feminismo y retomados en la crítica bíblica desde el género. Este número de RIBLA refleja precisamente este proceso de aprendizaje. Proceso en el que indudablemente han influido otros factores como la crisis del sistema proteccionista capitalista y su transformación a un sistema de libre mercado, las experiencias de dolor y frustración de tantos hombres, los mismos aportes de los estudios de la masculinidad que se han venido desarrollando en los últimos años especialmente en el campo de las ciencias humanas y, finalmente, los encuentros, conferencias, grupos de apoyo y redes que se han tejiendo alrededor del tema de las masculinidades.

Pero, ¿qué es lo que se pretende al decir que la masculinidad hegemónica está en crisis y que hay grupos de hombres intentando vivir de otro modo su masculinidad? Rotundamente no se pretende luchar "contra" las mujeres o el feminismo, ya que no les vemos como movimientos antagónicos, sino al contrario, como grupos coincidentes en cuando menos dos puntos básicos: el de ampliar los conceptos de democracia y de igualdad, tanto en la sociedad como en las Iglesias, y en el objetivo de tratar de "construir una explicación teórica que les permita transformar sus vidas" de una forma menos dolorosa y desde la práctica en lo cotidiano, para forjarse nuevas identidades, que como hombres impidan seguir siendo opresores o cómplices y nos permita abrir nuestras posibilidades para el cambio, para la realización personal y colectiva, para proclamar con libertad y gracia que "todas las cosas han sido hechas nuevas en Cristo".

Concluyendo, nuestro interés indudablemente es vincularnos de una manera más consciente y sensible en las reflexiones sobre género, desde nuestra propia perspectiva como biblistas. Nuestro silencio al respecto y sobretodo nuestro desprecio a este tipo de reflexiones nos hace cómplices de tantos sufrimientos y opresiones injustas causadas precisamente por la interpretación dominante de las relaciones varones – mujeres, adultos – niñas y niños. Es por tanto un imperativo moral lo que nos mueve a entrar por este camino.

Francisco Reyes Archila
frarchila@gmail.com

Larry José Madrigal Rajo
larryjose@gmail.com

Algunos elementos de la espiritualidad masculina vistos a través de la narración bíblica de Jacob

Resumen

La saga de Jacob es un buen modelo de desarrollo espiritual masculino. Las tres etapas que recorre el varón, según el modelo de Richard Rohr, están claramente delineadas en el texto del Génesis que muestra características del alma varonil en proceso de liberación e integración. Después de fundamentar el acceso al texto a través de un enfoque psicológico, se dirige la observación hacia detalles narrativos y lingüísticos que hacen del ciclo de Jacob una guía potencial del proceso al que está llamado todo varón que busque una afirmación de su propio ser masculino con el objetivo de la defensa de la vida y la cohesión social de la comunidad humana.

Abstract

Jacob's saga is a reliable model of masculine spiritual development. The three steps that a man must experience according to Richard Rohr's model are clearly defined in Genesis, a text that shows marks of the masculine soul involved in a liberating and integrating process. After presenting the necessary rationale by means of psychological insights, the reader is led to appreciate narrative and linguistic details that make of Jacob's cycle a potential guide for all men. This guide, in which all men are called to affirm their own masculine being, will lead to the goal of defending life and the social cohesion of the human community.

Parto de una apreciación sencilla verificable en la vida diaria ¿por qué un hombre ve una lata en el suelo y la patea? Todos sabemos que si una mujer ve la misma lata, la recoge y la coloca en algún lugar. Un acto tan simple y mecánico tiene que ver con lo que yo soy como persona, y finalmente, con lo que yo soy delante de Dios.

Algo elemental como la diferenciación de sexos con sendas actitudes, tendencias y problemática, parece no haber penetrado lo suficiente en la definición de la propia espiritualidad[1]. Creo que la vida espiritual se va tejiendo en la vida de cada persona a través de un alto grado de individualidad y determinación: edad, carácter, experiencia, carisma, formación teológica, etc. pero partiendo ineludiblemente del don elemental de la creación: ser hombre o ser mujer. Aunque los grandes maestros espirituales han actuado en la práctica con criterios diversificados respecto de hombres y mujeres, asombra que en sus escritos allanen las diferencias propias del sexo y traten al creyente como si su desarrollo espiritual prescindiera del género.[2]

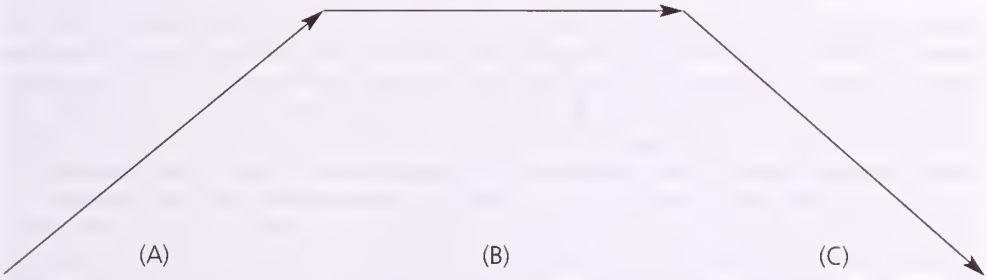
---

1 "En un momento dado nos dicen que nuestra vida espiritual es única. Y después nos aseguran que la espiritualidad franciscana, o la dominica, o la ignaciana, o la mariana, u otras mil espiritualidades que hay es la auténtica manera de ser una persona espiritual. No os lo creáis. Las maneras de vivir una espiritualidad son tantas como las personas. Las diversas espiritualidades que se nos ofrecen son sólo ayudas. No deberían obstaculizar el camino que nos lleva al encuentro personal con Dios." (Sean D. Sammon, *Un corazón indiviso - El sentido del celibato*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2003, p.113-114).

2 En realidad el tema es ignorado casi por completo entre los ministros y religiosos de habla española. La revista *Testimonio* (*Vida religiosa masculina ¿qué dices de ti misma?* nº 202, 2004) incluyó hace un tiempo algunos artículos que querían aproximarse al tema pero no lo lograron porque sólo tenían la perspectiva de agregar a la espiritualidad masculina algunos aspectos femeninos, o aplicar los mismos criterios de siempre a algo aún conocido y poco experimentado. El único libro en español que conozco que trate del tema desde principios nuevos es el de Nelson, citado en la bibliografía al final de este artículo.

Los primeros intentos de definir la espiritualidad masculina vinieron como una consecuencia del feminismo, aproximadamente en la década de los 80, y su fruto fue básicamente tomar conciencia de que las mujeres eran hermanas nuestras, que ellas podían asumir en paridad de condiciones y con la misma lucidez el rumbo de sus vidas espirituales, que afirmar lo femenino era no sólo un modo de adquirir más derechos en la sociedad dominada por el varón, sino que además era un *locus theologicus* válido desde el cual se desarrollarían nuevos rumbos para la espiritualidad con sus debidas y desafiantes consecuencias eclesiológicas. A partir de esos tiempos de cambio, los varones empezamos a ver con otros ojos a nuestras compañeras en el ministerio y en la vida religiosa, además nos impulsó a pensar, con cierta envidia, en que, si la comunidad femenina tenía el valor de asumir su género como componente de su espiritualidad, nosotros, tarde o temprano, deberíamos hacer lo mismo. Los más reacios se enclaustraron en sus torres de seguridad; los más arriesgados trataron de escuchar sus lados femeninos para hacerse más sensitivos, dialogantes, comunitarios. Después que el tema ha rondado en la cabeza y el corazón de los varones por unos veinte años, en realidad estamos en una época de desgaste del tema. Creo que la razón principal se debe a que una genuina espiritualidad masculina no vendrá como resultado de convertir a los hombres en seres más sensitivos y blandos, dispuestos a ser mejores compañeros de las mujeres, algo que no está mal como inicio, pero sigue siendo esencialmente incompleto. Vislumbro que el camino correcto marchará por donde transiten varones suficientemente valientes como para enfrentar a los propios demonios del alma masculina y la potencialización de las genuinas riquezas otorgadas por Dios a los hombres. Una fidedigna espiritualidad masculina, como fundamento de la nueva era de relaciones varón-mujer, deberá transitar por una búsqueda honesta de lo que somos como hombres en relación con otros hombres, cómo funcionamos como varones en instituciones controladas por varones. Debe lograr responder a la expectativa de ser hermanos y amigos de nuestros hermanos varones y, sobre todo, debe mirar a Jesucristo como modelo del varón.

Propongo a manera de introducción un esquema de desarrollo espiritual propio del individuo masculino[3] nacido en una civilización como la nuestra, que favorece su identidad, la beneficia con roles de dominación y es miembro de la iglesia en la tradición judeo-cristiana lo que le ofrece ventajas y poder, es decir camina espiritualmente en una línea ascendente, no carente de ambiciones. Esta primera etapa será llamada (A):



La mayoría de los varones continúa hasta morirse en la dirección de (A). Es decir, adquirir, lograr, superar, aventajar y morir peleando por mantener lo arrebatado a otros machos igualmente deseosos de ascender en la empresa, la política o la iglesia. Es la etapa de los discípulos de Jesús que compiten por los primeros lugares (Mc 10,35-45) y discuten entre ellos por ser el más importante (Mc 9,33-36). En (A) no hay amistad o fraternidad con otros varo-

[3] Este esquema es una simplificación y adaptación del propuesto por Richard Rohr en *The Wild Man's Journey - Reflections on male spirituality*, Cincinanati/Ohio, St. Anthony Messenger Press, 1992, p.XXXIV-XXXV.

nes; no existe la noción de equipo con otros hombres, mucho menos con mujeres, quienes son vistas solo como colaboradoras inferiores o seres débiles a quienes proteger, pero nunca escuchar. Esta es la relación más común entre ministros varones y mujeres en la iglesia, ellos asumen el deber de protegerlas (moral, doctrinal o espiritualmente) y, en el caso de mujeres con poca estima personal, ellas adoptan el rol pasivo de domésticas, dirigidas y dependientes, que ayudan a su protector a escalar por la pendiente del poder y la autoridad. Mientras el hombre espiritual permanezca en (A), su camino es el de la ambiciosa disciplina, del autoempoderamiento, del reforzamiento espiritual de sí mismo; si continúa en este camino se convierte en un ministro hábil y eficiente, víctima de su propia acumulación de poder, varón luchando contra varones por ser el primero.

(B) *es el descubrimiento de la solidaridad*, que permite al varón hacerse uno con sus hermanos y hermanas, renunciando al camino ascendente del control y la dominación. Es la búsqueda amplia por la justicia y la equidad. Es anhelar realizar plenamente lo que afirma san Pablo: "ni judío ni griego, esclavo o libre, hombre o mujer, porque ustedes son uno en Cristo" (Gl 3,28). Los pasos positivos que debe dar lo conducen, en un camino de liberación y derrota de sus fantasmas de varón, a ceder por los derechos de otros, a compartir funciones, a celebrar la diversidad. La amistad con otros varones le ayuda a visualizar mejor sus heridas y a solicitar ayuda de quienes conocen mejor el alma viril, es decir otros hermanos de género. Este es un camino de *reconciliación con la imagen paterna, de autoconocimiento de la psiquis masculina en sus profundos repliegues y experimentación de un nuevo modelo de vivir en la iglesia*. En (B) el varón *toma conciencia de los mecanismos de poder propios de una sociedad patriarcal y se resiste a emplearlos*. Se hace también *consciente de la paradoja que encierra su masculinidad*, el poder adquirido con esfuerzo está a su disposición pero debe descubrir una modalidad de comunión; si no asume esta paradoja puede retroceder a (A). Derrotados los demonios del machismo y la homofobia, aún le queda transitar en el camino descendente de

(C) que es la vía negativa, *donde hay que desaprender el camino del poder*, potenciar a otros, hacerse hermano de la creación, derribar barreras para ser parte de una nueva humanidad. Es ir en *contracorriente al camino que la sociedad y la estructura eclesial disponen para el hombre religioso*, una posición de privilegios y ventajas. Es vivir como el producto definitivo del Espíritu que hace de todos uno, ser el logro de Cristo que reconcilia todas las cosas en Sí mismo (Cl 1,20).

Si el varón se mantiene en (B), se convertirá en un buen hombre de Dios, llamado a caminar junto con sus hermanos y hermanas buscando formas de participación, soñando nuevos modelos de sociedad e iglesia, pero aún recubierto del hombre viejo porque sigue operando desde los mismos principios positivos de orden y buena administración. Busca la reconciliación consigo mismo y con los demás, pero sus fuerzas masculinas siguen en lucha. *Sin embargo sólo en (C) su poder espiritual masculino será revertido como fuerza transformadora que sana sus propias heridas de varón pero a la vez comunica bienestar espiritual al género humano a quien deja de ver como un contrario o complementario, sino que alcanza la visión unitaria de los místicos, uno con todos*. Funciona desde el modelo de Cristo que "vino a servir y no ser servido" por lo tanto se somete voluntariamente al poder y autoridad de quienes carecen de todo, haciéndose más pobre que los pobres y más débil que los débiles. Liberado de las limitaciones de su propia masculinidad, la asume plenamente para la transformación de otros, alcanzando una fecunda hermandad espiritual. Reconciliado consigo mismo, su relación con los demás actualiza la bendición de Dios sobre la sociedad humana. Es la situación del apóstol Pedro después de la resurrección, vencida ya toda resistencia, reconocida la fragilidad de su cuerpo y potencia viril juvenil ("cuando eras más joven, te ceñías y caminabas adonde querías; pero cuando seas viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá y llevará adonde no quieras") y, como fruto del diálogo amoroso con el Señor, puede encargarse de pastorear las ovejas de su Maestro (Jn 21,15-18).

La historia de un hombre es la historia de todos los hombres

Este recorrido a través de (A), (B) y (C) está claramente delineado en la saga de Jacob, quien como patriarca de Israel es propuesto en la Escritura (Gn 25,21-50,14) como arquetipo de varón, padre de muchos, epónimo de una nación, hombre de Dios y persistente continuador de la vida[4]. Para justificar el procedimiento me baso en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) que reconoce el aporte de la psicología como aproximación válida en la exégesis bíblica. No se trata de hacer un psicoanálisis de los protagonistas bíblicos, algo imposible porque el texto no pretende comunicarnos la identidad secreta de ningún personaje, sino proponer que al menos uno de los significados latentes en el texto apunta a la realidad psicológica de la humanidad reflejada en el escrito y dirigida a la psiquis de los lectores de todos los tiempos, como quien contempla el espejo del alma humana y aplica principios de desarrollo espiritual para el lector contemporáneo:

> "Los estudios de psicología y psicoanálisis aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, porque gracias a ellas, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencias de vida y reglas de comportamiento. La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente. Ella participa, en una amplia medida, en la correcta orientación de las pulsiones humanas... La psicología y el psicoanálisis... abren el camino a una comprensión pluridimensional de la Escritura, y ayudan a decodificar el lenguaje humano de la Revelación...El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad. No se trata simplemente de describir el lenguaje simbólico de la Biblia, sino de captar su función de revelación y de interpelación: la realidad "numinosa" de Dios entra allí en contacto con el hombre."[5]

El estudio de las narraciones bíblicas señala que la personalidad de sus héroes es fruto del desarrollo de largos procesos de interpretación y reinterpretación de la historia, en particular las narraciones patriarcales lindan con las sagas y gestas de los personajes fundadores de una nación. Colectivo donde es posible recuperar las aspiraciones humanas y sociales más profundas del subconsciente social; así Jacob no es sólo por su segundo nombre, Israel, una verdadera personalidad fusionada de todos los hombres de Israel sino además la esencia y el significado a los que aspira todo el pueblo.

También es necesaria *una justificación de la unidad de los textos* que he elegido estudiar. Los comentaristas del Génesis identifican que el bloque que va de Gn 25 a 35 constituye un proyecto unitario que se inicia con el nacimiento de Jacob y Esaú y culmina con el retorno de Jacob a Canáan, momento en que deja paso a la historia de José, su hijo (Gn 36-50). Una serie de procedimientos narrativos dan unidad a este ciclo o saga de Jacob, estas alusiones se aprecian sólo si se lee todo el bloque y se descubren las señales dejadas por los autores. Únicamente mencionaré un ejemplo sobre cómo opera la crítica literaria en la determinación de esta unidad. En su juventud Jacob actúa como un auténtico farsante, engaña a su padre con ayuda de su madre, Rebeca, reemplazando a su hermano para quedarse con la bendición correspondiente al primogénito. En su adultez la historia se revierte por medio de otra artimaña, Labán, hermano de Rebeca, engañará a Jacob – el engañador es engañado - casándolo con Lía, hermana de Raquel, quien reemplaza a su hermana la noche de bodas, así

---

4 Me extraña que el personaje de Jacob no haya sido analizado con estos criterios. Varios autores han recorrido la literatura universal y bíblica en búsqueda del prototipo masculino, sin embargo Jacob brilla por su ausencia y no está incluido entre los caracteres del hermoso libro de Richard Rohr, *Soul Brothers - Men in the Bible speak to men today*, New Cork, Orbis Books, Maryknoll, 2004.

5 *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), Métodos y Enfoques para la Interpretación. Acercamiento por las ciencias humanas. Enfoques psicológicos y psicoanalíticos.

Lía hace valer sus derechos de hija primogénita. Narrativamente esto es un quiasmo o conexión de opuestos, visible sólo desde la totalidad del bloque. Por alusiones a nombres, personajes, quiasmos y muchos otros medios la historia está llena de encanto que son apreciados únicamente si se consideran elementos organizados de una pieza literaria única.[6]

Justificados la lectura y el ciclo de Jacob procedo a destacar el recorrido espiritual propuesto en la saga misma:

Jacob (A): Hijo de Isaac y de Rebeca, el nacimiento de Jacob fue ansiosamente esperado por su padre que oraba al Señor para que su esposa estéril concibiera (Gn 25,21). La mención de que Isaac contaba con cuarenta años al casarse con Rebeca (Gn 25,20) y sesenta cuando engendró a Jacob y Esaú (Gn 25,27) indica que una etapa completa de su vida había culminado y que sus futuros hijos eran fruto de la madurez humana alcanzada. Un óptimo comienzo en la vida de cualquier ser humano.

El nacimiento de mellizos, siendo una prueba de la bendición de Dios a una pareja estéril, trae las primeras indicaciones de conflicto: hay una lucha en el vientre de Rebeca, misterio que es explicado por el mismo Yhwh en un oráculo a Rebeca (Gn 25,22-23) como "dos pueblos hay en tu vientre" destinados a una pugna permanente. Este es el primer indicio de *la intranquilidad varonil, el combate entre hermanos varones* y su resolución en el dominio de uno sobre otro: "una nación será más fuerte que la otra y la mayor servirá a la menor". Recurriendo a una etimología popular el nombre de Esaú está relacionado a su abundante pelo (*śe'ar*) y el de Jacob al hecho de nacer agarrado al talón (*'âqeb*) de su hermano, lo que constituirá un símbolo de lucha o forcejeo durante gran parte de su vida.

La descripción de los mellizos recurre a modelos antitéticos: Esaú es peludo y Jacob, lampiño; uno es preferido del padre y otro de la madre, el primero cazador y el segundo morador de tiendas, "varón quieto" (Gn 25,27)[7]. Son otros indicadores del significado universal de estereotipos masculinos. Jacob demuestra su *astucia* despojando a Esaú de su primogenitura (Gn 25,29-34). Para este acto de despojo Jacob recurre a una habilidad femenina: preparó un potaje para su hermano. Detalles narrativos aparentemente sin importancia, indican el carácter de Jacob como un potencial de integración masculino-femenina, pero totalmente acallado por el rol tradicional de varón que el grupo social le impone.

Por incitación de su madre, Jacob logró hacerse pasar por su hermano y obtuvo con engaño la bendición paterna (Gn 27,1-29); lo que da pie al narrador a sugerir una segunda etimología del nombre Jacob (*yaquebeni* = se hizo pasar por mí - me engañó) en boca de Esaú, quien *indignado prometió matarlo* (Gn 27,41). Rebeca misma se vio obligada a procurar que Isaac enviara a Jacob a Harán (Mesopotamia), con el pretexto de elegir esposa allí (Gn 27,42; 28,5). Aquí se inicia el largo viaje de Jacob, un viaje a la inversa del de Abraham, pero que igualmente lo alejará de su madre a quien no verá nunca más. Estos son jalones dentro de la narración para indicar que se inicia otra etapa de la vida del hombre lejos de los suyos, sin la protección materna pero con la bendición o total aprobación del padre. Jacob está psicológicamente bien preparado para iniciar la madurez (*apoyo materno hasta una edad y aprobación del padre para el resto de la vida*) aunque está arrastrando aún el conflicto con su propio hermano, quien representa a todos los varones en igualdad de condiciones (camaradas, colegas; compañeros de ministerio, etc.).

La partida de Jacob de la tierra prometida pone el juramento de Dios hecho a Abraham en ascuas. El abuelo vino a esta tierra con una promesa ratificada por un pacto: tu descendencia habitará esta tierra. Al retirarse del territorio de Canáan, el hijo más prometedor hace el recorrido contrario y pone en peligro la descendencia y la posesión de la tierra. El fu-

---

6 M. Fishbane, "Composition and Structure in the Jacob Cycle", en *Journal of Jewish Studies*, vol.27, p.15-38. 1975; R. A. Oden, "Jacob as Father, Husband, and Nephew", en *Journal of Biblical Literature*, vol.102, p.189-205, 1983.

7 *'išṯām* "hombre quieto" es una traducción tradicional. Debiera preferirse como en Job 1,8 y 2,3: *hombre integro*, anuncio de la excelencia moral y espiritual que Jacob-Israel adquirirá más tarde.

turo de la nación pende del destino de un jovencito medio embustero, las generaciones futuras están en manos del *ímpetu viril que se aleja de casa a recorrer caminos de aventura*.

Desconectado de los suyos, Jacob tuvo en sueños la visión de una escalera que llegaba hasta el cielo y ángeles de Dios que subían y bajaban. En aquel lugar Dios confirmó a Jacob el pacto con Abraham. Jacob llamó a aquel lugar Betel "casa de Dios" e hizo voto ante Dios (Gn 28,11-22). La escalera indica el deseo trascendente de Jacob pero es también el primer tramo del camino espiritual ascendente del varón (A). El contenido de su voto: "Si Dios estuviese conmigo y me guardase en el viaje que llevo, y me diera pan para comer y traje para vestir, y volviere en paz a casa de mi padre, Yhwh será mi Dios...y de todo lo que me diere daré el diezmo" (Gn 28,20-22). Es un claro ejemplo del modo cómo el varón entiende su relación con Dios, *un pacto de lealtad* de mutuos ofrecimientos, la vía positiva en su mejor expresión: Dios da seguridad y el varón ofrece una porción precisa, el diezmo. Como símbolo de este encuentro Jacob *erige el símbolo masculino por excelencia, una piedra fálica* que indica el lugar del encuentro.

Después de esta iniciación en lo sagrado, Jacob continúa su recorrido por la vida del varón introduciéndose en el campo amoroso. Su necesidad de formar un hogar sigue el camino ordinario del *varón enamorado* a primera vista de Raquel, a quien trata de impresionar con una *prueba viril de fuerza, rodar la piedra del pozo* (Gn 29,10). Para obtener a la mujer que ama sirve en casa de su tío Labán durante siete años. Debió esperar, sin embargo, otros siete años, porque el astuto Labán, siguiendo las costumbres de su tiempo, *le entregó antes a su hija mayor llamada Lía (Gn 29,9-28); ambas esposas tienen esclavas que también conciben hijos al fiel trabajador*. Con Lía tuvo seis hijos varones y una mujer; de la esclava de Lía tuvo dos hijos. De la esclava de Raquel también dos hijos, de Raquel misma a su hijo favorito, José. Estas etapas de siete años corresponden a fases de la vida del varón, ciclos concluidos de experiencias, todas ellas vinculadas *al trabajo* y a los beneficios que se pueden obtener de él, en este caso la adquisición de una respetable *fortuna que incluye esposas, esclavas e hijos. En total doce varones* (hasta este punto de la narración sólo once) y una mujer, un número completo en donde el número de varones demuestra *la bendición de Dios sobre la prole*, pero también comprueba el común anhelo del varón: capacidad de actuar como marido de varias mujeres y probada masculinidad por la abundante procreación.

El nacimiento de José, el hijo de la mujer que amaba, inicia el proceso de retorno a casa, este es el momento en que Jacob pide a Labán que lo deje partir. Jacob en veinte años en Mesopotamia ha *llevado a la plenitud su rol de amante* y se ha probado a sí mismo capaz de adquirir una fortuna. El enfrentamiento de Jacob con su suegro es también paradigmático de las luchas masculinas por el poder. *Labán representa los peores rasgos de masculinidad: astucia y engaño para obtener beneficios materiales, control y dominio sobre otros varones en orden a la adquisición de seguridad en la vejez*. Pero Jacob también tiene su malicia y engaña igualmente a su suegro. La *lucha de poder* entre machos – Labán y sus hijos vs. Jacob – parece insoluble y nuestro héroe emprende la huída como antaño huyó de la cólera de su hermano. Pero fue perseguido y alcanzado por Labán, quien no se resiste a perder los beneficios del trabajo de Jacob. Ambos deciden celebrar un pacto (Gn 31), donde se revela el temor de Labán por sus hijas (Gn 31,50). Esta alianza de caballeros que trata de poner fin a veinte años de desconfianza es un trato de no penetrar en el terreno del otro, un modo común de pactar por el poder entre varones: mientras más lejos estén uno del otro, mejor.

Jacob (B): *La plenitud de la vida masculina es percibida por los varones como la cúspide de sus logros*. Aún en un nivel puramente literario, los exegetas reconocen que esta es la parte central de la narración del ciclo de Jacob que utiliza deliberadamente modelos concéntricos[8]. Nuestro personaje continúa su viaje de regreso cargado de riquezas y de *responsabilidad* por su clan. En realidad no espera de Dios ni más caudal, ni prole, sólo anhela vol-

8 Stanley D. Walters, "Jacob Narrative" en *The Anchor Bible Dictionary*, vol.3, New York, Doubleday, 1992.

ver a casa. La lucha con otros machos ha terminado. Este viaje de encuentro definitivo consigo mismo se *caracteriza por encuentros* humanos y divinos, todos con el signo de resolución de antiguos conflictos. El primer encuentro es con ángeles de Dios (Gn 32,1-2) lo que le sugiere el nombre del lugar *Mahānayim* (campamentos[9]), una visión espiritual del lugar de la anhelada comunión que todos los varones deseamos y que está tan lejos de nuestra naturaleza independiente. Por temor de su hermano Esaú, planea hábilmente el encuentro con él por medio de emisarios con regalos. Sin embargo la *reconciliación* con su hermano no tendrá lugar hasta que experimente más profundamente a Dios. Una noticia ambigua: "tu hermano viene con cuatrocientos hombres" lo atemoriza, divide a su gente en dos grupos para salvar al menos parte del clan y ora con palabras conmovedoras: "Sálvame, por favor, de la mano de mi hermano...pues le temo, no sea que venga a mí y hiera a la madre con los hijos..." Convertido en un jefe de tribu, Jacob ora por la *supervivencia de la estirpe, rol por excelencia del varón.*

La experiencia de aquella noche significará el paso de (B) a (C) en su camino de varón. Después de asegurarse de colocar a sus cuatro esposas y once hijos del otro lado del torrente, es decir de preservar la vida como una opción esencial, Jacob *se queda solo, la noche oscura se inicia, lo que provoca el encuentro con el ser misterioso – aún la Biblia es ambigua, primero un hombre (32,25), después Dios (32,29) – por medio de lo único que Jacob sabe hacer: luchar.* En la penumbra y los horrores nocturnos, Jacob libra su última reyerta no con un individuo sino con todos los hombres con quienes ha peleado y a quienes ha engañado: su hermano Esaú, su padre Isaac, su suegro Labán. Esta es la noche espiritual masculina, su naturaleza se aferra, lucha, exige, pregunta por el nombre de su contrincante. Pero es noche del alma y no hay respuesta a su pregunta, está por nacer otro hombre, el hombre transformado por la superación de las experiencias de enfrentamiento y frustraciones y dar paso a la experiencia auténtica de paternidad: no esperar nada excepto la salvación de la prole. En la oscuridad ve el rostro de Dios y éste le revela un nuevo nombre, Israel el que lucha con Dios, (*śarita* = has luchado) nombre de una nación (Gn 32,24). Jacob ha tenido la experiencia de los místicos *que reconocen que nada se parece más a Dios que la oscuridad.* De allí puede regresar a reconciliarse a fondo con su hermano, a *convertirse en verdadero padre y esposo, el varón liberado de oposición y temor.* Pero esa noche deja su huella, Jacob sale herido a buscar a su hermano y cojeará el resto de su vida. Está herido en la articulación del muslo (*yārak*)[10], una zona bíblicamente vinculada a la masculinidad. El camino de regreso a casa implica *el doloroso reconocimiento de su humanidad y no volver a caminar erguido como el joven autosuficiente que partió sino como el hombre completo que vive plenamente su virilidad en el reconocimiento de sus miedos y limitaciones, sin embargo suficientemente dispuesto a vivir para los demás.*

Israel (C): El que luchó con Dios y le arrancó su bendición regresa ahora a las luchas de la vida con otra perspectiva. A diferencia de su abuelo y su padre que se escudaron tras las mujeres para salvar la vida (Gn 12,10-20; 20; 26,6-1), Jacob se coloca delante de su hermano protegiendo el clan para humildemente solicitar misericordia del poderoso Esaú (Gn 33,3). Sin embargo, asumida la vía negativa, Jacob debe aceptar algunas sorpresas de Dios. La reconciliación con su hermano desciende gratuitamente como una bendición, Esaú lo abraza, los temores desaparecen y el llanto de ambos es un signo de sanación de la vieja herida (Gn 33,4) que empezó a abrirse en el vientre de la madre. Pero Jacob-Israel ha adquirido otra visión aquella noche que vio la cara de Dios, al ver a su hermano comenta: "Ya que he mirado tu rostro como quien mira el rostro de Dios". Junto con la maduración humana y espiri-

---

9 Considerando que es un número dual, la correcta traducción sería "campamento doble", uno es el propio de Jacob y el otro el de los ángeles.

10 *tahat yārēk* es más ampliamente la zona de los órganos sexuales. Cf. William Holladay, *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

tual y posesionado genuinamente del rol de la paternidad, Jacob probará la amargura de algunos fracasos en el seno familiar por medio de cuatro acontecimientos:

1. Su hija es violada (Gn 34) lo que provoca la venganza de Simeón y Leví contra los varones de Sikem. Jacob que pensaba encontrar sosiego en un lugar tranquilo se ve obligado a partir nuevamente. En realidad, la tierra de la promesa no es un lecho de rosas.
2. El nacimiento de su último hijo, Benjamín, le cuesta la muerte de su esposa favorita (Gn 35,16-20).
3. Rubén, su hijo mayor, ("Rubén tu eres mi primogénito, las primicias de mi virilidad..." Gn 49,3) cohabitó con una de sus concubinas (Gn 35,21).
4. José, su hijo predilecto, es raptado y vendido por sus propios hermanos.

Aún reconciliado con su hermano, la desconfianza persiste en el corazón de Jacob (Gn 33). ¡Nada asegura al hombre íntegro y maduro la mayor disfuncionalidad familiar! (Gn 37). Pero Jacob tiene ahora las cualidades esenciales del varón: compasión y coraje. Su estabilidad emocional le permite atravesar estos momentos traumáticos sin hundirse en la desesperación; Raquel, antes de morir llama a su hijo *ben oní* "hijo de mi dolor" recordando los largos años de esterilidad y tristeza, Jacob corrige llamándolo *benyamin* "hijo de mi diestra" emulando la soberanía de Dios quien salva con el poder de su mano (Is 41,10; Sl 20,7; 118,15-16).

Quedan aún algunas experiencias propias de (C) en el camino silencioso del no-poder. Una de las experiencias en el vértice de la vida del varón es enfrentarse con madurez y con la cuenta saldada a la muerte del padre. Jacob y Esaú son ejemplares en este caso, ambos están presentes en los funerales de su padre en Hebrón (Gn 35,27-29), ritual que sella definitivamente la reconciliación de los hermanos.

El recorrido por el camino inverso permite a Jacob regresar a Betel, el lugar de su primer encuentro con Dios (35,1-15) aunque en esta revelación ya no se le muestran escalas que ascender. El lugar es el mismo, Dios es el mismo, pero Jacob es ahora Israel y actúa como un auténtico guía espiritual o reformador religioso: exige que se retiren los ídolos de entre las pertenencias de la caravana y como testimonio de su encuentro con Dios erige una estela conmemorativa, como en su juventud.

El auténtico varón deja el protagonismo a los miembros más jóvenes del clan, si no se convierte en el anciano déspota que quiere perpetuar su poder. De sus hijos destaca José, quien con sabiduría y misericordia sigue su propio camino lejos del padre y será el promotor de la vida fuera de la tierra prometida.[11] Jacob se mantiene en las sombras y lejanía del relato hasta que es llevado, ya anciano, a Egipto para estar presente en la reintegración de sus hijos como una sola familia. Así, Jacob y su prole se instalan en la tierra de Gosén, donde vivió diecisiete años más (Gn 46-47,28). En una escena de gran dramatismo Jacob hace prometer a José que lo enterrará en la tierra de sus padres, con un juramento ritual propio de varones, haciéndolo que coloque la mano debajo del muslo del anciano padre[12] (Gn 47,29). Murió cuando tenía más de 130 años, rodeado de sus hijos y después de adoptar a los hijos de José (Gn 48) y otorgar a cada uno su bendición (Gn 49), el enfrentamiento a su propia muerte refleja la plenitud alcanzada, lo que permite una bendición para la tribu y la posibilidad de vivir en un lugar seguro, aunque lejos de la tierra de la promesa.

Finalmente es llevado a Canaán para ser sepultado en la cueva de Makpelah, como había sido su deseo (Gn 50,1-14). El ciclo de vida ha culminado al retornar al seno de la tierra junto con sus antepasados.

---

11 La frase con que zanja la vieja controversia con sus hermanos es paradigmática del hombre que actúa desde el criterio del no-poder: "no teman, ¿acaso ocupo yo el lugar de Dios?" (Gn 50,19). Generalmente la formación para la vida religiosa o ministerial de los varones consiste en entrenar a sus ministros para ocupar el lugar de Dios.

12 Se trata de un juramento solemne como el que Abraham hace jurar a su siervo (Gn 24,2). Cabe pensar que muslo aquí es un eufemismo para los órganos sexuales. Ya que los hijos han salido del "muslo" del padre (Gn 46,26; Ex 1,5) un falso juramento que involucra los órganos genitales acarrearía la extinción de la descendencia.

Para el lector entrenado en el proceso de formación humana y espiritual de varones, bastará una lectura lineal del ciclo de Jacob *para recuperar abundantes muestras de la sangre, sudor y lágrimas que todos los varones derramamos en el transcurso de la vida*. Recurro además a un oscuro pasaje de Oseas donde la Biblia misma interpreta que la lucha de Jacob con su hermano, al inicio de su vida, está ligada a su lucha con Dios en la plenitud de su virilidad (Os 12,4-5). Lo interesante es que el profeta traza el recorrido de la vida de Jacob indicando sus luchas (A) y (B) pero culminando con una afirmación luminosa, sus reyertas fueron el acceso para encontrar a Dios, cruce vital que abre una puerta de comunicación entre Dios y, nosotros, el resto del género masculino (C):

> En el seno materno agarró el calcañar de su hermano
> y en su virilidad[13] luchó con Dios; luchó con el ángel y pudo más,
> lloró y le imploró gracia. En Betel lo halló y allí habló con nosotros.[14]

El término traducido aquí por virilidad es el hebreo *'ōn*[15] aplicado al varón y al *behemot* del libro de Job, ciertamente un magnífico ejemplo de poder físico animal. *La Escritura reconoce que el varón, en su propia naturaleza, en su virilidad, está presente el misterio de su acceso a Dios. Por lo tanto, espiritualidades que no integran lo que nos hace hombres* – o *mujeres – en un proyecto de vida espiritual están condenadas a profundas contradicciones en sociedades y épocas que valoran cada vez más la esencia de lo natural y repudian el dualismo entre la carne y el espíritu.*

Jacob es para Pablo un buen ejemplo de la libre elección de Dios "tal como está escrito: amé a Jacob y odié a Esaú" (Rm 9,13), una verdad que hace sostenible la marcha por (C), el amor de Dios experimentado no en el triunfo sino en la compañía y la amistad.

El autor de Hebreos ve a Jacob en sus últimos minutos de vida como un modelo del creyente "por fe Jacob moribundo bendijo a cada uno de los hijos de José y adoró (apoyándose) en el puño de su bastón[16]" (Heb 11,21). Este acto del anciano moribundo indica la bendición de una existencia consagrada a la preservación de la vida del clan, seguida de un acto de adoración concluyente del modo propio del varón que ha transitado apoyado en el bastón, y que, finalmente, proyecta la imagen de la dignidad de la ancianidad fecunda.

Imágenes de Dios en la saga de Jacob: Voy a dirigir la atención a dos epítetos empleados para referirse a Dios en este segmento del Génesis[17]. Ambos esconden imágenes del modo de percibir a Dios en un varón. En la alianza con Labán Jacob jura por el *Terror*[18] *de Isaac*, su padre (Gn 31, 42.53) y, al bendecir a su hijo José, nuestro héroe pide la asistencia del *Fuerte*[19] *de Jacob* (Gn 49,24).

---

13 Algunas traducciones: *The Complete Jewish Bible* "in the strength of his manhood he fought with God"; La Sacra Bibbia "nel suo vigore, lottò con Dio"; *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984* "im Mannesalter mit Gott gekämpft"; RSV: "and in his manhood he strove with God"; *La Sainte Bible: Nouvelle Version L. Segond Revisée* "Et dans sa vigueur, il lutta avec Dieu".

14 Según el texto hebreo "con nosotros"; la versión griega lucianea y la siríaca han facilitado la comprensión por medio de otra lectura: "con él"; las traducciones modernas prefieren la *lectio facilior*.

15 *'ōn* virilidad, vigor, fuerza masculina, también riqueza (Gn 49,3; Dt 21,17; Job 18,7.12; 20,10; 40,16; Sl 78,51; 105,36; Is 40,26.29; Os 12,4; 12,9). Como en el árabe: Descansar, disfrutar a plenitud la vida, estar libre de sufrimiento y problemas. Cf. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon*, Peabody/Mass., Hendrickson, 1979. También es el nombre propio de un jefe de la tribu de Rubén (Nm 16,1), por lo tanto un calificativo que explica el poder personal de un varón para mandar.

16 Texto hebreo: *la cabecera de su cama*; LXX: *el extremo del bastón*.

17 Otro nombre teofórico empleado en relación con Jacob es Dios Todopoderoso, *'el-saday* uno de los nombres más inciertos (la traducción Dios Todopoderoso depende de LXX y la Vulgata) empleado por Jacob en la bendición de sus hijos (Gn 49,25). Además en Gn 33,20 "Allí erigió un altar, al cual denominó *'el-eloḥy-Yiśra'el* (El, el Dios de Israel).

18 *paḥad yiṣāq* también en Gn 31,42.

19 *'ăbîr ya'ăqōb* también en Is 49,26; 60,16 y Sl 132,2.5.

Terror: paḥad es un nombre divino de discutida interpretación; por ejemplo Albright propone "pariente", Hillers, "clan". El significado más obvio sigue siendo el directo: "el terror causado por el Dios de Isaac", sentimiento natural y común en la representación del Dios del Antiguo Testamento. De hecho experiencias de contacto con Dios en la Escritura están caracterizadas por el miedo (Abraham en el relato de la alianza, Gn15,12; Jacob en Betel, Gn 28,17; Moisés se cubre el rostro por temor a Dios,[20] Ex 3,6). Sin duda el miedo es el sentimiento más común del alma del varón, obstáculo que se interpone no solo en la relación con Dios sino con otros varones. Solamente superado el Dios Terror, se puede manifestar el Dios Padre.

Fuerte: ' ābîr es comúnmente usado como adjetivo aplicado a seres humanos especialmente a héroes guerreros, pero también a animales especialmente a potros y toros. Este adjetivo está sustantivado en Is 34,7 y Sal 22,12; 50,13 y significa simplemente toro. Por temor a interpretaciones que condujeran a identificar esta expresión con el culto baálico (¡Toro de Jacob!) los masoretas agregaron un dagesh a la *bet* de *' ābîr* y así marcar una diferencia al leer *'abbîr*. La erección de dos imágenes de toro en los santuarios de Betel y Dan en tiempos de Jeroboam (1Re 12,26-30) refuerzan la recuperación de una antigua asociación de Yhwh con una imagen de poderosa masculinidad, similar al Minotauro[21]. En el recorrido espiritual del varón debe superarse la imagen del Dios Fuerte y permitir la revelación del Dios débil e impotente, tangible en la cruz.

Si bien limitado a escasos textos, el empleo de estos nombres teofóricos *indica una amplia variedad de imágenes de lo divino desarrolladas en sociedades patriarcales que afirman aspectos masculinos de Dios, en particular los más primitivos como el infundir miedo y demostrar vigor.* En una época de búsqueda de imágenes femeninas de Dios, sin duda justificadas por dos mil años de adoctrinamiento a través de una imagen de Dios sólo masculina, pareciera inoportuno profundizar las imágenes del Dios-Terror y del Dios-Fuerte. Sin embargo la búsqueda de una espiritualidad masculina recupera y valora el sentido numinoso latente en estos nombres y los confronta con la propia experiencia de fe y oración del varón para discernir distintas etapas de su aproximación a Dios. *Asociados a una masculinidad hegemónica, dichos epítetos no son más que instrumentos de dominación; en cambio apreciados en la potencialidad de una masculinidad en proceso de liberación resultan ser claros indicadores de etapas humanas necesitadas de redención.*

Conclusiones

1. El reconocimiento de una espiritualidad propia del varón está en la base de cualquier búsqueda de Dios emprendida a través de las diversas espiritualidades reconocidas por la tradición de la iglesia.
2. El recorrido espiritual del varón cristiano incluye un proceso de desaprendizaje del rol masculino ascendente (A) de tipo agresivo, una práctica de relaciones solidarias con hombres y mujeres (B) y el descubrimiento de una genuina masculinidad - siempre descendente - según el modelo de Jesús (C).
3. Un arquetipo válido para comprender las etapas espirituales del hombre se encuentra en la saga de Jacob (Gn 25-35) y en otros textos bíblicos. Su lectura pone en relieve los elementos de una espiritualidad masculina en busca de sus fundamentos bíblicos.
4. La Biblia Hebrea ve la naturaleza viril, la que distingue al varón en sus distintas etapas de vida, como un elemento esencial del ser masculino que no está en oposición a su camino hacia Dios, más bien es un aspecto irrenunciable de su maduración.

---

20 En un oscuro pasaje de Éxodo Yhwh intenta matar a Moisés (Ex 4,24).

21 De hecho *'ibr* significa toro en ugarítico, cf. G. del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid, Cristiandad, 1981, p.520.

5. La auténtica masculinidad está al final de un largo recorrido que cada varón está invitado a transitar con humildad y riesgo. Los intentos de penetrar por este camino son todavía novedosos. La salud psíquica y espiritual de los hombres depende de asumir un proyecto de integración que incluye estar en contacto con nuestra identidad de varones.

Bibliografía

Boyer, Mark G., *Biblical reflections on male spirituality*, Liturgical Press, Collegeville, Minn.1996

Carmody, John, *Toward a male spirituality*, Mystic, Twenty-Third Publications, Conn.1990

Culberston, Philip Leroy, *New Adam - The future of male spirituality*, Fortress Press, Minneapolis 1992

Nelson, James B., *La conexión íntima - Sexualidad del varón, espiritualidad masculina*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001 (Colección Cristianismo y Sociedad)

Pable, Martin W., *A man and his God : contemporary male spirituality*. Ave Maria Press, Notre Dame, In.1988

Rohr, Richard Rohr y Martos, Joseph, *The wild man's journey: reflections on male spirituality*. St. Anthony Messenger Press, Cincinnati, Ohio 1992

Rohr, Richard, *Soul Brothers: Men in the Bible Speak to Men Today*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2004.

Hugo Cáceres Guinet
Apartado 4025
Lima 100
Perú
hcaceresguinet@gmail.com

La ropa y la huida
La masculinidad íntima de José (Génesis 39,1-23)

Resumen
El análisis del texto sobre José en casa del eunuco Potifar, desde una perspectiva de género y masculinidades, conecta directamente con la construcción de género del personaje, rastreada en otros lugares del ciclo de Jacob. El artículo intenta ofrecer nuevas luces interpretativas que permitan una deconstrucción en clave de género, no sólo de los personajes literarios masculinos presentes en el relato, José y Potifar, sino de la relaciones de poder y violencia planteadas entre José, la mujer de Potifar y otros hombres. En José es posible identificar una masculinidad sobreviviente.

Abstract
The analysis of the text about Joseph in house of the eunuch Potifar, from a perspective of gender and masculinities, tunes in directly to gender construction of the character, traced in other places of Jacob's cycle. The article tries to offer new interpretive lights that allow a deconstruction in key of gender, not only of the literary masculine characters, José and Potifar, but of the relations of power and violence raised between Joseph, the woman and other men. It's possible to identify in Joseph, a surviving masculinity.

1. Introducción

Cuando leo este famoso relato protagonizado por José, el hijo de Raquel y Jacob, ocurrido mientras él servía en la casa de Potifar, me siento personalmente involucrado y dividido entre la interpretación tradicional, que paradójicamente me conecta con la búsqueda de modelos diferentes de masculinidad y una interpretación nueva, que tristemente me conecta con el modelo hegemónico de masculinidad, sus dispositivos de poder y sus acciones legitimadoras. No puedo ser neutral o simplemente objetivo. Los entresijos del poder en el género son demasiado complejos como para hablar del chico bueno y la chica mala. Hago mi lectura desde un trabajo de género y masculinidades, trabajando con hombres de escasos recursos, interpretando el texto desde la socialización hegemónica que se nos impone a los hombres *para ser hombres* y la sobrevivencia que implica la existencia de hombres que han resistido esa socialización y viven o*tras formas* de ser hombres.

El relato contrapone magistralmente *la versión de ella versus la versión de él*. La palabra de un varón *versus* la palabra de una mujer. Al final, el relato deja sentada su posición: prevaleció la palabra de la mujer y el varón fue castigado, pero no se hizo justicia, pues era el varón quien decía la verdad. Es la versión del que cuenta el relato, nada neutral. Por el narrador, varón, sabemos que quien miente es la mujer y no el varón. Intentaremos cruzar algunas informaciones sobre José, presentes el ciclo de Jacob, ubicando sus roles de género para estudiar narrativamente el episodio.

La reflexión en torno al modelo hegemónico de masculinidad y la identificación de masculinidades sobrevivientes a ese modelo, me permite leer con nuevos ojos a José, sus circunstancias y a la mujer sin nombre a la que se le contrapone. Ni para salvarlo, ni para condenarlo. Quizá sólo para entender algunas claves con las que se construyó su masculinidad. Masculinidad sobreviviente porque a pesar de todos los dispositivos de socialización, logró sobrevivir y desarrollarse de manera diferente a la esperada.

2. La ropa y la huida - Un episodio extraño

En la magistral composición de esta novela se puede percibir la presencia de recuerdos ancestrales, leyendas que ligaban la presencia de Israel en Egipto. Estos recuerdos se ligaron en las tradiciones yahvista y elohista forjando versiones acerca de la razones vitales de su llegada a Egipto. El redactor final, con mano artística, logra articularlas con José como personaje principal, sin apenas rastro de la operación, en un relato continuado, bien articulado desde el inicio hasta el final en escenas o capítulos (no siempre correspondientes a los de nuestras biblias). Se ha sugerido esa redacción en la época de Salomón (970-931 e.c.), aunque también se la ha ubicado en un poco más tarde, durante Jeroboam I (931-910 e.c.). En estos casos, el texto vendría a justificar el contexto de la monarquía. Acerquémonos al texto en cuestión, que hemos colocado íntegro para facilitar su lectura intentando recuperar ciertos énfasis que muchas veces por razones literarias no notamos en nuestras Biblias.[1]

José fue llevado a Egipto y lo compró un egipcio llamado Potifar, eunuco de faraón y jefe de la guardia. Lo compró a los ismaelitas que lo habían traído con ellos.
YHVH asistió a José, que llegó a ser un hombre afortunado, mientras estaba en la casa de su señor egipcio.
Éste echó de ver que YHVH estaba con el y que YHVH hacía prosperar todo lo que tenía en su mano.
Y halló José gracia en sus ojos y entró a su servicio, y su señor lo puso al frente de su casa y todo cuanto tenía le entregó en su mano.
Desde entonces le encargó de toda su casa y de todo cuanto tenía. YHVH bendijo la casa del egipcio en atención a José, extendiéndose la bendición de YHVH a todo cuanto tenía en la casa y el campo.
El mismo dejó todo lo suyo en manos de José y, con él, ya no se ocupó personalmente de nada más que del pan que comía. José era apuesto y de buena presencia.
Tiempo más tarde sucedió que la mujer de su señor se fijó en José y le dijo: "acuéstate conmigo".
Pero él rehusó y dijo a la mujer de su señor: "mira, mi señor no me controla nada de lo que hay en su casa; todo cuanto tiene me lo ha confiado
Y él no es más importante que yo en esta casa, no me ha vedado absolutamente nada más que a ti misma, pues eres su mujer. ¿cómo pues voy a hacer esta canallada pecando contra Dios?"
Ella insistía en hablar a José, día tras día, pero él no accedió a acostarse y estar con ella.
Hasta que cierto día entró él en la casa para hacer su trabajo y coincidió que no había ningún hombre de la casa ahí dentro,
Entonces ella le asió de la ropa mientras le decía: "acuéstate conmigo". Pero él, dejándole su ropa en la mano, salió huyendo afuera.
Entonces ella, al ver que le había dejado la ropa en su mano, salió también afuera y empezó a gritar a los hombres de su casa:
"¡Miren!, nos ha traído un hebreo a reírse de nosotros. Ha venido a mí para acostarse conmigo, pero yo he gritado
y al oírme levantar la voz y gritar, ha dejado su ropa a mi lado y ha salido huyendo afuera".
Ella depositó junto a sí la ropa de José. Cuando regresó su señor a casa,
le repitió lo mismo: "Ha venido donde mí ese siervo hebreo que tú nos trajiste, para reírse de mí,
pero yo he levantado la voz y, al oírme gritar, ha dejado su ropa a mi lado y ha salido huyendo afuera"

---

[1] He usado como base la traducción de la *Nueva Biblia de Jerusalén*, destacando algunas palabras y construcciones gramaticales de modo más literal.

Al oír su señor las palabras que le decía su mujer: "Esto ha hecho conmigo tu siervo", se incendió su ira.
El señor de José mandó que lo prendieran y lo metió en la cárcel, en el sitio donde estaban los detenidos del rey. Y allí se quedó, en la prisión.
Pero YHVH favoreció a José y lo cubrió con su misericordia. Y le concedió gracia a los ojos del capitán de la prisión.
Y el capitán de la prisión dejó en mano de José todos los presos y todo cuanto hacía le entregó en su mano a José.
El capitán de la prisión no atendía nada de cuanto le correspondía porque YHVH hacía prosperar todo lo que él [José] hacía.

Al leer este texto por primera vez parece que nos llegan con fuerza tantas interpretaciones –inclusive desde una perspectiva de género[2]- que ven en esta historia a la mujer seductora y tentadora y a un casto José. La chica mala y el pobre chico. La iconografía artística abunda en retratos donde una libidinosa mujer agarra a un joven José que resiste e intenta escapar. Una segunda lectura, comunitaria y un poco más informada, levanta algunas preguntas provocadoras: ¿qué es lo que pasó exactamente en esa habitación? ¿cómo es que José controlaba todo lo de la casa y sin embargo no sabía que la mujer estaba sola? ¿a quién debemos creer: a la mujer que dice que intentaron violarla o al varón que dice que ella lo provocaba? ¿porqué aferrarse a una ropa como prueba?[3]

Llama la atención que el texto inicia con el favor de Potifar a José, luego de su pena (v.4), y termina con el favor del capitán de la prisión hacia José, luego de su pena (v.21). En ambos casos han dejado en la mano de José todas sus responsabilidades. En medio del relato, incluso como chiste y genial correspondencia literaria, José dejó en la mano de la mujer su ropa [y su cargo] (v.12).

3. La versión de él versus la versión de ella

Literaria y escénicamente, el punto culminante del relato dentro de la casa es la ropa (*beged*) en la mano de la mujer de Potifar[4], mientras José sale huyendo. No sabemos el tipo de ropa al que se refiere pero si ella está usándola como prueba incriminadora, probablemente se trate de una prenda íntima, algo que no es túnica (*kettonet*) o prenda superficial, sino

---

2 Por ejemplo, el excelente artículo de Mercedes García-Bachmann "La excepción que confirma la regla - La mujer de Potifar y el acoso sexual (Génesis 39)", en *Ecce Mulier - Homenaje a Irene Foulkes*, San José, SEBILA, 2005. La autora asume la interpretación tradicional acerca de la iniciativa sexual de la mujer de Potifar, planteándola como acoso, para más tarde planear una coartada que incrimine a José, haciendo notar cierto paralelo a la violencia sexual sufrida por Tamar en 2Samuel 13 (p.67). También Nelly Furman, en su trabajo asume el supuesto del deseo sexual e iniciativa de la mujer de Potifar ante José, aunque matizando desde la intersubjetividad que provoca la pieza de ropa abandonada: prueba de culpa, prueba de descargo o prueba de infidelidad (vea Nelly Furman, "His Story Versus Her Store - Male genealogy and female strategy in the Jacob cycle", en Alice Bach (editora), *Women in the Hebrew Bible - A reader*, New York/London, Routledge, 1999. Finalmente, Elaine Neuenfeldt, en un sorprendente giro a su análisis sobre el caso de Tamar (2Samuel 13), dice que "[José] también sufre asedio sexual de la mujer de faraón", conferir Elaine Neunfeldt, "Violencia sexual y poder - El caso de Tamar en 2Samuel 13,1-22", en *RIBLA*, vol.37 (2000), p.39-49.

3 Agradezco a mis colegas Rosa Gutiérrez, Ada López, Ale Vega, Deysi García y Walberto Tejeda, quienes formaron un espontáneo grupo de reflexión en el contexto del programa de Masculinidades del Centro Las Casas y me animaron con sus sospechas y hallazgos.

4 Valga mencionar que hemos interpretado este texto mediante "bibliodrama", con la clase de metodología bíblica del Instituto Bíblico de Los Angeles, Cal., para detectar sus movimientos y énfasis corporales. Ahí se mencionaba, desde la migración a los Estados Unidos, como a veces hay tremendas confusiones por no hablar la misma lengua patrones y empleados... Interesante observación que nos hace pensar en los detalles cotidianos, no siempre considerados por la crítica bíblica y que son poderosos deseos de sentidos para la lectura comunitaria de la Biblia. De gran inspiración para esto es el trabajo de Tânia Mara Vieira Sampaio, *Movimentos do corpo prostituído da mulher - Aproximações da profecia atribuída a Oséias*, São Paulo, UMESP-Loyola, 1999, p.15-16.

cercano a la piel. Si este es el caso, ¿cómo puede sacársela simplemente a José, si éste se resistía?, ¿no será que José se la ha sacado intencionalmente?

Cualquiera puede pensar que el morbo y la especulación gratuita nos mueven a tales preguntas. Pero cuando se trata de la versión de una mujer contra la de hombre, en asuntos tan delicados como un intento de violación, hasta los detalles más ínfimos cuentan. Normalmente los abusadores, especialmente los que actúan en el ámbito doméstico, planean sus actos con lujo de detalle, estudiando a la víctima y ganándose la confianza de ella y su entorno. Tanto en caso de ser descubierto como en el de chantaje emocional a la víctima, el argumento siempre es "tu palabra contra la mía" porque no hay más testigos (dice el narrador: [*lit.*] "y-no-había hombre de-los-hombres-de la-casa", 39,11).

Notemos que el narrador nos informa sobre el supuesto acoso antes de la escena y coloca en boca de la mujer las mismas palabras que más tarde encontramos en boca de Amnón, cuando la violación de Tamar (2Samuel 13,11): "acuéstate conmigo"[5]. Tamaña osadía para una mujer poderosa que, sin embargo, se enfrenta a un esclavo también muy poderoso (dice José: "no hay mayor en la casa [su señor] que yo" 39,9). No parece ser el humilde y prudente José que nos hemos imaginado en los relatos tradicionales del "joven que venden". Lo cierto es que José no dice nada sobre esto después del incidente. El narrador no coloca ninguna palabra en la boca de José. No sabemos cómo se defendió o justificó. Es la versión del narrador versus la versión de la mujer. La versión más íntima de José no la conocemos y nos importa mucho, visto el historial con el que nos los vienen pintando: de joven diferente, violentado y vendido, a favorito de un eunuco y esclavo poderoso.

Se nos plantea –es verdad que con palabras muy bien trabajadas- que la mujer está mintiéndole a los hombres de la casa, cuando les dice que fue él quien vino para "acostarse conmigo", que gritó a grandes voces y que en su huida, dejó su ropa a su lado, mentira que supuestamente repite, con matices, a su esposo. Es interesante cómo ella sale gritando "a-los-hombres-de-la-casa":

> "¡Miren!, nos ha traído un hebreo a reírse de nosotros. Ha venido a mí para acostarse conmigo, pero yo he gritado."

Y más tarde, un poco más serena y quizá no cambiando la versión, sino temiendo la reacción, explica lo sucedido al esposo recién llegado, omitiendo lo de acostarse:

> "ha venido donde mí ese siervo hebreo que nos trajiste, para reírse (tsajaq) de mí" (v.17).

No sea que él creyera que fue ella la provocadora... por vestirse así, por no cuidarse, por buscona... con un esclavo. Total, en los contextos patriarcales de ayer y hoy, la culpa de las agresiones sexuales es colocada en la víctima, siempre que se supere la incredulidad ante el testimonio que da. En efecto, su señor "se incendió de ira" (v.19).

Es la mujer vista por el varón, actuando como tal en un contexto de mucho poder. En los casos de violencia de género[6] es frecuente encontrar las mayores posibilidades de agresión entre hombres que se ven favorecidos por contextos de poder y episodios fundamentales de violencia sufrida. La agresión es ejercida contra mujeres, contra otros hombres y contra sí mismos. Aunque los hay, son sustancialmente menores los casos de mujeres en estas mismas condiciones.

---

[5] Expresión imperativa que sólo encontramos aquí (v.7.12.14) y en la cita indicada de 2Samuel.

[6] Por violencia de género entendemos "cualquier acción o conducta, basada en género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado". Me gustaría profundizar y reflejar mejor el fenómeno de la violencia de género, insistiendo que la muerte, daño o sufrimiento puede provocarse desde y realizarse en las esferas económica, política y simbólica, tanto en lo público (la calle, el trabajo, la escuela, la Iglesia, etc) como en lo privado (las relaciones íntimas, lo doméstico), cfr. Larry José Madrigal, "Los hombres asumimos nuestra responsabilidad: Las Masculinidades en la prevención de la violencia de género", en *Comité de expertas y expertos - Materiales para la prevención de la Violencia de Género*, San Salvador, OXFAM América/CBC, 2006.

4. Hablando de ropas - Una túnica de mangas largas en el pasado

Nos interesa mucho indagar sobre José y la construcción de su masculinidad. Un poco antes de este episodio, siempre dentro del ciclo de Jacob, se nos reportan datos de mucha relevancia viendo a José como varón. De él se dice que es "hermoso de formas y hermoso de ver" y son exactamente las mismas palabras que antes se han utilizado para describir a su madre, Raquel (Gn 29,17).[7] También se nos relata (Gn 37,3) que era el favorito de su padre y que éste le había distinguido regalándole una "túnica de mangas largas"[8] (*kettonet passim*), cuyo uso encontramos mencionado solamente para Tamar (2Samuel 13,18), princesa real. José no trabajaba en el campo como sus hermanos y era retenido por su padre Jacob en la casa. Se nos reporta que por esa preferencia llegó a ser aborrecido por sus hermanos.

Más tarde, son sus mismos hermanos (¡por lo menos 10!) quienes conspiran para matarle y exactamente el punto culminante de su plan fue desnudarle (*vayyafeŝîtû*) la túnica y echarle mano, antes de tirarlo al pozo (*bor,* Gn 37,24). Un triste y dramático episodio de violencia ejercida contra José, con marcados tintes de humillación sexual y de género, aparte de las secuelas traumáticas que pueden suponerse. José fue violentado, humillado y tirado desnudo al pozo[9]. No adaptarse al modelo hegemónico de ser varón puede acarrear violencias y traumas terribles para cualquier hombre, especialmente aquellos percibidos como diferentes, como *femeninos...* Es la homofobia, es decir, aquel comportamiento de extrema aversión y odio hacia las personas homosexuales y hacia todo aquello interpretado como no suficientemente masculino.

5. Más tarde - más ropajes

¿Qué significan estas alusiones a su vestimenta? ¿porqué importan tanto?. Algunas opiniones plantean que las ropas son mencionadas en todo el ciclo de Jacob porque tienen un alto contenido simbólico de filiación emocional entre hombres[10]. En este caso, más que *entre hombres*, parece de alto contenido simbólico *para José*.

Resulta llamativo encontrar los ropajes de José al inicio de cada episodio donde se nos narra una situación de vida. Sea por ropas que le arrebatan (la túnica de mangas largas, la ropa interior del episodio en casa de Potifar) sea por las ropas con las que se adorna su nueva situación (las ropas de fino lino blanco con que lo viste faraón Gn 41,42; las ropas con que regala a sus hermanos, enviándoles a su padre con la noticia que está vivo, en Gn 45,22, en franco recordatorio del triste día de la noticia de su muerte, con la ropa ensangrentada). El narrador hiló muy fino (siendo hombre) para no perder estos detalles de las tradiciones que articulaba. Aunque las ropas son vehículo de estatus y deseo, en este caso también lo son de eventos traumáticos y por lo tanto, también símbolos de sanación al iniciar lo nuevo. Pero las ropas también indican mudanzas y tránsitos entre roles de género pasivos y activos, femeninos y masculinos, según el consenso social, de la época idealmente narrada, del narrador y del público de hoy. ¿es posible semejante tránsito? ¿son fijos y definitivos los roles de género? ¿cambian y se mueven?.[11]

---

7 "*werāhēl hāyaṯâ yefaṯ-tō'ar wîfaṯ mara'eh*"

8 Blue Letter Bible, "Dictionary and Word Search for *'pac (Strong's 06446)*'". Blue Letter Bible - 1996-2002. <http://www.blueletterbible.org/cgi-bin/words.pl?word=06446&page=1>

9 Como nota de horror, el texto precisa que "y se sentaron a comer pan" (Gn 37,25), en la escena del incidente.

10 Nelly Furman, "His Story Versus Her Store", p. 121.

11 Nuestra propia experiencia en la asesoría de procesos de sensibilización de género con hombres, nos muestra este nomadismo de roles de género entre varones, lo cual hemos encontrado documentado y desarrollado en: Judith Butler, *Cuerpos que importan - Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002. p.32-35.

6. Ropas entre eunucos

El final de los primeros reportes sobre José, plantea su venta a unos hombres que a su vez lo venden en Egipto a Potifar, eunuco de faraón y capitán (*sar*) de la guardia (Gn 37,36; 39,1), por lo que se entiende que era alto funcionario de la corte, quien seguía la costumbre de comprar esclavos.

En oriente, los hombres que ejercían funciones delicadas, por ejemplo, cuidando el harén real, habían sido castrados, y quizá sea la razón por la que el término denote tanto eunuco como funcionario[12] (Gn 37,36; 40,2.7, etc.). Puede ser también que la designación de eunuco se usara para señalar un cargo habitualmente ocupado por un hombre mutilado. Según Josefo, la castración no era practicada por los judíos, ni sobre los hombres ni sobre los animales (Ant. 5,8.40), y la Ley se oponía, desde su espíritu, a tal práctica en Israel (Dt 23,1; Lv 22,24). De hecho, se trataba de una costumbre que se tenía en el trato de los cautivos (Herodoto 3,49; 6,32), no solamente sobre los aún niños, sino también, según parece, en la época misma de la pubertad. Por otra parte, queda el hecho de que había eunucos casados, como Potifar (Gn 39,1.7) puesto que las esposas eran vistas como posesión y estatus.

Los eunucos adquirían frecuentemente elevados cargos y una gran autoridad. Aparte de Potifar, en el contexto de José se menciona al jefe de los coperos y al jefe de los panaderos, a quienes José servía en la cárcel por encargo del capitán (Gn 40,2). Los eunucos ejercían ciertas funciones en la corte de Babilonia (Dn 1,3); servían en presencia del rey de Persia, eran guardianes de las puertas del palacio (Est 1,10; 2,21); un eunuco era el supervisor del harén real (Est 2,3, 14); otro estaba al servicio de la reina (Est 4,5). En la corte de Acab y en la de Joram, su hijo, había también eunucos; Jezabel tenía eunucos a su servicio (1R 22,9; 2R 8,6; 9,32).

Aunque los eunucos estaban legalmente excluidos de la congregación de YHVH (Dt 23,1), también los había en Judá, así como en la corte de David (1Cr 28,1). En los días postreros de la monarquía, había también eunucos en la corte de los sucesores de Josías (2Reyes. 24,15; 25,19, y Jer 29,2).

Todos los eunucos en Judá, o la mayor parte de ellos, eran extranjeros (Jer 38,7). El copero de Herodes el Grande era eunuco, lo mismo que el funcionario que le servía las comidas y que su mayordomo y había un eunuco al servicio de Mariamne, la esposa favorita de Herodes el Grande (Ant. 15,7; 16,8). Candace, la reina de Etiopía, tenía un eunuco como tesorero, quien luego de su conversión, fue bautizado por Felipe (Hch 8,27-37).

Es precisamente esta tradición de presencia en las tradiciones, muchas veces de rechazo, la que respalda la visibilidad de Potifar como eunuco. A su servicio estaba José y más tarde, también al servicio de los dos eunucos de faraón, uno de los cuales es el que le recomienda al mismo (Gn 41,9-13). José aparece pues legitimado y promovido por medios hombres, no hombres u hombres incompletos, sin descendencia y para Israel (al menos hasta Isaías 53) fuera de la asamblea santa. Hombres con poder, pero con serias fracturas de modelo hegemónico.

Un texto de la tradición rabínica, el Talmud, es revelador cuando comenta el texto de la Toráh, llenando muchas lagunas de información que el relato no nos brinda directamente: "Rab dijo: Potifar lo compró para él; pero vino el ángel Gabriel y lo dejó impotente [a Potifar], y luego Gabriel lo mutiló; por esto se llamaba en principio Potifar, pero finalmente se llamó Poti-fera"[13]. El comentario del comentarista Rashi, in situ, es: "'para él': para tener relaciones sodomitas con él [con Yusef] a causa de su belleza".

---

12 Aunque la palabra *saris* (Gn 37,36; 39,1) puede significar igualmente "eunuco" que "funcionario", resulta de entrada interesante que muchas de las traducciones disponibles elijan "funcionario" en lugar de "eunuco", lo que puede ser un eufemismo porque tenemos otros ejemplos donde la acepción eunuco es clara (Is 56,3). Esto influye tanto que cuando presenté el texto a algunos de mis colegas, hubo sorpresa y cierta ansiedad cuando descubrieron que el "funcionario" de faraón puede ser leído como eunuco. Yo prefiero traducir eunuco.

13 (TB Sotá 13b) Dando a entender que "Poti-fera" significa que estaba mutilado porque "fera" provendría de "*farua*", que es "destrozado" en hebreo (Rashi, Ramban a Bereshit [41,45]).

En el análisis del texto resulta sorprendente encontrar que Potifar, capitán (*sar*) de la guardia, luego de escuchar la versión de su mujer, decide como castigo enviar a José a prisión. Más adelante nos enteramos (Gn 39,20-40,2) que esta prisión (*beyith ha-cohar*) resulta ser donde estaban los detenidos de faraón, incluyendo los eunucos, pero en esa casa "halló gracia en sus ojos [del capitán (*sar*)]" y éste "pone todo en su mano" y se despreocupa porque todo prospera con José ¡exactamente igual que con Potifar! (39,4) ¿no será porque la prisión estaba en la misma casa de Potifar ("la casa del capitán de la guardia, la prisión, el lugar donde estaba detenido José") y el encargado era el mismo Potifar, capitán (*sar*) de la guardia? (40,3). Parece que Potifar tenía fuertes vínculos emocionales con José, que trascendieron las serias acusaciones de la esposa.

7. ¿Qué tipo de hombre es éste?

Por lo que hemos visto y lo que sabemos ocurrió después, José es "un esclavo que gobierna una casa, un prisionero que gobierna una prisión y un inmigrante que gobierna el imperio"[14]. Un varón diferente que es favorecido por varones poderosos, que sin embargo (a excepción de faraón), no son hombres c*ompletos,* según la norma.

Desde un análisis de género y masculinidades que parte de la realidad plural y diversa en la que los hombres son socializados y forzados a actuar, no podemos reducir nuestra interpretación a una mirada tradicional y dicotómica de los géneros, en donde existen límites claros para lo que se espera de cada uno. Ni todas las mujeres actúan como se espera, ni todos los varones resultan ser los machos exitosos que se espera que sean.

Desde esta mirada, la historia de José es un típico relato de las contradicciones y violencias sufridas y ejercidas en la construcción masculina. José se ve como un hombre que ha sobrevivido a muchos intentos por encarrilarlo en lo que *debe ser y no es*, y que sin embargo, lucha por ser, queriendo demostrar su virilidad, su masculinidad, en un contexto donde tiene más poder como varón.

No es inocente o culpable, es el producto de un largo proceso de construcción de la masculinidad por el que es transeúnte entre la sobrevivencia y la hegemonía. Es responsable por sus actos de violencia y tiene la capacidad de evitarlos o continuarlos, de sanarlos y asumirlos. Resulta increíble que estando en la prisión, José finalmente aluda a lo que le ocurrió de joven "tampoco aquí hice nada para que me pusieran *en el pozo (bor)*" (Gn 40,15). Brota la situación traumática fundamental con la que comenzamos a ubicarle en el ciclo.

Mucho después de nuestro relato, nos llegan informes sobre José y sus hermanos, reencontrándose en Egipto: a José le ha sido dada como esposa, Azeneth la egipcia, tiene dos hijos, se encuentra con sus hermanos (se ha cumplido el sueño, los hermanos se arrodillan frente a él) y José les trata con dureza fingiendo sequedad, reprime sus emociones y llora a escondidas, incluso a gritos y finalmente cuando todo se descubre, abraza y cubre de besos y regalos a sus hermanos, y les viste de ropajes (Gn 42-45) para que vuelvan donde su padre con la noticia que no murió en el pozo, sino que está vivo. Más tarde llegará toda la familia a vivir a Egipto.

Y es exactamente esa última noticia la que nos hace reconocer a un varón diferente, sobreviviente de muchas violencias, personales y sociales, intragenéricas y familiares. Un varón que desde el no-poder del fondo de un pozo y luego de la venta de su cuerpo intenta generar otros comportamientos masculinos, otros poderes. Pero en el ejercicio dinámico de esos poderes, cede a la tentación de ejercerlos sobre una mujer a través de uno de los más antiguos mecanismos de dominación: la violencia sexual. Es la no simultánea y compleja tríada de

---

14 Theodore W. Jennings Jr., *Jacob's Wound - Homoerotic Narrative in the Literatur of Ancient Israel*, New York, Continuum, 2005. p.193-194.

la violencia: violencia contra las mujeres (la agresión sexual), contra otros hombres (violencia sufrida en su juventud) y contra sí mismo (represión de sus comportamientos).[15]

Y con los horrores de la violencia de género, sus perversos mecanismos de poder y sus dispositivos de control, no puedo dejar de identificar el dolor de tantas víctimas sobrevivientes que han sufrido, junto al maltrato y la culpa por la recriminación, la condena del resto de la sociedad, a veces de sus mismas familias, de ser ellas las provocadoras de la violencia... por tentadoras, por seductoras, por libertinas.

Según el discurso imperante, los agresores casi nunca han tenido la culpa, "han cedido a la tentación", a la liberalidad de las conductas de mujeres irresponsables que les han provocado a lo indebido, al delito, al pecado. Supuestos inocentes a los que irresponsablemente se ha obligado a liberar la bestia interior que por naturaleza tienen.

Es difícil sacar conclusiones. Todavía estamos en un campo poco explorado críticamente. Hablar de masculinidades da miedo y ansiedad, provoca rechazo, no da gusto. No se quiere dejar las seguridades de lo establecido y menos identificar que lo dicho por siempre tiene muchas grietas de sentido y de prácticas. No todo cae dentro de los moldes de género contrapuestos o complementarios dictados para hombres y mujeres. Hay más preguntas que respuestas y ya esto desafía una epistemología patriarcal fundada sobre respuestas y certezas.

Con José tenemos planteamientos abiertos a lectores y lectoras de hoy que se identifican con sus sufrimientos o con la difícil situación de honor y seguridad de Zuleika (el nombre con el que las tradiciones coránica y rabínica han nombrado a la esposa de Potifar). Ni santos ni diablas, ni diablos ni santas, sólo seres humanos. Y desde las masculinidades, es a varones como José a los que se da el favor divino. José es un hombre *desviado* de los roles tradicionales de género, que *desvía* nuestra atención hacia otras masculinidades posibles, ni perfectas ni quizá mucho mejores, sólo diferentes... sobrevivientes... transeúntes... transgresoras... construyendo la diferencia.

Larry José Madrigal Rajo
4° calle Oriente 23
centro histórico 01116
San Salvador, El Salvador, Centro América
larryjose@gmail.com

15 Larry José Madrigal. "Masculinities - Hopes for change in fractures of the establishment", en Mireya Baltodano, Myra Blyth et al., *Celebrating change - Exploring quality and equity in church service*, Geneva, WCC Gender and Diakonia workgroup, 2006.

Booz...
Hacia una masculinidad de donación

Resumen
Con la pregunta sobre la masculinidad de Booz - el personaje masculino en la historia de Rut la moabita - este artículo intenta rescatar la figura de este varón que muestra la posibilidad de vivir una masculinidad diferente, leyéndolo desde un contexto pastoral peruano. El autor utiliza su propia experiencia personal para seguir la pista de un Booz confundido, vulnerable, temeroso, quizá enamorado, en relación vital con la otra, Rut, sin la cual no puede ser entendido. Junto a esto, Rut es vista con una nueva luz: mujer aliada y amiga que motiva a quebrantar lo establecido, incluir lo femenino en la vida del varón, identificando propuestas programáticas para revisar y encarar la masculinidad hegemónica de Booz.

Abstract
With the question on the masculinity of Booz - the male character in the story of Rut, the moabit - this article tries to rescue the figure of this male that shows the possibility to live a different masculinity, reading it since a Peruvian pastoral context. The author utilizes its own personal experience to continue the trail of a Booz confused, vulnerable, fearful, perhaps in love, in vital relation with the other, Rut, without we cannot understood him. Next to this, Rut is seen with a new light: allied woman and friend that motivates to break the establishment, to include the female one in the life of the male, identifying "programmatic proposals" to revise and to face the hegemonic masculinity of Booz.

1. Inquietantes interrogantes

En la primera reunión que tuvimos para organizar este número de RIBLA se plantearon algunas preguntas que son el trasfondo o la razón de ser de este número.

Aquí algunas de ellas: ¿Qué comprendemos por masculinidad y por virilidad? ¿Es mejor hablar de masculinidad o masculinidades? ¿En qué consiste una masculinidad dominante y cómo condiciona la lectura de los textos bíblicos? ¿Cómo influyen las ideas y vivencias del lector masculino en la interpretación del texto? ¿Esta masculinidad es homogénea o podremos encontrar diversas expresiones de ella? ¿La masculinidad hegemónica está en crisis? ¿Podemos hablar de una masculinidad alternativa, humanizadora o liberadora? ¿Hasta que punto o en qué medida los textos bíblicos son androcéntricos? ¿Hay sólo un tipo de androcentrismo?... *Pretendemos aportar desde nuestra propia perspectiva a la construcción de un imaginario más humano y humanizante de la masculinidad.*

2 . Con las cartas sobre la mesa

En los talleres de Lectura Popular de la Biblia, cuando se estudia el libro de *Rut*, se parte de la situación inicial - de muerte - de Noemí que se considera Mará (= amarga, 1,20). Una vez que está en Moab y mueren los varones de su familia: Elimélek (esposo), Majlón y Kilyón (hijos), su condición es de una viuda emigrante, sin tierra, sin pan, sin hijos, sin futuro, sin Dios.

Luego en cuatro pasos, que corresponden a cada capítulo, se explica la transformación narrativa que termina con una situación final - ¡de vida!- opuesta a la inicial, de muerte: Noemí vuelve a ser *gracia graciosa*. Ahora está en su casa, con tierra, con pan, con hijo, con futuro, con Dios que es su *go'el*.

En el paso de la situación inicial a la final se tiende a presentar a *Booz* como el personaje central. Es el juez esperado, que con su generosidad salva y ayuda reconstruir la casa de *Noemí*. Según Emiliano Jiménez Hernández:

> "En la lectura simbólica Booz es figura de Dios. Lo que Yahveh hace con su pueblo, Booz lo hace con Rut y Noemí. Booz, goel de Rut y Noemí, es imagen de Dios, el salvador de Israel."[1]

Carlos Mesters dice: "el juez que aparecerá en la historia de Rut es Booz. *Él salvará y rescatará a Noemí*, el pueblo." *[cursiva es nuestra]*.[2]

Por supuesto el accionar de Booz cuenta con la colaboración y el amor de *Rut* por su suegra. Sin embargo, también se deja en claro que el *go'el* al final son Obed, el hijo de Booz y Rut, y Yhwh.

Esta posición no es nueva, porque el Comentario Bíblico San Jerónimo dice que este libro:

> "Demuestra de una manera dramática como una familia elije salvarse de la extinción; *Rut* es una ejemplo tenaz de adhesión a su marido y a su parentela; *Booz irradia prudencia, nobleza y generosidad." [cursiva es nuestra]*.[3]

Ante este comentario Maricel Mena López señala:

> "En esta lectura el *valor de la mujer queda atado al del hombre y el destaque es todo para Booz*, masculinizando el texto y perdiendo su sentido fundamental.
> Aquí surge una tarea: Hacer una construcción histórica de la tradición bíblica a partir de las mujeres"[4] *[cursiva es nuestra]*,

lo cual supone tomar conciencia de la *ideología patriarcal* de los textos que otorga superioridad y poder a los varones. Ideología "que ha prevalecido en todas las sociedades por más de cinco mil años"[5] y que está incorporada en nuestro lenguaje. Por ejemplo, en 2,1 se dice que Booz es "un hombre de gran valor". Sin embargo, en 3,11, se emplea el mismo término hebreo *hayil*, o sea, Rut es "una mujer de gran valor", lo que significa que el texto iguala sus roles liberadores como jueces esperados. Sin embargo, se suele traducir como ***"una mujer virtuosa"***, es decir, ¡Rut no es jueza!

Por todo esto me pregunto: ¿Cuál es la masculinidad o masculinidades de *Booz*? Porque, aprovechando la polisemia de los textos, en este número de RIBLA como bien lo especifica el artículo inicial orientador:

> "Buscamos rescatar las figuras de varones que nos muestran la posibilidad de vivir una masculinidad más humana y humanizadora, como para trabajar también aquellas figuras (*antitipos*) que expresan una vivencia hegemónica de la masculinidad...
> Más aún, *pretendemos aportar desde nuestra propia perspectiva y experiencia vital a la construcción de un imaginario más humano y humanizante de la masculinidad.*"[6]

Desde mi posición de animador bíblico popular en contacto pastoral con personas pobres de diferentes partes del Perú, acompañándolos en su lectura comunitaria de la Biblia, es que me animo a enfrentar este reto para intentar descubrir algo que valga la pena para la cla-

---

1 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita - Resonancias bíblicas*, Bilbao: Grafite Ediciones, 2001, p.288.
2 Carlos Mesters, *Rut*, Buenos Aires: Asociación Ediciones La Aurora, 1960, p.24.
3 Maricel Mena López, "A força da solidariedade - O livro de Rute numa perspectiva negra e feminista", en *Mosaicos da Bíblia*, São Paulo: Koinonia, vol.20, 1995, p.5-6.
4 Maricel Mena López, "A força da solidariedade", p.5-6.
5 Separata *Lenguaje inclusivo*, autor anónima, sin fecha, p.1.
6 Comentario por e-mail de Francisco Reyes, *RIBLA*, vol.56(Masculinidades – "Aportes para la introducción").

rificación de lo que es ser masculino, y para conocer y comprender mejor mi propia masculinidad.

Para este reto básicamente:

- Me confronto con el libro de *Rut* en la versión de la *Biblia de Jerusalén (BJ)*, y me auxilio de la producción intelectual de los/las Biblistas y otros autores interesados en el tema de la *masculinidad*.
- Tengo muy presente dos consejos de Carlos Mesters: Uno que le dio a Sandro Gallazzi:

  "Si tu interpretación de la Biblia no le sirve al pobre está errada; hay que buscar otra interpretación. Sí, porque la buena nueva es para los pobres."[7]

Otro, que generalmente da en sus talleres y que pone en blanco y negro en la RIBLA vol.50:

"Lo que caracteriza a la lectura cristiana de la Biblia son tres cosas: Familiaridad, libertad y fidelidad."[8]

- Uso llaves sencillas como:
  1 La teoría de género.
  2 El *cuerpo en su integridad* como el único medio que tengo/tenemos para entrar en contacto con la realidad. En este sentido presto atención a la visión de masculinidad que proyectan los varones presentes en el libro de Rut.
  3 La co*tidianidad*, que permita ver la/mi masculinidad desde la experiencia diaria.
  4 Los *símbolos*, que permiten descubrir sentidos ocultos de los textos y de la vida.

3 . ¿Sólo Booz?

Como pueden apreciar, no puedo tomar como punto de referencia únicamente a *Booz,* porque: en primer lugar, no es único personaje masculino que participa o es mencionado. En segundo lugar, porque las personas existen por su relación con las demás; y por último, porque en la sociedad mediterránea de ese tiempo no existe la *personalidad individualista* que considera al individuo como "limitado y único", sino una personalidad diádica, es decir, "orientado a los/las otros/as"; son personas que dependen de los demás para proporcionarles el significado de quiénes son ellos.

"Allí cada persona estaba incluida en los otros y tenía su identidad sólo con relación a éstos otros que formaron un grupo fundamental. Para la mayoría de las personas este grupo era la familia. Significó que los individuos ni actuaron ni pensaron en ellos mismos como personas independientes del grupo familiar. Lo que un miembro de la familia era, cada miembro de la familia era, psicológicamente, así como de cualquier otra manera."[9]

4. ¿Desde dónde leo?

Creo que es importante volver insistir en el lugar social desde el que abordo este tema: *la realidad peruana* comprometida con la vida y la lucha diaria de los más pobres para poder sobrevivir, porque en ella, similar a lo que sucede en la mayoría de países latinoameri-

---

7 Sandro Gallazzi, *Por una tierra sin mar, sin templo, sin lágrimas*, Córdova/Argentina: Tiempo Latinoamericano, 1996, p.119.

8 Carlos Mesters, "Lo que me sale del corazón, sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia", en *RIBLA*, Quito: Recu, vol.50, 2005/1. p.19.

9 Malina Bruce e Richard Rohrbaugh, *Social-Sciencie Comnetary on the Synoptic Gospels* (una separata traducida por Thomas Kraft, sin fecha), p.1.

canos y caribeños, impera una cultura machista que impone su modelo de masculinidad, excluyendo y marginando a los otros varones con diferentes tipos de masculinidad.

A esto hay que sumar la exclusión y violencia, contra los más pobres, que se está convirtiendo en algo "natural", y porque hay un neoliberalismo con su "sagrado mercado" y con sus leyes que sólo deben obedecerse, olvidándose, que el mencionado mercado es un producto cultural, creado por el ser humano y que debía estar al servicio de él y no al revés.

Esta exclusión obliga a la emigración de miles de jóvenes y de familias enteras al "primer mundo" en busca de la "tierra prometida" que les permita realizarse como seres humanos y, usualmente, sólo descubren lo que experimentó *Moisés* en la tierra de *Madiam*, que únicamnete son *Guerson*: "forastero soy en tierra extraña" (Ex 2,22). Y quienes no pueden salir del país, simplemente migran del campo a la ciudad donde supuestamente encontrará más oportunidades... Finalmente ambos grupos generalmente van a toparse con una realidad dura como la que vivió la familia de Elimélec y Noemí en Moab.

5. Dos palabras sobre el libro

Tiempo:

Conocidas son las diferentes posiciones respecto a la época en que fue escrito, el arco del tiempo va desde los que opinan que fue en tiempos de *Samuel* hasta los que consideran que es una producción post exílica, aproximadamente 450 a.C y que el libro polemiza contra los proyectos de reconstrucción de Zorobabel (el altar y el templo), *Esdras* (cumplimiento estricto de la ley, pureza de la raza, para lo cual hay que expulsar a las mujeres extranjeras y sus hijos: sólo retornan los judíos) y *Nehemías* (reconstrucción de las murallas de la ciudad)[10], quienes en el fondo cuentan con el aval de los persas, es decir, son proyectos desde el poder.

A esto hay que sumar la *teología de la retribución* y *del puro e impuro*, y la presencia de Dios en los cielos; ¡ya no en la historia! *la teología del Éxodo* pasa a un segundo plano, ya no es la teología oficial.

En este sentido, *Rut* presenta la posición, el proyecto de los pobres representados por *profetas populares* cuyos nombres se han perdido. Recordemos que:

> "cada texto es una reacción y elaboración de otros textos. Cada autor usa palabras y frases ya hechas, ya existentes."[11]

A este respecto, sigo las opiniones de Carlos Mesters[12], Maricel Mena López[13], José Mizzotti[14], la Biblia de Jerusalén y otros/as: Rut es obra post exílica, época que define su sentido y que es la tesis predominante entre los comentaristas actuales.[15]

¿Autor o autora?

El debate sigue abierto, aunque, hay muchas pistas que llevan a considerar seriamente una autoría femenina; a este respecto puedes consultar: *Rute, a partir de uma leitura de gênero*, organizada por Athalya Brenner. Justamente en este libro, Carol Meyers, siguiendo a Brenner y van Dijj-Hemmes, considera que frente a este problema:

> "Tal vez sea mejor enfocar la perspectiva de género de determinado pasaje que buscar la identidad sexual de su autor... O sea, deberíamos establecer el género de la au-

10 Carlos Mesters, *Rut*, p.14.
11 Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria*, San José/Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002, p.459.
12 Carlos Mesters, *Rut*, p.13.
13 Maricel Mena López, "A força da solidariedade", p.7.
14 José Mizzotti, *Historia de Israel*, vol.4 - El exilio y la reconstrucción (587-332 a. C.), Lima: Gráfica Bellido, 1993, p.48.
15 Luis Alonso Schökel, *Biblia del peregrino - edición de estudio*, Bilbao: Verbo Divino, 2da edición, 1998, p.996.

toridad del texto y no la autoría. Con eso en mente, podemos y debemos tentar identificar textos femeninos en el canon, pues saber cual es el género de los orígenes de un texto afecta profundamente nuestra lectura."[16]

6. Los varones en Rut

Elimélek y sus hijos

El libro comienza con la siguiente proposición: "en los días que juzgaban los jueces" (1,1a) la misma que siento tiene una finalidad programática, contiene una propuesta:

Reconstruyamos tomando como referencia la organización socioeconómica, política y religiosa, basadas en la solidaridad, que tuvimos en tiempo de los jueces, y no según el proyecto de Esdras y Nehemías. Recordemos que Rut es producción post exílica.

En lo que sigue del v.1, encuentro las primeras masculinidades:

"hubo hambre en el país y un hombre de Belén de Judá (Elimélek) *se fue* a residir con su mujer (Noemí) y sus dos hijos (Majlón y Kilyón) a los campos de Moab" (1,1b-2a).

- La masculinidad patriarcal de Elimélek es algo que se percibe, pues el texto sugiere que él tomó la decisión de que la familia fuera a Moab: "se fue"; no dice se fueron, ni que haya consultado al resto de su familia.

Noemí parece que no tiene no tiene voz, lo que es interpretado por Emiliano Jiménez Hernández como: "demasiado *complaciente con su marido*, le sigue en silencio en su huida"[17] *[cursiva es nuestra]*, apreciación que refleja cierta ideología patriarcal.

El hecho es que en el texto ella sólo comienza a hablar cuando han muerto los varones de su familia y se queda como la matriarca que tiene la responsabilidad de conducir a buen puerto a sí misma y a sus nueras, mostrando su calidad de liderazgo que siempre tuvo pero que, posiblemente, sólo pudo ejercer sutilmente ante la autoridad social de su marido Elimélek.

Elimélek sigue el *modelo masculino* y *de padre* en el que fue educado:

En la familia patriarcal el *padre de familia* gozaba de autoridad absoluta sobre los hijos, incluso los casados que vivían con él, y sobre sus mujeres (recuérdese que es el señor, *ba'al* , de su esposa) y, en tiempos antiguos, tenía poder sobre la vida o muerte de los miembros de su casa.[18]

Este poder total, hacia el siglo VIII a. C. deja de ejercerlo ilimitadamente, "ya no puede dar muerte a su hijo", esta decisión, "incluso cuando se trata de falta contra los padres, pertenece a los ancianos de la ciudad" (Dt 21,18-21).[19]

Si bien la educación es responsabilidad del padre y la madre, es el padre el que "inculca a su hijo las tradiciones nacionales, que constituían asimismo tradiciones religiosas". Igualmente, daba al hijo una educación para el trabajo que era hereditaria.[20]

Las genealogías siguen la línea paterna y la casa patriarcal era designada como *"casa paterna"* y la familia incluye a todos los elementos unidos a la vez por lazos de sangre como por la vida en común: *"comunidad de habitación"*.[21]

---

16 Carol Meyers, "De volta para casa - Rute 1,8 e a definição do gênero do livro de Rute", en *Rute a partir de uma leitura de gênero* (Athalya Brenner, organizadora), São Paulo: Paulinas, 1993, p.118.

17 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.70.

18 Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona: Editorial Herder, 4ta. edición, 1992, p.50.

19 Pierre-Maurice Bogaert y otros, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Editorial Herder, 1993, p.1158.

20 Pierre-Maurice Bogaert y otros, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, p.1158.

21 Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p.51.

- Por lo expuesto, supongo que *Majlón y Kilyón* tienen la masculinidad patriarcal de *Elimélek*, porque por la *economía del relato* [= atención sobre todo en los personajes o elementos esenciales para la trama, todo lo demás es considerado superfluo y desaparece[22]], de ellos se añade muy poco: Que se casaron en *Moab* con dos moabitas: *Orfa y Rut* y que murieron al igual que su padre, luego de 10 años de residir en ese país.

¿El ambiente cultural de Moab cambió su masculinidad?

La Biblia no nos da pistas, pero según el Midrás "*Elimélek* es uno de estos ricos de Belén, al igual que su pariente Booz", ante lo cual E. Jiménez comenta:

> "Por egoísmo, deja su casa, abandona a sus parientes, amigos pobres de Belén...huye lejos... hasta instalarse en la ciudad de Moab. Por miedo a que todos los pobres llamen a su puerta prefiere dejar la tierra prometida."[23]

O sea, según este autor basado en el Midrás, *Elimélek* tiene la mentalidad patriarcal de su época de hombre rico y, además, egoísta.

Igualmente nos informa que según el Targum, *Majlón* y *Kilyón* fueron nombrados oficiales reales y se casaron con las hijas del rey de Moab *Eglón* (Jc 3,12ss), a quien los rabinos describen "como una persona de alto sentido ético, y a pesar de ser pagano, un hombre justo" (Sanh. 60a).[24] La princesa *Rut, la menor,* se casa con Majlón y Orpá hace lo propio con Kilyón[25].

Según el Midrás, el convertirse de campesinos ricos a militares supone un cambio radical de mentalidad y por tanto de masculinidad:

Ésta ahora debe ser agresiva, violenta, capacitada y lista para quitar la vida a quien considere enemigo: ¡La fuerza es la razón! Una masculinidad con temor a ser débil, a ser vencido, peor aún, cobarde. Contrariamente, se debe estar dispuesto al sacrificio heroico. Todo esto supone reprimir si no eliminar todo signo de ternura - usualmente atribuida a las mujeres - y por tanto el aspecto femenino que está dentro de todo varón.

Igualmente hay que considerar el oportunismo para lograr el ascenso social: ahora son miembros de la corte de Moab; así como la influencia que debe haber ejercido esta cultura en su espiritualidad, así el Targum dice:

> "y porque quebrantaron el decreto del Verbo de Yahveh, y se casaron con pueblos extranjeros, les fueron acortados sus días. Y murieron ambos, Majlón y Kilyón, en un país impuro. Y la mujer (Noemí) quedó privada de los dos hijos y viuda de su marido."[26]

Según E. Jiménez, "el dedo de Dios... les cierra el seno [a Orfa y Rut], haciéndolas estériles"[27].

Obviamente esta lectura no concuerda con el consejo de Carlos Mesters a Sandro Gallazzi, antes señalado. Esto me hace sospechar que estas tradiciones tienden a justificar la monarquía davídica, serían parte del davidismo, es decir, de la teología:

> "Que se elaboró por los sacerdotes del rey en la ciudad de Jerusalén... El establecimiento de un pacto eterno e inquebrantable entre Yavé y David es el corazón de esta teología... sugiere que David es hijo de Dios"[28] (cf. Salmo 89).

---

22 Athalya Brenner, "Introdução", em *Rute a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 1993, p.15.
23 Emiliano Jiménez, *Rut la moabita*, p.69.
24 Leila Leah Bronner, "Uma abordagem temática de Rute na literatura rabínica", en *Rute a partir de uma leitura de gênero* (Athalya Brenner, organizadora), São Paulo: Paulinas, 1993, p.220.
25 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.69.
26 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.85.
27 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.85.
28 Jorge Pixley, *La historia de Israel vista desde los pobres*, Quito: Parroquia Cristo Resucitado, 1990, p.27.

Esta teología pretende reemplazar a la teología del Éxodo, que nació de la experiencia liberadora de YHWH, quien establece una alianza con un pueblo: Israel... ¡No con una persona!

En fin, para la teología davídica es conveniente fijar en la conciencia de los judíos que antes de que David llegue a ser rey de Israel, ya por sus venas corre sangre real: la de su bisabuela Rut.

Por esta razón, mejor volvamos al texto, en busca de pistas liberadoras.

Regresando sólo al texto

El v.2 informa que esta familia "eran efrateos de Belén de Judá. Llegados a los campos de Moab se establecieron ahí."

Efrata es un nombre antiguo de *Belén, aldea* que se supone tiene una antigüedad de más de 4,000 años[29], pero lo que importa para nuestra pesquiza es:

¿Cómo en el tiempo de los jueces un clan permite que una de sus familias tenga que retirarse por hambre y justamente a Moab, cuando el Dt 23,4 condena a los moabitas?

¿Y la solidaridad que existía en el tiempo de los jueces?

Obviamente, cuando se escribe Rut esta solidaridad está muy debilitada (conferir Ne 5,1-5). La masculinidad patriarcal y la tentación de acumular ha derivado en la existencia de pobres y ricos, siendo estos últimos los más interesados en tener más y más y ser socialmente exitosos... ¡Ya no interesa el hermano que sufre! Y olvidan lo mandado por el Dt 15,4: "cierto que no debería haber ningún pobre junto a ti".

7. En búsqueda de la masculinidadde Booz

El cap.1 termina con la llegada de Noemí/Mará y Rut a Belén.

Si bien el narrador dice que "se conmovió toda la ciudad por ellas" (1,19b), se aprecia que Rut saborea lo que es la indiferencia de las vecinas –más aún por ser moabita-, quiénes sólo se dirigen a Noemí "¿no es esta Noemí?" (1,19c). ¡No le preguntan por su compañera!

Noemí está convencida de que todo lo malo de lo que le ha sucedido viene del Saday, tal vez se siente culpable por haber ido a un lugar impuro como Moab y permitir que sus hijos se casen con mujeres moabitas. Su tristeza le impide darse cuenta que hay esperanza de vida, porque han llegado a Belén "al comienzo de de la siega de la cebada" (1,22b).

Aparece Booz

Sorpresivamente el narrador informa que "tenía Noemí por parte de su marido un pariente hombre fuerte/de gran valor de la familia de Elimélek, llamado Booz" (2,1).

El título dado a Booz: "hombre fuerte/de gran valor" , es el que se da a los jueces (cf. Jc 6,12); él sería el juez esperado que dará solución a la situación deplorable de Noemí y Rut. Sin embargo, en 3,11 Booz reconoce que Rut es también una mujer de *gran valor*, el mismo título que él recibió por parte de el narrador, con lo cual ella pasa a ser también la jueza esperada; ¡Ya no es sólo Booz! Son Rut y Booz los jueces esperados.

Booz... ¿Dónde estabas?

Según 2,1 Booz siempre debió estar en Belén, porque el texto no dice que estuviera de viaje o que recién llegara, o sea, no es que aparezca recién a partir del cap.2.

Entonces, ¿por qué no fue en ayuda de Noemí o por lo menos a saludarla?; más aún, si él ya sabía de su llegada, así como del comportamiento de Rut para con su suegra:

---

29 Tidwell-Pierson, Geo*grafía bíblica*, Texas: Casa Bautista de Publicaciones, 6ta. edición, 1989, p.69.

"*me han contado al detalle* todo lo que hiciste con tu suegra después de la muerte de tu marido, y cómo has dejado a tu padre y a tu madre y la tierra en que naciste, y has venido a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer" (2,11).

A lo cual añade una bendición: "que Yahveh recompense tu obra y que tu recompensa sea colmada de parte de Yahveh, Dios de Israel bajo cuyas alas has venido a refugiarte" (2,12).

Booz dice "[ellos] me han contado", es decir, ¿Quiénes? Evidentemente no sólo el "criado/capataz que estaba al frente de los segadores", sino también las vecinas, que las vieron llegar y que deben haber esparcido la noticia, porque como bien dice Luis Alonso Schökel:

"el autor recrea un ambiente aldeano, *donde todos se conocen y comparten la vida*"[30].

El narrador al decir que Booz es "un hombre fuerte/poderoso/de gran valor", también hace referencia a su posición económica: dueño de tierras, que tiene capataz, segadores, criadas, siervas, además, del poder político y social que le facilita convocar rápidamente a los diez ancianos y al otro pariente en la puerta de la ciudad, para solucionar el problema de Noemí y Rut (4,1-2) mediante el *rescate*. Es decir, tiene los medios para cumplir su rol de *go'el*, de rescatador.

Entonces, ¿Por qué no las ayudó desde que llegaron? ¿Es que las consideraba impuras, indignas de ayuda?

Tengamos presente que Booz se mueve en la esfera pública y que necesita el apoyo y aprobación social de otros varones[31] y que debe evitar todo tipo de vergüenza, "que es un castigo social"[32] porque el honor es el valor fundamental para la cultura mediterránea.

Sí a esto le añadimos que el texto tiende a presentarlo con "poder, prestigio y bondad"[33], entonces, Booz está atrapado, preso de la sociedad patriarcal y de su correspondiente masculinidad, preso de su prestigio social y hasta de sus riquezas...

¿Tendrá el suficiente valor para romper con estas ataduras y fijarse claramente sin temor ni vacilación y ante todos en una moabita como Rut? o, ¿Tendrá que pagar el alto precio de su status, situación privilegiada con su soledad y la ausencia de lo femenino en su vida? O, tal vez ¿También es un rico egoísta que no quiere comprometerse con el familiar pobre?

Sospechamos que puedan haberse conjugado todas estas posibilidades.

El Midrás da otra justificación, diciendo:

"precisamente ese día había muerto su mujer. Y comenta: en un mismo día fue tomada su mujer y otra le fue dada: Rut... Booz está ocupado todo el día con el luto y sepultura de su esposa y, por eso, no se halla presente para dar la bienvenida a Noemí ni encuentra a Rut."[34]

Sin embargo, esta explicación entra en contradicción con que el luto que se guardaba era de siete días, en los cuales:

"Los parientes se echan ceniza en la cabeza, se quedan sentados en el suelo ayunando siete días, comiendo pan ordinario y se rasgan las vestiduras por el lado del corazón. Los varones también se cubren la barba y se quitan el turbante (Ez 24,22)."[35]

---

30 *Biblia del peregrino - Antiguo Testamento*, edición de estudio, p.994.

31 Mike Bal, "Heroismo e nomes próprios ou os frutos da analogia", en Athalya Brenner, en *Rute a partir de uma leitura de gênero* (Athalya Brenner, organizadora), São Paulo: Paulinas, 1993, p.72.

32 José E. Ramírez-Kidd, *El libro de Rut - Ternura de Dios frente al dolor humano*, San José/Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2004, p.189.

33 José E. Ramírez-Kidd, *El libro de Rut*, p.188.

34 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.147-148.

35 Conversación del rabino Guillermo Bronstein con el autor del presente artículo.

Si nos basamos sólo en el texto, Booz sería soltero en tanto no dice que sea casado ni viudo, tendría edad avanzada pues le dice a Rut "no has pretendido a ningún joven, pobre o rico" (3,10b) y, posiblemente con temor a no dejar descendencia, por su posición socioeconómica y su mentalidad patriarcal.

Y no sólo eso, sino que debe tener un problema para relacionarse con las mujeres, en tanto, según los rabinos un varón se podía casar a partir de los 13 años[36]. Además, él es rico, es decir, ¡un buen partido! Por eso "sorprende que un hombre rico en Israel, que ya no es joven, no se haya casado."[37]

Esta dificultad, es calificada de "impotencia sexual" por Mieke Bal[38] y Mercedes Navarro de "inseguridad", quien además añade:

"La indecisión de Booz afecta a su propia identidad sexual. Rut le ayuda y le libera. De esta forma el favor es mutuo. Si él será su *go'el*, ella le rescatará a él de sus inhibiciones e incapacidades sexuales, de su inseguridad en definitiva."[39]

¿Y Noemí...?

De otro lado, Noemí también debe saber sobre Booz y el otro pariente, porque le dice a Rut:

"ese hombre (Booz) es nuestro pariente, es *uno* de los que tienen derecho de rescate sobre nosotras" (2, 20b).

¿Por qué no acude a ellos? El texto guarda absoluto silencio, es un asunto que queda abierto.

No nos queremos contentar con que aquí se trata de un cuento y esto es parte de su atractivo narrativo, creando suspenso en el/la lector/ra. Queremos ir a la vida cotidiana y a los cuerpos concretos que ahí están presentes: Sospecho que Noemí conocía el egoísmo de estos parientes y por dignidad no acude a pedirles que cumplan con su deber de *go'eles*.

Más todavía:

"Según la estructura piramidal de la sociedad antigua, quienes poseían poder tenían la obligación de velar por el bienestar de aquellos que estaban en una situación inferior. La tarea del pobre consistía en persuadir al poderoso de actuar en su beneficio. Pero como el necesitado no podía reclamar para sí ningún derecho en sentido moderno del término, sólo podía acudir a la astucia, ya que en esta sociedad la justicia era vista como un favor, no como un derecho."[40]

Pero, en Israel existía ¡La ley del rescate y la ley del levirato!

Contrariamente a mi sospecha, según el Midrás,

"Booz es hijo del hermano mayor de Elimélek, por tanto, sobrino de Noemí", quién a pesar de su necesidad evita encontrarse con Booz por vergüenza, porque Ella había huido con Elimélek para no compartir los bienes con el pueblo, mientras que Booz se había quedado para ayudar a los pobres durante la carestía."[41]

8. ¿Booz va cambiando su masculinidad?

Siento que Booz debe haber quedado cuestionado, en crisis, al contrastar su actitud de aparente indiferencia ante su "tía" Noemí, con la actitud de Rut, que dejó todo: padre,

36 Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p.62.
37 Mercedes Navarro Puerto, *Guía espiritual del Antiguo Testamento - Los libros de Josué, Jueces y Rut*, Barcelona: Editorial Herder, 1995, p.158.
38 Mieke Bal, "Heroismo e nomes próprios ou os frutos da analogia", p.84.
39 Mercedes Navarro Puerto, *Guía espiritual del Antiguo Testamento*, p.158.
40 José E. Ramírez-Kidd, *El libro de Rut*, p.188.
41 Emiliano Jiménez Hernández, *Rut la moabita*, p.147.

madre, pueblo, amigos, costumbres, su Dios nacional Kemós (1Reyes 11,7), etc., es decir, todo lo que encierra el término "la tierra en que naciste", para acompañar a su anciana suegra, a la que prácticamente la obliga a aceptar una alianza:

"donde tu vayas, yo iré,
donde habites, habitaré.
Tu pueblo será mi pueblo
y tu Dios será mi Dios." (1,16b)

Alianza de la que Noemí no está convencida, porque su experiencia de vida le dice que para Rut, moabita, no hay futuro si sigue al lado de una anciana viuda y sin hijos en Belén (conferir 1,12-14) como ella, por eso es revelador que después de que Noemí se siente vencida por esa prueba de amor "no insistió más". El texto sugiere que no queda satisfecha, pues, aparentemente la plática entre ellas se interrumpe. El narrador sólo se limita a decirnos: "caminaron, pues, las dos juntas hasta Belén." (1,19a).

Booz debe saber todo eso, aunque, no alcance a comprender la entrega total de una persona únicamente por amor, porque, hasta ahora no ha hecho nada, y si se limitara a la ayuda económica, no tiene el mismo significado ni la misma a trascendencia que la entrega de Rut... Sospecho que eso debe haberle dado vueltas en su corazón y ya debe admirarla pero sólo de oídas, falta que la vean sus ojos.

Booz vió a Rut...

Si bien en 2,2-3, se presenta a Rut *pidiendo permiso* a su suegra para ir a espigar "detrás de aquél a cuyos ojos halle gracia" y "quizo la suerte" que fuera a dar a *una* parcela de Booz", la situación real sería otra:

- Rut ahora pasa a tomar el poder y no se trata tanto de "un permiso" sino de una propuesta de solución[42] que pasa por el diálogo de las dos mujeres.
- "La suerte" literaria, que supone la mano de YHWH, es en realidad consecuencia del acuerdo al que han llegado, por la iniciativa de Rut, bajo la inspiración del Dios del Éxodo. Noemí sabe de Booz y del otro pariente. No sería raro que en los 10 años en Moab hayan hablado de estos parientes.
- Rut, busca la atención de Booz haciendo un pedido al capataz que escapa a su poder de decisión: Le pidió "espigar y recoger detrás de los segadores". Lo segundo ("recoger"), es un derecho de los pobres (vea Dt 24,19-22), pero, espigar, coger espigas de lo ya cosechado, eso sólo podía decidirlo el dueño,[43] dependía de su generosidad.

Y se enamoró

- Es ante esta situación que el capataz se ve obligado a consultar a Booz por el pedido de Rut "de espigar". La ve y debe haber quedado prendado, porque pregunta: "¿De quién es esta muchacha?" Quiere asegurarse de su estado civil, de ahí que no pregunte por su nombre. Y ojo, que el texto no dice que sea bella, sino que destaca su hacer, su querer, su entrega al servicio de su anciana suegra.
- Al escuchar el testimonio del capataz sobre su esforzado trabajo, confirma lo que había oído, pero ahora él es testigo presencial y aprende de Rut que debe compartir, en tanto el texto no dice que antes lo haya hecho. Ella motiva su cambio de actitud.

---

42 Ilona Rashkow, "Rute – O discurso do poder e o poder do discurso", em en Athalya Brenner, en *Rute a partir de uma leitura de gênero* (Athalya Brenner, organizadora), São Paulo: Paulinas, 1993, p.43-44.
43 Ilona Rashkow, "Rute – O discurso do poder e o poder do discurso", p.43-44.

- El enamoramiento de Booz se deja entrever en:
  Pregunta por ella: "¿de quién es esta muchacha?" (2,5b)
  Le pide que no se vaya a espigara a otro campo ni se aleje de ahí (2,8a)
  Le pide que se quede con las criadas (2,8b)
  Manda a sus *criados que no la molesten* (2,9a; 2,15c), lo que supone asegurarse de que no la enamoren.
  El permiso para que tome del agua que saquen los criados (2,9b)
  Valora su entrega a favor de Noemí y pide a YHWH la bendiga (2,11-12).
  La considera parte del pueblo de Israel (2,12b)
  No la considera "extranjera" sino "hija mía", lo que lleva a Rut considerarse "sierva"(2,13), o sea, ella siente que cambia de situación social
  Comparte su comida con ella (2,14)
  Le comparte su cosecha (3,15) y ordena a los criados dejen caer espigas de a propósito, para que Rut las recoja (2,16)
  En la era, luego de su susto inicial al descubrir una mujer a sus pies, al saber que se trata de Rut acepta su propuesta para que la rescate y así lo hace (3,6-11)
  Busca la mejor forma de presentar el caso al o*tro pariente*, para asegurarse se desanime en rescatarla, porque tenía más derecho que el mismo Booz (4,1-6)
  Toma a Rut como su mujer (4,13). Ahora, ya no es sierva, sino su esposa, quien le da – gracias a YHWH - un hijo: *'obed*.

- El narrador no dice que estas actitudes de generosidad de compartir alimento y cosecha las haya tenido con otras/os pobres, pues, sería muy raro que Rut sea la única persona necesitada que llegó a uno de sus campos.

¿Y los sentimentos de Rut hacia Booz?

Expresamente el texto guarda silencio, pero deja algunas pistas que nos llevan a sospechar que Rut también está enamorada de Booz:

- Rut muestra que es una mujer de carácter que no se deja manejar, así lo puso en evidencia cuando aun en contra de la decisión de Noemí, ella no se apartó y la acompañó a Belén, sabiendo el desprecio a que se exponía por la rivalidad histórica entre moabitas e Israelitas. Sin embargo,
- No puso ningún reparo cuando su suegra le aconsejó que se arreglara y se acostara a los pies de Booz. Tengamos presente que 'pies', también designa órganos genitales.
- Noemí le dice: "quédate tranquila hija mía,... este hombre no parará hasta concluirlo hoy mismo" [el rescate] (3,18).
- Lo anterior frase de Noemí supone que Rut está intranquila. Pero, en el texto: ¿Cuándo se puso intranquila? Sospechamos que es cuando Booz le informó que había otro pariente más cercano con derecho a rescate (3,12)... antes no se ha aludido a ninguna intranquilidad por parte de Rut. O sea, ella no estaba conforme con ser rescatada por el o*tro pariente*.
- Noemí ayuda a que el enamoramiento vaya madurando cuando le aconseja que "es mejor que salgas con sus criadas" (2,22), insinuándole, además, que no vaya a otros campos, y cuando le sugiere que le seduzca (3,1-4).

9. Y la masculinidad de Booz ¿en qué queda?

Booz al final se queda con Rut, con sus campos, capataz, criados, criadas, siervas; más aún, aumenta su prestigio social de cumplidor con su deber de *go'el*.

El hijo Obed "es tomado por Noemí y le puso en su seno y se encargó de criarlo" (4,16), lo que significa que es adoptado por ella, porque el garantizará la continuidad del árbol genealógico de Elimélek. Es decir, también cambia la situación de Noemí, que ahora deja de ser Mará.

Igualmente queda modificada la situación social de Rut, que de extranjera, *'no que*rida por ser moabita', pasa a ser la esposa de un hombre rico y reconocido de la comunidad. Más todavía, el pueblo desea que sea una madre de Israel, como lo fueron Raquel y Lía, es decir, la formación de un nuevo pueblo, aunque ahora similar al del tiempo de los jueces.

Si esto es así, es muy poco lo que ha cambiado Booz en su masculinidad patriarcal... todo lo hace por el amor y gratitud que siente por Rut, producto de una relación interpersonal... Pero las cosas siguen igual para las otras "Rut" y "Noemís" que deben existir y para quienes no hay solución porque:

- ¿Qué hacen con tierras que no pueden poseer por ser mujeres viudas y sin hijos? Por eso, Noemí tiene que vender su terreno. Más aún, ¿De qué vale la tierra sin descendencia?
- ¿Qué hacen esas mujeres con hijos y sin tierra que les asegure el pan de cada día?

Booz una nueva masculinidad te espera...

Sospecho que el libro tiene *propuestas programáticas* para Booz para que encare y revise su masculinidad más claramente, como lo hizo ayudado por Rut a que lo femenino entre en su vida venciendo no únicamente su temor sexual sino que tomó consciencia que para el problema de Noemí no se necesita un *héroe personal* sino un *héroe colectivo*, en este caso, la acción conjunta con Rut, a quien reconoce ser una "mujer de gran valor" (3,11b). Y tras Rut está la presencia de Noemí.

- Los ancianos y toda la gente que estaban en la puerta de la ciudad le desean: "sea tu casa como la de Peres, el que Tamar dio a Judá, gracias a la descendencia que Yahveh te conceda por esta joven" (4,12).

Pero, Tamar es una *quebrantadora de reglas sociales* para lograr que Judá le haga justicia. igualmente Peres, que significa *"brecha"*, es un quebrantador porque tuvo que abrirse campo para salir primero que su mellizo (cf. Gn 38).

- En otras palabras, le están proponiendo a Booz que debe ser **un quebrantador**, ya que dio el primer paso al unir las leyes del levirato (Dt 25,5-10: que modifica ampliándola como deber de cualquier pariente cercano y ya no sólo del cuñado) con la ley del rescate (Lv 25,23-25).

Separadas como estaban (Dt-Lv) permitían injusticias: que alguien desee rescatar la tierra desentendiéndose de las personas, como el otro *pariente: fulano de tal*. Así,

- Los ancianos y todo el pueblo aprueba su propuesta, siendo testigos, de que compra la "parcela de campo de Elimélek" de manos de Noemí y que "adquiere" también a Rut la moabita para que sea su mujer "a fin de perpetuar el nombre del difunto en su heredad y no sea borrado entre sus hermanos y en la puerta de su localidad" (4,10), pero,
- Sospecho que ¡El pueblo espera más de él! por eso le expresan el deseo de que sea un *quebrantador*. En este sentido son las mujeres/vecinas con su aguda intuición las que mejor expresan este sentir, al ponerle al hijo que engendra en Rut, *Obed*, que significa *siervo*. Es decir,
- Las vecinas le están sugiriendo que debe hacer honor al hijo que ha tenido: ser un *siervo, un servidor* no sólo de Rut y Noemí sino de todo el pueblo pobre y sufriente. En este sentido *las vecinas* al igual que Noemí y Rut, no necesitan aprobación pública y sus acciones rompen sin temor algunas normas para alcanzar la justicia,

como lo hizo Tamar. En el presente caso, no están sugiriendo que *'obed* sea como su padre, sino al revés: ¡Booz tienes que ser Obed!

Booz, todo depende de ti

Booz si quieres ser digno de tu hijo *Obed antepasado de Jesús*, no puedes seguir manteniendo una *masculinidad de dominación* siendo rico, dueño de campos, poderoso. Aquél que se expresa básicamente con un lenguaje directivo, apelativo: *no vayas...fíjate...déjenla... saquen... pasa...acuéstate...acércate y siéntate...*

Booz ya no puedes tener campos ["*una* parcela de Booz" (2,3); lo que supone que por lo menos tiene otra parcela], ni criados, criadas, siervas, capataz... *tienes que vender todo lo que tienes y dárselo a los pobres* (Mc 10,21).

Como jueces, tú y Rut tienen que ayudar al pueblo a refundar Israel, como en el tiempo de los jueces, pero un tiempo cualitativamente mejor, promoviendo la fidelidad a YHWH el Dios del éxodo y a su alianza.

Asimismo, estimulándolo a la práctica de la igualdad y la complementaridad de los géneros, así como la solidaridad, fraternidad y, acceso a la tierra y a la justicia para todos y todas.

Tendrás que aprender a saber escuchar las demandas del pueblo en asambleas populares: Junto con Rut y los ancianos harán lo que el pueblo proponga, siendo sus guías y ejecutores de sus demandas.

Y no digas que es imposible, porque "todo es posible para Dios" (Mc 10,27).

Booz, amigo, una nueva masculinidad te espera: "la combinación perfecta, la mayor armonía entre lo femenino y la masculino, como se produjo en *Jesús de Nazaret*"[44], que desciende de ti y de Rut... Masculinidad que se expresará no únicamente en la entrega de bienes, sino sobre todo en la entrega total de tu persona por *amor*, es decir, tener una *masculinidad de donación*.

Booz no tengas miedo en deshacerte de la *masculinidad de dominación*, del macho dominador, opresor, que la cultura patriarcal te impuso.

Booz, paso a paso, inadvertidamente irás aprendiendo, como cuando niño aprendiste a caminar, a tener la nueva *masculinidad de donación*: De siervo hijo del hombre, armónico entre lo masculino y lo femenino, que está dentro de ti y que te hará cada día más humano.

¡Déjala que aflore y crezca! ¡Todo depende de ti!... tu vida futura lo dirá.

¡Y la vida... Vencerá!

Lucio Rubén Blanco Arellano
Calle Carlos Pareja Paz Soldán 130
Lima 32
Perú
chelino@telefonica.net.pe
lblancoarellano@gmail.com

44 Ennio Leonardo, *La nueva comunidad humana - Las mujeres en el movimiento de Jesús*, sin fecha, p.29 (cita a Karl Jaspers, F. Alt).

En el jardín de los encuentros
Los textos bíblicos y la construcción de las relaciones de poder

Resumen
Por medio de un ejercicio de aplicación de las categorías de género y masculinidades desarrolladas por la lectura sobreviviente desde las masculinidades, este artículo propone el escenario del jardín, en el Cantar de los Cantares, como lugar crucial de redefinición de los poderes de género entre hombres y mujeres, a partir de la propuesta transgresora de la Shulamit. El amante, descrito y observado por la Shulamit, es identificado con otro modelo de ser varón, diferente del modelo hegemónico de masculinidad. Este varón es detectado en sus movimientos e intenciones hasta configurar un perfil diferente al del varón soñado por las cortes reales del siglo IV a.e.c.

Abstract
Throught and exercise applying masculinities and gender categories developed by so-called "surviving lecture from masculinities", this paper proposes the garden as scenary between men and women as crucial place of redefinition of gender powers, from the Shulamit's perspective of trespassing. The lover, described and observed by the Shulamit, is identified with another model of male, different of hegemonic model of masculinity. This male is scanned in movements and intentions until configuration of a new profile, different of the "dream male" of the royal courts in IV a.e.c. century.

Introducción

Intentamos hacer una propuesta de re-lectura de los textos bíblicos abordando la cuestión de la construcción de las relaciones de poder desde las masculinidades. ¿Porqué este tema? ¿Qué interés puede tener un trabajo en esta línea para quienes nos acercamos a la Biblia en la vida cotidiana como pastores, pastoras, estudiantes o docentes o, sencillamente como hombres y mujeres creyentes que buscamos en la Biblia un sentido, algunas luces para nuestro caminar? Creemos que el tema alcanza su importancia cuando consideramos cuál es nuestro punto de partida para nuestro estudio e interpretación de los textos bíblicos, dónde estamos situados como personas, como grupos sociales, qué tipo de relaciones son las que construimos, qué efectos tienen estos modelos de relación en nuestras experiencias de vida.

Y esto nos lleva a pensar, o re-pensar también en las construcciones sociales que están detrás de los textos en cuanto están históricamente situados en un mundo con sus propias construcciones, mundo al cual el texto podría estar afirmando o negando, legitimando o cuestionando, a través del discurso que ya es otra construcción. Lenguaje, discurso y construcción de relaciones de poder, forman un entramado relacional que requiere ser descodificado a través de un ejercicio de lectura que considere ese plano de articulación.

La pregunta central que nos planteamos es: ¿Cómo podemos captar la circulación de las relaciones de poder en el texto? Trabajaremos con algunos textos del Cantar de los Cantares, aunque por la lógica a seguir en la propuesta de análisis nos remitamos al libro en su conjunto. Con estos textos estaremos trabajando desde ciertas claves de lectura, particularmente desde las intuiciones que propone la lectura sobreviviente de las masculinidades.[1]

---

[1] Larry José Madrigal (editor), *Lecturas sobrevivientes - Leyendo la Biblia desde las masculinidades sobrevivientes*, San Salvador/El Salvador; Centro Bartolomé de las Casas, 2006, p.7.

El énfasis metodológico será la identificación de los valores de significación estructurantes, ver cómo esos valores de sentido nos pueden ayudar a identificar los juegos, desplazamientos, circulaciones de poder en ciertos espacios que el texto nos presenta. Necesariamente el análisis nos conduce a la identificación de los personajes, sus movimientos, sentimientos, roles, tipos de poder, no-poder, etc.

Para el análisis del texto abordaremos; primero, algunos aspectos del contexto histórico que nos permitan entender el tejido social, político, simbólico, en el cual se inserta la propuesta de la Sulamita; segundo, trabajar el conjunto del libro del Cantar de los Cantares intentando descubrir los campos semánticos en los que se dan los movimientos y sentidos del texto. Seguiremos, en cierto modo, algunas técnicas de la lectura semiótica, en particular el nivel discursivo que regula en un texto la articulación de las figuras y de los efectos de sentido.

En el nivel del análisis discursivo, el contenido del texto se presenta como una organización de **figuras**. Una figura designa la manera cómo un determinado sujeto está revestido o calificado (alguien puede ser labrador, pero también puede, en ese mismo texto, estar revestido de la figura de asesino. Moisés puede ser un personaje de la corte del Faraón, pero también un pastor de ovejas o un profeta, líder, etc.). Estas figuras que el texto va desplegando están dispuestas en recorridos cuya articulación específica determina unos valores que son aquellos que podemos ordenar en oposiciones binarias que se manifiestan como valores de sentido. Al final, se ordenan los diferentes **valores de significación** e **isotopías**, para ver cómo esos valores son los que dan coherencia y generan sentido en el texto. Estos serán los elementos claves del análisis, sobre todo cuando veamos cómo esos elementos estructurantes del texto pueden estar diciéndonos, explicándonos, interpretando un cierto momento, así como sacar a luz lo que nos interesa en el plano de las figuras y valores de significación que manifiestan ciertos tipos de poder, cómo circulan, en qué espacios, cómo podemos percibir propuestas de construcción de otros modelos.

El Cantar de los Cantares - La afirmación de un proyecto dominante

La época que vio nacer "el más Bello de los Cantos" la podemos situar entre los siglos IV-III a. C. Época de afirmación del proyecto sacerdotal dentro del cual se configura la vida de la nación, convertida en colonia persa, luego de la caída de Babilonia en el 537 a. C. en manos de Ciro, quien permitió el retorno de los exiliados a Jerusalén. Esa experiencia de exilio significó para la nación el derrumbe de sus grandes referentes o paradigmas de identidad: la monarquía, la tierra, el templo.

Se produce entonces, después del retorno y bajo el control del imperio persa, un proceso de reorganización social, política e ideológica[2] en función de la reconstrucción de la identidad fragmentada y que va a ser dirigida por los grupos sacerdotales, líderes de la nación y representantes del imperio, cuestión que va a traer sus consecuencias, en este caso, en la valoración de los cuerpos de mujeres y hombres y sus relaciones. Es entonces un tiempo en el que "en la afirmación de un sector social sobre otro se puede identificar también en el proyecto sacerdotal un movimiento sexista que solidifica y fortalece mecanismos de exclusión de la mujer de los espacios decisivos de la vida del pueblo. Los sacerdotes van a localizar en el cuerpo el espacio privilegiado para las expresiones de pecado y de maldición."[3]

Esa reconstrucción pasa por la "construcción" de un molde teológico en el que la imagen de Dios se formula a imagen y semejanza del modelo patriarcal y sacerdotal, que se expresa en la codificación de leyes contenidas en los libros sagrados y normativos. Leyes que

---

2 Para los aspectos del contexto ver: Reiner Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid, Trotta, vol.2, 1993, p.611-613; Enilda de Paula Pedro y Shigeyuki Nakanose, "Debajo del manzano de desnudé...", en *RIBLA*, Quito, Recu, vol.37, 2000; Nancy Cardoso Pereira, "¡Ah!... Amor en delicias", en *RIBLA*, Quito, Recu, vol.15, 1993.

3 Nancy Cardoso Pereira, "¡Ah!... Amor en delicias".

controlan los cuerpos de las personas con disposiciones sobre lo puro y lo impuro y que tocan la cuestión sexual como pecado, maldición, que requiere de la mediación de sacrificios y ofrendas y tiempos de purificación.

Lejos queda, en esta perspectiva, la imagen del ser humano (*'adam*) que paradójicamente aparece en un texto sacerdotal y que vale la pena retomar para una mejor compresión de la antropología bíblica:

> "Creó Dios al ser humano (*'adam*) a su imagen, lo creó a imagen de Dios, varón (*zajar*) y hembra (*neqebah*) los creó" (Gn 1,27).

El término hebreo *zajar* refleja la experiencia inmediata corporal del varón en cuanto el término significa pinchar, es decir, algo que penetra, mientras que *neqebah* tiene que ver con la raíz verbal *naqah*: perforar, abrir[4]. La dimensión corporal de los seres humanos en este texto fundante de la cosmovisión hebrea expresa la diferencia corporal, física, biológica, diferenciación entonces que tiene que ver con una imagen de Dios, y que trasluce además, una valoración positiva con el "vio Dios todo lo que había hecho y he aquí que era muy bueno (*tob*)" (Gn 1,31).

El término *tob* que se traduce como bueno significa también bello, hermoso, en su significación estética. Lo que Dios creó tiene dignidad y merece ser admirado. Pero la historia se escribe de otro modo cuando los cuerpos, lejos de ser reconocidos y valorados en el horizonte de esa dimensión sagrada (imagen de Dios) se convierten en mero objeto de placer, objeto – mercancía o símbolo del mal.

En el juego de la construcción de sentido

Vamos a ver primero quiénes son los amantes protagonistas del Cantar, qué nos dice el texto sobre él y ella o, mas bien, cómo ella nos presenta al amado y, cómo él nos muestra a la amada.

La Sulamita (*Shulamit*, 6,13 o 7,1 según la numeración del texto hebreo) lleva consigo el nombre de la paz (*shalom*): "yo soy ante sus ojos como quien encuentra la paz" (8,10).

En el juego de significantes que el texto nos presenta a modo de figuras, el nombre de la Sulamita tiene la misma raíz de la cual toma su nombre Salomón (*Shelemoh*). Pero cada uno representa, tanto a nivel literario dentro del texto (en el juego de construcción de sentido) y como referente histórico, algo diferente: la Sulamita es la portadora de la paz que trae alegría, felicidad, justicia, amor; ella es constructora de encuentros en delicias, de encantos (5,11) en medio del jardín o de la alcoba, Salomón es el rey que se acerca rodeado de sus guardias (3,7), es señor, dueño de viñas (8,11) y mujeres (6,8). El es el representante de la paz de los poderosos que, a través de la fuerza militar, las leyes y la religión, controlan las vidas y los cuerpos de las personas y traen violencia e injusticia.

Ella es negra, su piel "quemada por el sol", del color de las tiendas de los beduinos de Quedar, fabricadas de pieles de cabras negras. La Sulamita tiene una madre y unos hermanos (1,6). No hay referencia a un padre. Ella conoce de la fatiga del trabajo del campo, como cuidadora de las viñas de sus hermanos y como pastora de cabras (1,8) a las que apacienta cerca de las tiendas de otros pastores. Ella conoce de la flora y la fauna, de sus secretos, de la fuerza erótica de sus formas, sabores y olores, sus ritmos y sus cantos. Y de ellos alimenta su sabiduría.

Ella también es rosa (2,1) y el amado lo confirma (2,2), aunque habita en medio de espinas. En medio de esa rosa él apacienta sus rebaños (2,16). El amado la identifica como novia, jardín cerrado, fuente, sellado manantial (4,12).

---

[4] Mercedes Navarro Puerto, "Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios - Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología", en *Para comprender el cuerpo de la mujer - Una perspectiva bíblica y ética* (editora Mercedes Navarro), Estella/Navarra, Verbo Divino, 1996, p.137-182.

Él, es el amado, es pastor de ovejas que recorre los campos, sus escondrijos y colinas, junto a otros pastores (*ro_im*) que son descritos como "tus compañeros" (*jabereja*) en 1,7. La amada le llama rey, príncipe, hermano, "mi amado" (*dodí*), de la raíz hebrea *dod* (amado), de la cual toma su nombre David.de quien conocemos de sus orígenes campesino y pastor de ovejas, pero la imagen es diferente a la del amante dominante que caracteriza la figura de David, al contrario, sus relaciones con la amada son de mutua pertenencia (2,16; 6,3; 7,2ss). El, el amado, es al que conocemos mejor a través de la descripción erótica que hace la amada de su cuerpo. "¿Qué distingue a tu amado de los otros...?" (5,9). Ella se encarga de mostrarnos la singularidad del amado distinta a otras masculinidades caracterizadas en el poema por el dominio de los cuerpos de mujeres y varones, el poder militar, etc.

El también tiene una madre, como ella, e igual, el padre aparece ausente. El se acerca a la ciudad, de noche, pero sale de ella para volver a su jardín con sus en - cantos y sus placeres, para ser gacela que corre al encuentro de la amada..

Ella y Él, encuentro y entrega mutua: "mi amado es para mí y yo soy para él" (2,16).

Con esta descripción de los protagonistas del canto, vamos a indagar sobre los lugares en los que él y ella se desplazan, qué tensiones ocurren, cómo la imagen de lo femenino y lo masculino se construyen en esos distintos espacios, cómo en éstos se experimenta la cuestión del poder, qué conflictos se generan a partir de las diferentes perspectivas de las relaciones que ocurren o se proponen.

Al realizar esta indagación, encontramos lugares en los cuales los cuerpos de la Sulamita y su amado se mueven, se escapan, se tienden, dialogan, se tocan, se entregan. Son movimientos que oscilan entre lugares seguros y peligrosos, de opresión y libertad, lugares donde los cuerpos son negados, violentados, heridos, avergonzados, sometidos a objetos – mercancías, y otros lugares donde se afirman en su deseo, su pasión, su desnudez sin vergüenzas, su ser sujetos, criaturas amorosas.

¿Cuáles son esos lugares donde circulan estas diferentes formas de poder?

- La casa: ámbito de la familia patriarcal.
- La ciudad: ámbito del poder político y religioso.
- El desierto: donde se oponen las dos figuras de Shelemoh y la Shulamit (poder – no poder – poder).
- El jardín: donde se construyen otras relaciones entre hombre y mujer alternativas al poder hegemónico y masculinizante.

Entremos a cada uno de estos espacios y sus conflictos y percibamos cómo se van tejiendo los diferentes valores de sentido. El análisis de esas construcciones que se producen en el texto en ese entramado relacional o encadenamiento de figuras, nos ayudará así a constatar esas construcciones de relaciones sociales y de poder, situando esos valores de significación en el contexto de producción del texto, ver cómo pueden estar captando y expresando algo de ese "mundo", así como indagar sobre alternativas o propuestas que la lectura del discurso puede posibilitar.

Entrando a la casa patriarcal

Como lectores varones en ejercicio de re-lectura, preguntamos al texto sobre lo que sucede en el interior de la casa. El texto nos invita a observar las palabras, los gestos o movimientos. Nos invita, cuando nos acercamos a él con las herramientas teóricas del enfoque de género y masculinidades, a percibir en el juego de significantes, las diferentes dimensiones de poder. Ahora estamos en la casa, y en ese espacio ella deja oír su voz de protesta y, a través de ella, de lo que dice, podemos acercarnos a los varones que forman parte de ese ámbito e indagar sobre los constructos masculinos:

"Los hijos de mi madre se airaron contra mí, me pusieron a guardar las viñas ¡mi propia viña no la había guardado!" (1,6).

La casa, la familia patriarcal. Lugar donde la mujer es propiedad de los hombres y cuida de sus propiedades y sus cuerpos. En ese lugar ella no es libre para cuidar de sí misma, porque allí sólo es válida para la reproducción de los hijos (varones) que garantiza la continuidad de la familia patriarcal, androcéntrica, y la satisfacción sexual. Su viña (cuerpo amoroso, sexo) no es su viña en tanto propiedad.

Pero también, a lo interno de esa casa patriarcal, se puede detectar la circulación de otros poderes y diferentes modelos de masculinidad: a) aquella representada por el hermano mayor, que reproduce el modelo patriarcal y en el que él ejerce un dominio, un poder, sobre los demás hermanos, su madre y su hermana; b) el poder que circula entre los hermanos menores. Es decir, que el poder hegemónico que genera sus dispositivos de control, implica, a la vez, la presencia de otros poderes que pueden aparecer ocultos, pero que están localizados en algún lugar, y de ello el texto nos da cuenta. Los hermanos (varones) menores, colocados en posición asimétrica frente al hermano mayor, pueden negociar, ponerse de acuerdo con éste, hacer uso de su parcela de poder, cuando se trata, en este caso, de mantener el dominio sobre alguien: el cuerpo de la hermana (8,8-9). El modelo hegemónico entonces, tiene sus fisuras, sus fracturas y, detectándolas podemos identificar mejor la presencia de los varones sobrevivientes entre las rendijas de los varones dominantes.

Ya el análisis nos conduce, también, a detectar el otro poder no – poder representado por la Sulamita, quien, en la circulación y distribución de poderes dentro del ámbito de la casa, se coloca en posición de transgresora, en actitud de resistencia frente a ese tejido de relaciones sociales y de poder.

Ella, en la elaboración del discurso y en la búsqueda de construcción de otros modelos de relaciones, conspira a través del lenguaje, de los sentimientos, de lo simbólico, para mostrarnos otros caminos, otros lugares. Rememora el campo, los pastos, la verde hierba como lecho, la tienda, el mediodía, para correr y soñar (1,7), lugares donde la viña (su cuerpo, su sexo) sí es de ella (8,12) y puede disponer (tener poder) de ella, entregarla al amado. No es viña propiedad de Salomón cuidada por sus guardias y cuyos frutos son destinados a la venta para el lucro de quienes se apoderaron de esa viña (8,11-12). La viña es (ya sea entendida como código económico o en su sentido erótico en el lenguaje poético del Cantar) el proyecto que los "labradores malvados" destinaron a la privatización a través del despojo, la violencia y la muerte, en la parábola de Jesús en Marcos 12,1-9. La viña es lo que necesita ser re – creado desde lo que aparece como, o aparenta ser, no – poder, es lo que nos presenta la Sulamita desde la casa donde hunde sus raíces el patriarcalismo.

Caminando por las calles de la ciudad

La ciudad es el ámbito del poder político y religioso, donde están las autoridades, que son varones, sometidas al imperio y que a la vez someten a las personas, hombres y mujeres, en las aldeas campesinas con el cobro de los impuestos y las imposiciones rituales, los sacrificios y las leyes. En la ciudad los guardias (que representan otro tipo de poder, que dominan, pero a la vez son dominados) golpean y desnudan el cuerpo de la mujer que busca amar en libertad (3,2-3 y 5,7). En la ciudad está el Templo y sus sacerdotes que forman parte de los grupos de poder hegemónico y del modelo de masculinidad hegemónica en conflicto con otros modelos. Ellos son los guardianes del Dios patriarcal, del Dios creado según la visión de la masculinidad hegemónica. Es el Dios alejado de la vida y sus disfrutes. Alejarse de ellos (de lo que representan como sistema) conlleva la posibilidad del encuentro, del diálogo, entre otros espacios construidos desde lo alternativo:

> "Apenas me había alejado de ellos [los guardianes del poder], cuando encontré al amor de mi vida, lo tomé de la mano, sin soltarlo, lo conduje hasta las habitaciones de mi madre." (3,4)

Es el amor que se alimenta desde la resistencia al poder inquisidor y construye otro sentido de la vida. Otros espacios pueden ser también las mismas calles de la ciudad pero si las cosas fueran diferentes, si las relaciones fueran comprendidas desde otro paradigma donde los cuerpos no sean sometidos al escarnio y la vergüenza por aquellos que creen que pueden manejar los hilos del poder opresor en todos los espacios:

> "¡Ojalá fueras tú un hermano mío, criado a los pechos de mi madre! Así, al encontrarte en la calle, podría besarte y nadie se burlaría de mí, podría llevarte a la casa de mi madre, te haría entrar en ella y tú serías mi maestro. Yo te daría a beber del mejor vino y del jugo de mis granadas" (8,12).

Y otra vez "la casa de mi madre". Pero hay que explorar otros sentidos. La casa no desaparece y puede ser lugar para ser recreado, deconstruyendo y desnaturalizando el sistema dominante. La imagen de la madre amamantando al varón, propongo, puede ser entendida, dentro de la lógica de resistencia al mundo patriarcal, como la posibilidad de aprehender y "amamantar" otros modelos de varones que no sea el hegemónico cuestionado en "El más bello de los cantos". Aquí tiene sentido la ausencia de la figura del padre para dar paso a otras imágenes desplazadas del cuadro de reorganización social, política y simbólica del siglo IV a. C.

Una caminata por el desierto

El desierto, símbolo crucial en el imaginario del pueblo. Camino hacia otro mundo posible. En 2,6 la imagen del desierto es para describir el acercamiento de Salomón en su esplendor y poder, entre columnas de humo (como falsa divinidad que se dice protector del pueblo). Pero... va solo (sin amor a pesar de "sus" miles de mujeres) custodiado por sus guardias, prisionero de su grandeza y de sus miedos[5]. Salomón es la imagen del modelo hegemónico masculino que permea la sociedad de la época en la que situamos la redacción del Cantar y que está representado principalmente por el Sumo Sacerdote o los varones de los grupos de poder dominantes.

En 8,5 quien se acerca es la Sulamita, pero ella tiene la compañía de su amor. Ella viene del desierto y camina hacia otro espacio de libertad, sin custodias, el espacio "debajo del manzano" donde puede vivir la plenitud del amor. Solo basta presentarla junto al cuerpo de su amado, abrazados, en entrega mutua y eso es suficiente para saber de otro poder diferente del poder representado en el modelo hegemónico de la masculinidad de Salomón, modelo cuestionado a lo largo del poema.

Un lugar y tiempos alternativos para la construcción de otras relaciones de equidad - El jardín

El jardín es el lugar para compartir, en conflicto con otros lugares, cercados, incómodos. El más bello de los cantos, en el desarrollo del juego de significantes y de lo simbólico, nos va presentando el espacio privilegiado para la construcción de otras relaciones. Las figuras que nos presentan la entrega sin límites, el goce de los cuerpos, la fuerza de la erótica de

---

[5] Seguimos aquí, la tesis de Michael Kaufman presentada en su artículo "Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres" (material presentado en el curso de posgrado "Género, masculinidades y poder - Enfoques pedagógicos para el cambio", ofrecido por Larry José Madrigal en Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales de la Universidad Evangélica de Managua, Nicaragua). Tanto Kaufman como Madrigal plantean la idea paradojal de una combinación de poder y privilegios y la carencia de ese poder que se traduce en dolor, aislamiento y temor: vea Larry José Madrigal, "Desacralizar la violencia - Buscando estrategias para superar la violencia de género desde procesos de cambio con hombres en El Salvador", en *Lecturas sobrevivientes - Leyendo la Biblia desde las masculinidades sobrevivientes* (editor Larry José Madrigal, San Salvador/El Salvador; Centro Bartolomé de las Casas, 2006.

la vida, nos introducen en otra lógica que no responde a la lógica del sistema patriarcal dentro del cual El Cantar encuentra su cuna. El jardín (*gan*) es el lugar donde el cuerpo-poema nos muestra sus en-cantos, donde la hierba, los árboles, los aromas, los sabores, acompañan la gracia del amor.. Aquí se describen sin pudor los cuerpos amados: Boca, lengua de donde brota miel, leche, cuello, pechos, brazos, piernas, ombligo, vientre, la fuente del jardín como pozo del cual brota agua... (cap.4). Jardín donde los cuerpos se exploran, se escalan como palmeras para tomar sus frutos... saborearse (6,9). Es el jardín (*gan*) que otrora, en el imaginario mítico, dio cabida al hombre y a la mujer, donde podían andar desnudos sin avergonzarse (Gn 2,25). Aquí la simbólica es profundamente significativa, interpretando esa desnudez como expresión de las relaciones sustentadas en otros valores y criterios. El jardín paradigmático, compartido, que los amantes re-crean abriéndolo para el disfrute del gozo y del amor. ¡Qué mejor mensaje de resistencia frente a los proyectos dominantes de ayer y de hoy!

En la noche los amantes se buscan (2,17), pero es difícil el encuentro. Allí ronda el peligro (3,1-3). Pero la búsqueda continúa y aun es posible el encuentro "mientras huyen las sombras" (4,9). Aun es posible ir al monte, al saquito de mirra, ese que está siempre entre los pechos de la amada (1,13). O ir a la colina del incienso, al cuerpo lleno de fragancias para el encuentro.

En la noche el amado toca a la puerta, empapado de rocío, en la noche "mi amado mete la mano por el agujero de la puerta ¡eso me conmueve profundamente!" (5,2-4). El amor en el clímax del deseo, pero otra vez... él ya no está allí, desaparece y la búsqueda del amor continúa. Aún es necesaria la construcción de otros espacios y otros tiempos. En la noche se puede salir para esperar un nuevo amanecer: "Ven, mi amado, salgamos al campo, pasemos las noches en las aldeas. Levantémonos temprano, de mañana, para ir a las viñas... te daré allí mi amor" (7,12).

Noches y días de un tiempo nuevo que todos queremos construir para vivir un tiempo amoroso. La Sulamita y el amante abren la propuesta para salir a buscarlo, juntos, hombres y mujeres.

En la habitación, en la casa, en la ciudad, el amor se pierde aún después del encuentro, porque viene la violencia que desnuda para avergonzar los cuerpos (5,1-7). En el jardín es donde se puede decir: "allí te entregaré mi amor" (7,11-12), a pesar que aún "las zorras devastan las viñas en flor" (2,15). He aquí la tensión entre una realidad y sus cierres aparentes y aquello que puede generarse como nuevo en medio una sociedad con sus construcciones que se erigen como normativas y absolutas.

La Sulamita apunta a la deconstrucción de los roles construidos socialmente.[6] Ella se resiste y nos envía, a nosotros varones, un mensaje. Esos cierres son eso, aparentes. Ni la sociedad patriarcal, androcéntrica, ni la religión opresora, ni el mercado neo-liberal donde los cuerpos valen como mercancías, ni su discurso de sociedad perfecta, pueden ser cierres a los sueños de hombres y mujeres de construir un mundo diferente. El camino está abierto como posibilidad, el jardín está allí como invitación a entrar en él. En ese jardín se re-crea la vida, se reproduce el re-en-canto, donde se puede vivir la paz y donde la tórtola encuentra el lugar seguro para dejar oír su arrullo:

> "Aparecen las flores en la tierra, el tiempo de las canciones es llegado, se oye el arrullo de la tórtola en nuestra tierra." (2,12)

Conclusión

Nos concentramos principalmente en algunas figuras y valores de significación que giran sobre algunos lugares: casa, ciudad, jardín. En esos espacios percibimos las tensiones propias de una época marcada por un modelo de sociedad patriarcal y donde circulan ciertos ti-

---

6 Ver el artículo de Tânia María Vieira Sampaio, "Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico", en *RIBLA*, Quito, Recu, vol.37, 2000.

pos de relaciones poderes. El conflicto se presenta en el texto – poema, en el juego de significantes donde los espacios – lugares dan cabida a las contradicciones sociales, de género, profundizadas por el sistema controlado por el poder sacerdotal que impone un cuerpo de códigos y leyes que norman la vida de hombres y mujeres.

Las imágenes que simbólicamente aparecen en el desierto, contraponen modelos y alternativas a los paradigmas hegemónicos. No por azar se juega con algo tan importante en el imaginario colectivo que remite a una experiencia de liberación, experiencia que a través de la imagen del rey, implica una usurpación de un acontecimiento que aparece como legitimador de la figura y del sistema representado en Salomón.

El atrevimiento está en la contraposición de las imágenes y valores de sentido que dicen otra cosa de lo que está establecido y normado. La pareja de amantes resulta cuestionante a los modelos de relaciones legitimadas y justificadas en los textos normativos. Ella y él son figuras que, en el proceso de interpretación, deconstruyen lo que aparece como dominante en el cuadro de las relaciones de poder y sus formas de construcción.

El jardín es la figura que se contrapone a los espacios de poder dominantes. En él se construyen otras relaciones entre las personas. La relación amorosa apunta a una deconstrucción de todo un modelo y sistema en el que se articulan las diferentes dimensiones de la realidad, así como a la invitación a la construcción de algo nuevo sobre la base de nuevos criterios que el poema-canción nos presenta a través del lenguaje simbólico del amor.

Si consideramos la cuestión de la construcción de las masculinidades y la circulación de poderes, podemos señalar que en el texto (y los espacios que analizamos) se pueden detectar distintos modelos de masculinidad: aquella ligada a la casa paterna donde los varones (legitimados por la ley) controlan el cuerpo de la mujer. Pero también a lo interno de esa casa patriarcal, circula otro poder caracterizado por el dominio del hermano (varón) mayor por sobre los demás hermanos. Son varones sobrevivientes entre las rendijas de los varones dominantes. Encontramos el poder concentrado en la ciudad, también matizado por distintas expresiones en las que predomina una masculinidad hegemónica: la representada por el rey y su ejército caracterizada por la riqueza, el esplendor, la fuerza. Pero también aquí se pueden distinguir parcelas de poder, unas más dominantes que otras, y entre ellas, parcelas sobrevivientes de hombres que buscan otros sentidos y viven otros caminos. Esta es la esperanza, éste es el desafío: hombres sobrevivientes que se encuentran en el jardín con mujeres que se atreven a lo diferente.

Agenor Gutiérrez Mairena
Plaza El Sol 1c.al sur 1c.arriba
Apartado postal RP-082
Managua
Nicaragua
agutmai@yahoo.com

"Mi amado es como un venadito"
Lectura del Cantar de los Cantares hacia nuevas masculinidades

A mis estudiantes de la CUR[1]

Resumen
El presente artículo muestra como en Cantares, "la masculinidad es redefinida por las mujeres". Para esto, "Salomón" es identificado como categoría lingüística que se opone a las representaciones de las relaciones de amor producto de la justicia y de la equidad en sociedad. Además de lo anterior, el estribillo "yo os conjuro hijas de Jerusalén", que aparece en 2,7; 3,5; 5,8 y 8,4, define la estructura del cantar y revela claramente la intencionalidad de las redactoras, a través del "conjuro", como un desafío a construir una nueva masculinidad. Siguiendo una lógica similar, el amado de Cantares es un nuevo David que habita en tiendas, cuya sociedad no pone límites a la libertad política ni al amor desbordante de los amantes. En Cantares, las oposiciones entre "muchas mujeres" y expresiones como "única es mi paloma" en 6,9, no oponen fidelidad contra infidelidad sino una sociedad donde el amor construye relaciones igualitarias contra otra en donde el amor está representado por relaciones posesivas.

Abstract
The present article shows how in Songs, the masculinity is redefined by the women. For this, "Salomon" is identified by them as a linguistic category that opposes to the representations of the relationships of love as a product of justice an equity in society. Besides the avobe mentioned, the refrain "I sharge daughters of Jerusalem" that appears in 2,7; 3,5; 5,8; 8,4, it defines the structure of the Song and it reveals the intention of the editor women clearly, through the "I charge you as a challenge to build a new masculinity. Following a similar logic, the lover of Songs is a new David that dwells in tents whose society doesn't put limit to the political freedom neither to the overflowing love of the lovers. In Songs, the opposition between "many women" an the expression "my dove is unique" in 6,9 doesn't oppose fidelity againt infidelity but a society where the builds relationships of equality against another where the love is represented by possessive relatiobships.

1. Introducción

Este artículo, como todo escrito, no se origina en el vacío. No responde simplemente a la necesidad de llenar un espacio disponible en una revista. Tampoco representa de forma llana, la decisión de una asamblea para cumplir con la necesidad de seguir adelante con un proyecto histórico como es RIBLA. Por consiguiente, además de los anteriores elementos, tiene un significado muy especial en esta coyuntura de mi vida. No solamente significa la expresión escrita de algunas de las más profundas convicciones sobre la cotidianidad del amor, sino que ha tocado la fibra íntima de mi ser masculino y la exteriorización de unas convicciones sobre las relaciones sociales y familiares con las cuales, necesariamente, nos hemos confrontado en el desarrollo de estas reflexiones. Este artículo, ha servido como disculpa para re-

[1] La CUR es la "Corporación Universitaria Reformada", institución de educación superior de la Iglesia Presbiteriana de Colombia.

tomar una costumbre que nunca debe abandonarse en la vida familiar: permanentes conversaciones con mi esposa y mis dos hijas de 18 y 19 años, que con inalienable ternura, cuestionan algunas de mis incoherencias y procederes como hombre formado bajo valores similares a aquellos que, con sus características propias, se aprenden en la vida cotidiana de nuestros pueblos latinoamericanos y dentro de ellos, de nuestras iglesias que muchas veces reproducen dentro de sus estructuras la hegemonía masculina. Por fortuna, para mi, estos diálogos familiares no han sido tan desiguales en la correlación de género porque cuento con la solidaridad de Juan Esteban, mi hijo de 4 años, que con su pureza de sentimiento me enseña que la vida es más bonita y más coherente cuando nos dejamos sorprender por el color de los objetos y la naturaleza, cuando imaginamos que los carros vuelan o cuando reímos a carcajadas sin importar que quienes nos rodean acaban de reprimir nuestros ideales mas preciosos.

Cómo olvidar en esta introducción la contribución de mis estudiantes de la Corporación Universitaria Reformada[2], con quienes he pasado cuatro de los mejores años de mi vida profesional. Con ellos, en tiempos recientes pasados, hemos transitado con aciertos y desaciertos los caminos de la investigación, inventando lecturas creativas y estableciendo discusiones que, en alguna medida, han servido para ambientar y conducir algunas de las reflexiones contenidas en el presente artículo. Esa experiencia con los estudiantes, es la que mantiene viva la posibilidad de proyectar desde Colombia la búsqueda de nuevos horizontes en la lectura popular y universitaria de la Biblia, que contribuyan al crecimiento del acervo de esfuerzos y enfoques que surgen de las diferentes comunidades en medio de las luchas cotidianas por la subsistencia.

Habiendo dejado el testimonio de las motivaciones más significativas del presente artículo, surge el plan de trabajo bajo el tema escogido desde la pasada asamblea de RIBLA alrededor del significado del hombre amado en el Cantar de los Cantares. Para intentar abordar ese tema partimos del análisis literario y de la exploración del significado del "conjuro" como eje articulador de la lectura que visualiza el proceso redaccional y que conduce a la transformación de los papeles del amado en esa sociedad. Introducimos esa primera parte con un análisis de la crítica del Cantar a partir de "Salomón" como eje semántico. Posteriormente, intentamos caracterizar e identificar el protagonista masculino desde la óptica de la mujer que lo define como "mi amado", presentándolo en oposición a la figura del protagonismo histórico de David. Esta oposición no se reduce a lo puramente individual sino que observa un valor vinculante con las estructuras sociales implicando la necesidad de deconstrucción y reconstrucción de nuevas relaciones.

2. El tema y la estructura literaria

Vamos a jugar con la hipótesis de que parte del propósito de la Obra del Cantar de los cantares es redefinir el concepto de hombre/enamorado vigente en la sociedad en donde surge esta bella colección de poemas de amor. En Cantares, "el concepto de masculinidad vigente es redefinido por las mujeres"[3]. Por eso, más allá del sentido que podemos descubrir en cada uno de los poemas independientes en su origen, la estructura del cantar en su composición final gira en torno a esta redefinición. Antes de mostrar cómo la estructura literaria del libro desarticula ese modelo dañino configurado durante la monarquía y consignado en

---

2 Agradezco de manera especial a Adolfo Villadiego, uno de mis estudiantes que, en su trabajo de exégesis sobre el Cantar de los Cantares, descubrió el trabajo de Pablo Andiñach, desconocido hasta ese momento para mí.

3 En los diálogos permanentes con el equipo coordinador del vol.56 de *RIBLA*, esta afirmación ha sido puesta entre comillas atendiendo al argumento de que "la redefinición en últimas tiene que ser asumida por el mismo varón, al cuestionar los esteriotipos vigentes en la sociedad tanto de su realidad como varón (por ejemplo, su belleza física) como de su enamorada..., sin contar con las mismas condiciones sociales (campesino pobre enfrentado al poder de la ciudad/ monarquía)". Se considera además "que es más compleja esa redefinición....aunque indudablemente, como nos pasa a nosotros mismos, el cuestionamiento puede nacer de las mujeres... que toman la iniciativa... pero en últimos somos nosotros los varones quienes tenemos que redefinir la masculinidad..."

los escritos diferentes a la Sabiduría, veamos en qué consiste la crítica del cantar a este modelo.

2.1 El modelo Salomón

Este tipo de análisis ya ha sido abordado por Pablo Andiñach[4] de forma acertada cuando considera a Salomón en el Cantar de los Cantares como categoría lingüística, como eje semántico, no así en algunos de los resultados finales de su análisis. En esta primera parte, vamos a dialogar con este autor en la medida en que concuerda con nuestras intuiciones respecto del significado de las oposiciones como crítica a un modelo de sociedad establecido. Siguiendo esta lógica, es evidente que en el Cantar de los Cantares hay una crítica a ese modelo tradicional de hombre enamorado y conquistador. Cuando los poemas que aluden a Salomón aparecen insertos en la estructura literaria del Cantar parecen representar una ruptura intencional con aquella figura fresca y desprevenida del verdadero amante, aquel que en la nueva sociedad propuesta, las mujeres prefieren.

En el poema de 3,7-11, por ejemplo, la figura de Salomón se asocia al ejército y su armamento, a las columnas de su palacio, a la plata y al oro, a la púrpura de su silla. Todo esto es lo que atrae a las "Hijas de Sión" (3,11), que representan la vieja estructura política, no así a las "Hijas de Jerusalén" quienes son las que han tapizado su silla (3,10). El rey es presentado aquí en sus bajezas: la frivolidad de sus mobiliarios, la violencia de sus guerreros, su sexualidad sin amor. En 6,8, se habla de las "sesenta reinas y ochenta concubinas" una relectura de las "setecientas mujeres con rango de princesas y trescientas concubinas" de 1 Reyes 11,3. A esta holgazanería frente a las mujeres de todo tipo utilizando el poder y la riqueza, se opone esa capacidad para identificar la que es diferente a todas, que se convierte ahora en modelo de mujer: "única es mi paloma" (6,9).

Entonces, el modelo de Salomón que presenta 1Reyes 11,1-13, y cuyas diversas conquistas derivan en idolatría y en la venta de la libertad política de su pueblo a favor de intereses de los pueblos extranjeros, queda abolido en el Cantar de los Cantares. Es contra esta estructura hostil a la desbordante expresión del verdadero amor en todos sus órdenes, que luchan los enamorados del Cantar. Pero no solamente en los ejemplos que acabamos de citar se presenta una clara oposición: en el poema, todos los personajes que se oponen al amor de los jóvenes encuentran su eje aglutinante en la figura de Salomón. Entonces, lo que la categoría "Salomón" significa en el texto, posibilita la comprensión de las relaciones de oposición que el texto presenta entre la pareja y el modelo de vida salomónico y su mundo. La conclusión de este análisis tiene como consecuencia que se considere la pareja no simplemente como viviendo un modelo de experiencia amorosa en una sociedad determinada, sino como una experiencia que representa un modelo revolucionario de sociedad para lo cual Salomón no puede seguir siendo comprendido como autor sino como significante lingüístico lo que, a su vez, permite superar la interpretación alegórica. Junto a esta interpretación es necesario reconocer las contribuciones de las aproximaciones que consideran la obra como cantos matrimoniales, como un libro de sueños o como un drama[5] que enriquecen una visión más amplia y aterrizada de todas las implicaciones que debe contener una interpretación del Cantar para nuestros días y a partir de nuestras diversas realidades.

Esta relación de oposición que trasparece en los textos, se deriva, de acuerdo a lo señalado, de unas relaciones de oposición entre dos modelos antagónicos de sociedad. El texto del Cantar y su crítica es contra esa sociedad que reproduce una sexualidad que acrecien-

---

4 Pablo ANDIÑACH, "Crítica de Salomón en el Cantar e los Cantares", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, año 53, 1991, p.129-156.

5 Para una explicación detallada de cada una de estas interpretaciones del Cantar de los Cantares, véase Pablo ANDIÑACH, *Cântico dos Cânticos - O fogo e a ternura*, Petrópolis/S_o Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1998, p.26-30.

ta el poder del hombre-rey (1Reyes 11); contra esa sociedad en donde hombre y mujer se amangualan para, en nombre de su amor, fortalecer alianzas políticas con miras a perpetuarse en el poder (2Samuel 11-12); contra una sociedad que pretende dar continuidad al proyecto del hombre-rey y su sistema monárquico y, en consecuencia, la utilización de los jóvenes para el ejército y las hijas para trabajar en la corte (1Sm 8). Siguiendo esta dirección, la propuesta del Cantar trasciende las recomendaciones de Dt 17,14-20 en donde, entre otras orientaciones, se sugiere que el rey "no ha de tener muchas mujeres, cosa que podría descarriar su corazón" (v.17), puesto que en el Cantar, no se trata tanto de criticar una conducta personal como la infidelidad, sino de superar un sistema que utiliza el sexo como elemento de comercialización en detrimento del disfrute pleno del amor, de la justicia y la equidad al interior de la sociedad.

Para Pablo Andiñach[6], al Salomón representar un eje semántico,

"evoca hechos que desencadena un proceso hermenéutico el primero de los cuales consiste en donar sentido a los demás signos del eje: mujeres, hermanos, soldados, madre, ciudad. El número "mil" evoca otra realidad como es la de las mujeres del rey y de allí la idolatría inherente a ellas en determinada tradición teológica. El *segundo* aspecto proviene de la conclusión del anterior: El Cantar evoca los sentidos que hacen de Salomón un oponente al amor verdadero, un idólatra, cuya madre lo marcó con su infidelidad. Lo que el Cantar hace es definirse respecto a la tradición sobre Salomón; es una toma de posición teológica que involucra una revisión de la historia y una crítica del presente."

El resultado de estas relaciones de oposición, en el análisis de Andinach, es que "la fidelidad de los amantes se capta mejor gracias al contraste de la conducta salomónica". Sin embargo, me parece que esta conclusión contiene una limitación en lo que respecta al alcance del sentido que, a mi juicio, las redactoras del Cantar, quieren darle a su obra. La infidelidad es una preocupación nuestra, no del Cantar de los Cantares. En esto justamente consiste lo novedoso de parte del proyecto sociopolítico presente en el Cantar de los Cantares, lo cual es un aspecto central en el desarrollo siguiente del presente artículo que continúa, en nuestra secuencia, con la propuesta de análisis literario al servicio de una lectura que gire en torno al sentido dado al enamorado como uno de los protagonistas centrales de la obra.

2.2 El "conjuro" hacia un nuevo modelo

Habiendo caracterizado la crítica presente en el Cantar de los Cantares contra el modelo de hombre enamorado salomónico, se aborda el análisis literario para intentar reafirmar una propuesta de lectura en donde una mujer irrumpe con un conjuro tal que crea, de hecho, una ruptura en la concepción teológica de la sociedad establecida. Esta naciente concepción, pretende desarticular las bases mismas de toda una ideología que en el nombre del Dios de Israel, imponía unas relaciones bajo la figura de su representante el hombre-rey. Ahora, en la nueva propuesta, el amor desinteresado y sincero, llega a ser el paradigma que invita a un cambio de relaciones a todos los niveles de la sociedad en la que, por primera vez, se hace público un nuevo paradigma de amor.

Veamos como funciona esta lectura desde el siguiente análisis de la estructura redaccional:

Para la estructura literaria redaccional es importante identificar los estribillos característicos que pueden ser considerados como los elementos fundamentales para la identificación de las unidades literarias independientes que componen la obra[7].

---

6 Pablo ANDIÑACH, *Cântico dos Cânticos - O fogo e a ternura*.

7 Comparar con el análisis literario que presenta M. Timothea Elliot en: *Comentario Bíblico Internacional - Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella/Navarra, Editorial Verbo Divino, 2000, p.819-820.

La expresión:
"yo las conjuro hijas de Jerusalén",

funciona como estribillo del cantar, se repite en 2,7; 3,5; 5,8 y 8,4, y sirve para separar las grandes unidades redaccionales del cantar, no así las unidades originales independientes. Así las cosas, el Cantar se divide de la siguiente manera:

1,1-2,6 Unidad Introductoria

2,7 Estribillo

2,8-3,4 Primera parte

3,5 Estribillo

3,6-5,7 Segunda parte

5,8 Estribillo

5,9-8,3 Tercera parte

8,4 Estribillo

8,5-14 Conclusión

Hay quienes consideran que la repetición de este estribillo parece estar más vinculada a la necesidad del enamorado de decir una y varias veces que ama a su mujer, que a un recurso estilístico para estructurar el texto. Esto debido a que, quienes han propuesto la estructuración del Cantar con base a repeticiones, no han conseguido explicar el valor significativo de la estructura propuesta para el material[8]. A continuación intentaré explicar entonces, en qué consiste el valor significativo del estribillo para el Cantar y para nuestra propuesta de lectura en torno al concepto de enamorado esgrimido por las mujeres del Cantar:

Si desde el punto de vista literario, el estribillo sirve como coro del Cantar y para separar cada una de las grandes estrofas del canto, desde el punto de vista redaccional el estribillo revela claramente la intencionalidad de las redactoras en una etapa avanzada en el proceso hermenéutico de conformación de la obra final. Esta intencionalidad está presente en el sentido del propio estribillo que está orientado por el verbo *sabah* (conjurar)[9]. Definamos pues esta categoría que reviste la mayor importancia para nuestra propuesta de lectura desde el punto de vista que implica una especie de desafío a redefinir el papel del hombre amado dentro de la nueva sociedad:

En las cuatro veces que el verbo se repite dentro del estribillo citado, se encuentra en hifil (causativo) y significa "pedir juramento", es decir, "tomar a alguien una promesa solemne, irrevocable, vinculante"[10]. Entre los escasos ejemplos que en el Antiguo Testamento se toma juramento a alguien quiero destacar dos que contrastan y que, a mi juicio, representan dos modelos diferentes de sociedad: uno es cuando Abraham toma juramento a su joven ayudante, de buscar mujer a Isaac entre sus parientes (Gn 24,3.9) y otro, cuando la muchacha enamorada conjura a las amigas de no "reprimir el amor" (2,7; 3,5; 8,4) y a dar a conocer al amado el estado de la enamorada. El primer conjuro, se realiza a favor de una sociedad que reprime la libertad de amarse y de toma de decisiones de los protagonistas del amor en todos los órdenes y el segundo, en una propuesta retadora de nueva sociedad en donde el amor y la libertad deben ser ejes provocadores de la autodeterminación hacia relaciones igualitarias entre los hombres y las mujeres.

---

8 Pablo ANDIÑACH, *Cântico dos cânticos - O fogo e a ternura*, p.25.

9 Luis ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario hebreo español*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p.745: "este término se encuentra sólo esporádicamente en mandeo (*afel*, 'conjurar')". Esta categoría en la mayoría de veces que aparece en el Antiguo Testamento significa simplemente juramento o jurar, según el caso. La raíz es la misma utilizada para el número 7. (Vea C. A. KELLER, en Ernst JENNI y Claus WESTERNANN (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, vol.2, 1978, col.1080.)

10 C. A. KELLER, col.1080.

De esta manera, este concepto que algunos definen, simplemente, como expresando vehemencia en la búsqueda del amado[11] significa más bien "aliarse mediante compromiso tácito o explícito, para llevar a término alguna empresa, generalmente de carácter secreto, subversivo o fuera de la ley". Este conjuro por parte de las "hijas de Jerusalén" que por momentos también puede referirse a sectores añadidos a la ciudad o un centro subsidiario bajo la protección de la ciudad amurallada[12], no es otra cosa que una invitación a participar de una opción política diferente a aquella donde los hombres determinaban el destino de la sociedad como ocurría durante todo el período de la monarquía.

Esta opción política incluía que el poder de conquista amorosa era exclusiva del hombre y que, además de eso, la mujer debía aceptar un hombre hasta por acuerdo entre los padres de los futuros enamorados como consta en Génesis 24 citado arriba. La nueva opción parte entonces de un "conjuro" para provocar una ruptura de la vieja práctica de conquista y consistía en tomar el acuerdo de ser protagonistas en la conquista del hombre amado. Esa acción representaba además una afrenta que formaba parte de todo ese proyecto liberador que colocaba a las mujeres a la cabeza de la sociedad y que le permitía al hombre encontrar en la mujer una interlocutora válida, no solamente en asuntos de amor y de conquista, sino en asuntos políticos. Por algo en un principio, el hombre y la mujer que habían estado separados por la imposición patriarcal son puestos frente a frente por Dios:

> "De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces este exclamó: ahora sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2,22-23).

Entonces, el sentido del Cantar como obra final, al igual que el texto de Génesis citado, gira en torno a la necesidad de una transformación de la sociedad hacia nuevas lógicas; las lógicas del amor y la libertad como fundamentos de la justicia y la equidad. Para esto había que comenzar por apropiarse del lenguaje que siempre había sido patrimonio del hombre. Era necesario que las mujeres hicieran pública su decisión de expresar el amor. Pero, ¿Quien es este hombre que es llamado por la mujer del Cantar como "mi amado"?

3. ¿Quién es el enamorado del Cantar de los Cantares?

3.1 "Mi amado es como un venadito"

El hombre del Cantar de los Cantares lo conocemos por la descripción que hace de él la mujer. Para ella es "mi amado" que parece un venadito *ofer* (2,9.17; 8,14), es decir, está ligado al bosque y posee una agilidad especial para moverse como los venaditos del bosque o como las ovejas con las que convive. La dimensión semántica del término permite diversificar su significado en virtud de su polisemia intrínseca, de tal manera que cuando se le describe saltando por los montes y collados en un subir y bajar, esta imagen de movimiento se asocia a una virtud masculina en el ritmo de la relación sexual[13]. De esta manera se describe también con movimientos ágiles y graciosos. El sonido de su voz está lleno de deseo cuando la llama para que se levante y vaya hacia él. De nuevo es notorio su vínculo y sensibilidad con la naturaleza, con la primavera que inunda de belleza los sentidos, con la abundancia de las flores y los cantos, el arrullo de la tórtola y los brotes de la higuera (2,8-14).

Pero además, hay algo que lo distingue (5,9): este hombre ansiado y preferido es el criador de ganado pequeño, pastor de ovejas que "pastorea" entre azucenas (cf.1,7); Es el seminómada, que forma parte de una sociedad que por opción es opuesta a la sociedad tri-

---

11 Alfonso LOCWARD, *Nuevo diccionario de la Biblia*, Miami, Editorial Unilit, 2003, p.242.

12 Charles L. TAYLOR y THURRMAN JR., "Sephaniah", en *The Interpreter's Bible*, New York, Abigdon Press, vol.6, 1956, p.1032-1033.

13 Cf. Elsa TAMEZ, "Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, RECU, vol.38, 2000, p.65.

butaria propia de la monarquía. Es paradógico, sin embargo, que la raíz de la palabra utilizada para "mi amado" (*dodí*)[14] sea la misma para David *(david)*[15]. "*David*", se convierte en el texto en otro eje semántico que se opone a aquella figura real que abusara de tantas formas del amor hacia las mujeres como instrumento de manipulación hacia el control político. En oposición a esta figura tan preponderante en toda la Obra Historiográfica Deuteronomista, el amado de Cantares es un nuevo David que se ha convertido en protagonista de una nueva sociedad: aquella sociedad que tiene por opción la cría de ganado pequeño y que hace su habitación en las tiendas o en las tribus[16] independientes y libres de cualquier atadura que ponga límites a la libertad política y al amor desbordante de los amantes.

El hombre del cual esta mujer se enamora, es un hombre políticamente definido. Es libre de prejuicios y le da la oportunidad de hacer el amor junto al lugar donde pastorea y, a la vez, le señala una opción política liberadora: "sigue la huella de las ovejas" (1,8), esto es, sigue la huella de las tribus. Pero también es un hombre maduro que sabe sostener una conversación con una mujer, que sabe presentarse frente a ella. Este hombre posee varias características descritas por la mujer. Pudiéramos decir: es así que debe ser el hombre del cual una mujer se enamora: Es un hombre que sabe besar: "Que me bese con los besos de su boca" (1,2a) pero también sabe ser delicado y certero a la hora de amar. Es capaz de embriagarla cuando la ama: "mejores son que el vino tus amores" (1,2b); De la misma manera, el ardiente anhelo del amado se expresa ahora como un deseo impaciente por entrar. Ello agita las emociones de la amada y la motiva a actuar. Igual que la voz del Amado encuentra una respuesta en la voz de la Amada, así también la acción de la mano del Amado encuentra una reacción correspondiente en las manos de la Amada (5,4-6).

Pero no es solo la actitud de él y sus acciones estimulantes; es también el olor de su cuerpo a pesar de permanecer tal vez al sol todo el día detrás de los rebaños. Cuando ella se acerca se siente atraída por su olor: "mejores al olfato tus perfumes" (1,3a) y *shemen turaq shemka* (ungüento derramado es tu nombre), que más que una combinación poética entre *shemen* (perfume?) *y shem* (nombre) es la sublimación de la pronunciación de su nombre. El solo hecho de pronunciar su nombre la conecta con su aliento, con el olor de su cuerpo, con su perfume.

Ella lo describe sin tapujos y con eso logra humanizarlo, exaltarlo, empoderarlo quitando de él todo aquello que lo minimiza delante de su belleza. Si todas las mujeres en el mundo fueran como ella, no existirían violadores, ni acosadores, ni hombres que se frustran permanentemente por la incapacidad de conquistar el amor de una mujer altiva, impenetrable. Es que no se trata en Cantares de conquista sino de una atracción mutua que se desborda a la primera mirada; es que no es necesario esforzarse, no es necesario insistir, no es necesario imponer el amor; es que en esta relación el amor fluye por si solo. El hombre de cantares sabe retirarse cuando percibe que no existe atracción mutua, sabe que sin esta mutualidad el amor es imposible. Pero esto es así porque la mujer no pasa por alto la belleza del hombre. La mujer en el Cantar de los Cantares rompe con esa idea de la sociedad tributaria donde no importa la apariencia del hombre, donde el hombre no necesita de belleza interna y externa, donde es suficiente con que tenga dinero para ofrecer lujos a la mujer y mantener a los hijos. Ella, por el contrario, es dueña de la sensibilidad suficiente como para describir en detalle la belleza del hombre. Lo describe de cabeza a pies:

---

14 Esta expresión que se encuentra muy poco en otras partes de la Biblia (cf. Is 5,1 y Jr 32,8), aparece 19 veces a lo largo del Cantar de los Cantares).

15 Ver William GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1957, p.87.

16 Para una descripción más amplia de esta sociedad véase Norman K. GOTTWALD, *As tribos de Jahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Edições Paulinas, 1986, p.247-343; vea Esteban ARIAS ARDILA, *"A tuas tendas, Israel" - Um estudo do mundo da tenda a partir de 2Samuel 20,1* e *1Reis 12,16*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1996, p.75-79 (dissertação de mestrado). Para una visión crítica de este modelo, vease Airton José da SILVA, "A história de Israel na pesquisa atual", en *História de Israel* e *as pesquisas mais recentes*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003, p.53-64.

"mi amado es fulgido y rubio, su cabeza es oro, oro puro
sus guedejas racimos de palmera, sus ojos como palomas;
sus mejillas, eras de balsameras. Sus labios son lirios;
sus manos, aros de oro; su vientre, de pulido marfil;
sus piernas, columnas de alabastro; su porte es como el Líbano,
esbelto cual los cedros; su paladar dulcísimo, y todo él, un encanto.
Así es mi amado, así mi amigo, hijas de Jerusalén" (5,10-16).

De otro lado, una lectura masculina puede reconocer que la mujer del Cantar de los Cantares no utiliza su encanto sexual, ni su relación sexual con el hombre, necesariamente, como preámbulo de un compromiso posterior obligatorio. Por eso, el hombre no necesita ocultar su verdadera identidad. Esto es porque la relación sexual es un acto de libertad mutua; no existe mayor compromiso que el que resulta de un amor natural. Es por eso que el hombre del Cantar de los Cantares no le teme al compromiso porque toda la trama está impregnada por el amor y no por la mediación del compromiso matrimonial. Allí no hay lugar para la posesión ni para los celos, ni siquiera para pensar en infidelidades. Ella es generosa en reconocer que no es la única que lo ama: "por eso te aman las doncellas" (1,3c). Mientras exista amor, mientras permanezca el encanto mutuo no hay por qué temer al abandono. Es por eso también que en su relación con la mujer, el hombre del Cantar se convierte en poeta que va más allá de la belleza corporal al describir a la mujer:

"muéstrame tu semblante déjame oír tu voz,
porque tu voz es dulce y gracioso tu semblante" (2,14).

En esta descripción la mirada simplemente morbosa y focalizada, en un punto específico, no tiene lugar. Aunque sea innegable la existencia de cierto morbo en el hombre lo que llama su atención es su semblante gracioso, la dulzura de su voz y a partir de allí, toda ella:

"Que lindos son tus pies, las curvas de tus caderas;
Tu ombligo es una ánfora redonda, tu vientre, un montón de trigo;
Tus dos pechos, cual dos crías mellizas de gacela. Tu cuello como torre de marfil;
Tu nariz como la torre del Líbano. Que bella eres, qué encantadora." (5,2-7)

En conclusión, como dice José Cárdenas Pallares[17] "llama la atención que la iniciativa parte de la mujer. No es ella la cantada en estos versos, sino es ella la que expresa sus deseos, sus cuitas, sus ansias de amor. Ella es la que se regocija con la belleza del cuerpo masculino. Es el amor de ella el que contempla el cuerpo del hombre, como una obra de arte. Es ella la que se extasía ante el recuerdo de su amado. Es ella la que canta la posesión, la unión, el sosiego y la transformación que opera la unión de los cuerpos".

3.2 "Los hijos de mi madre"

El hombre que hemos descrito es el amado, el hombre ideal, el hombre del cual las mujeres se enamoran. No es, sin embargo un, "don Juan". Es elegante, respetuoso y delicado en el trato con la mujer; sabe amarla, es intelectual, es poeta, sabe hablar y relacionarse con ella; pero también está políticamente claro y definido: su opción política es la sociedad de las tiendas y su actividad económica es la cría de ganado pequeño y el cultivo de cereales. No es un desocupado.

Pero en el texto de Cantares aparecen otros hombres. Nancy Cardoso Pereira[18] los identifica: "Otros son los hermanos que en el texto tratan de cumplir el papel represor. Los

---

17 José CÁRDENAS PALLARES, *El Cantar de los Cantares y el amor humano*, Quito, Edicay, 1989.

18 Nancy Cardoso PEREIRA, "¡Ah! Amor en delicias", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José-/Costa Rica, Editorial DEI, vol.15, 1992, p.67-68.

hermanos aparecen controlando, vigilando o tratando de disminuir a la mujer, que dice: "los hijos de mi madre se indignaron contra mi, y me pusieron por guardián de viñas" (1,6). Los hermanos intentan cercar el cuerpo de la hermana y de tener control sobre su sexualidad (8,8-9). Otros hombres son los guardias de la ciudad. Ellos aparecen en el texto como la censura al nivel de la sociedad, como un todo. Ellos cuidan del orden y censuran a la mujer que sale a la calle proclamando su amor. "Lo busqué y no lo encontré; lo llamé y no me respondió..." (5,6-7). Otro hombre que es ficticio es el rey Salomón. Aparece como un pretendiente amoroso que caracteriza a la ciudad y sus riquezas (3,6-11). El texto coloca en boca de la mujer el rechazo de los deseos que son comprados o tratados como propiedad (8,11-12)".

3.3 El hombre ausente

El padre no aparece aquí por que la sociedad propuesta es matriarcal, es el modelo de sociedad talvez traído por Ruth (Rt 1,8). El hombre-padre estará orientado y actuando según los principios de esta nueva sociedad. Por eso en el texto la figura preponderante es la de la madre. Ella hace de padre-madre. Ella propone un modelo de sociedad que sus hijos no practican (1,6), es la madre y no el padre que es permisiva con el amor (3,4; 8,2); talvez será porque es la única, la consentida de su madre (6,9). El hombre-padre está ausente para dar libertad al amor de su hija o posiblemente porque forma parte del grupo de "los otros hombres" aquellos que no tienen nada que los distinga, aquellos holgazanes y pusilánimes, que no quieren planificar y que cuando preñan huyen en busca de una nueva aventura y así se pasan la vida como lo poetiza aquella ranchera popular mexicana "la hija de nadie".

4. Conclusiones

Nuestra propuesta de fondo en el presente artículo es que "en Cantares, la masculinidad es redefinida por las mujeres". Esta polémica afirmación, se basa en las siguientes premisas: primera, se ha argumentado que la redacción final del libro es de la "pluma" de las mujeres; segunda, los poemas que describen la belleza del hombre y que invitan al hombre al amor, solo pudieron ser escritos por mujeres, a menos que se demuestre lo contrario; tercera, el "conjuro" pronunciado por mujeres, implica una ruptura con el vigente modelo de conquista inspirado en Salomón. Tal ruptura tiene implicaciones políticas. Esta lectura no implica, necesariamente, que en Cantares el hombre pase a ser víctima pasivo de las pretensiones de las mujeres. Más bien, en Cantares, el hombre encuentra en la mujer una interlocutora válida en asuntos de amor y en asuntos sociopolíticos. Algunas condiciones se dan en el Cantar de los Cantares para que esto sea así: primero, el hombre del Cantar permite el protagonismo de la mujer en todos los aspectos de la vida; segundo, la mujer de Cantares no asume una actitud de crítica y descalificación del hombre como si fuera el único culpable del modelo de patriarcalismo imperante. Todo lo contrario: ella asume un papel auténtico, se apropia del rol que le corresponde como amante, como protagonista del amor en igualdad de condiciones. En últimas, en Cantares, no se pretende construir un modelo de masculinidad sin el concurso de las mujeres. De igual manera, en Cantares las mujeres no pretenden construir un modelo de sociedad feminista sin el concurso de los hombres. Es decir, cada uno(a) asume su rol y es el amor mutuo el que genera un nuevo modelo de sociedad en donde nadie es víctima ni victimario, en donde antes que ser rival se es amante.

La segunda conclusión del presente artículo gira en torno a la afirmación según la cual, en Cantares, "Salomón" es una categoría lingüística o eje semántico, que se opone a las representaciones de las relaciones de amor producto de la justicia y de la equidad en sociedad. Significa esto que Salomón en Cantares deja de ser autor, deja de ser un modelo de poder, deja de imponer las condiciones de conquista a las mujeres, deja de ser un modelo imitado por los hombres. Así mismo, Salomón es un concepto desgastado, es una práctica superada. Este modelo decadente, se reemplaza por un modelo de "hombre nuevo", aquel hombre sen-

cillo, transparente, sin pretensiones de conquistador, que es capaz de escuchar poemas de amor, que vibra al mismo ritmo del amor de la mujer, que va más allá del deseo de consumar una relación sexual y tiene la capacidad de prolongar el amor más allá de la relación sexual; su modelo de sociedad es la tribu y su actividad económica es la cría de ganado pequeño. En Cantares, hay una semántica de los hechos representada también en categorías lingüísticas o ejes semánticos de significación de la realidad. Esto quiere decir que el lenguaje desarticula el modelo imperante y representa una sociedad nueva, un mundo nuevo. Así, en Cantares ya se cumple la expresión de Wittgenstein "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo"[19].

Finalmente, en el Cantar de los Cantares, no se trata simplemente de describir una relación de pareja como un episodio coyuntural sin consecuencias ni trascendencia para la vida del grupo que estructura la obra y transmite su significado. En este sentido, el Cantar no debe ser leído para extractar modelos antagónicos e individuales de moralidad y sexualidad como fidelidad versus infidelidad, sino que se trata de un paradigma, de un cuento hecho canto para repensar la vida como un todo, para reestructurar las relaciones en sus diversas complejidades y perplejidades, para reestructurar los tejidos sociales carcomidos por las bajezas, simplicidades, arrogancias e imposiciones de los actores dominantes que, en el caso del Cantar de los Cantares, tiene mucho que ver con el "conjuro" de las mujeres hacia la configuración de nuevas masculinidades.

Bibliografía

ALONSO SCHÖKEL, Luis, *Diccionario hebreo español*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, 745p.

ANDIÑACH, Pablo, "Crítica de Salomón en el Cantar e los Cantares", en *Revista Bíblica*, Buenos Aires, año 53, 1991, p.129-156

ANDIÑACH, Pablo, *Cântico dos Cânticos - O fogo e a ternura*, Petrópolis/S_o Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1998, p.26-30

ARIAS ARDILA, Esteban, *"A tuas tendas, Israel" - Um estudo do mundo da tenda a partir de 2Samuel 20,1 e 1Reis 12,16*, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 1996, p.75-79

CÁRDENAS PALLARES, José, *El Cantar de los Cantares y el amor humano*, Quito, Edicay, 1989

COIMBRA, Alzar Sales, "El Cantar de los Cantares", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, RECU, vol.52, 2005

ELLIOT, M. Timothea, "Cantar de los Cantares", en *Comentario Bíblico Internacional - Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Estella/Navarra, Editorial Verbo Divino, 2000, p.819-830

GOTTWALD, Norman K., *As tribos de Jahweh - Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050* a.C., São Paulo, Edições Paulinas, 1986

KELER, C. A., en JENNI, Ernst y WESTERNANN, Claus (editores), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, vol.2, 1978, col.1080.

LOCWARD, Alfonso, *Nuevo diccionario de la Biblia*, Miami, Editorial Unilit, 2003, p.242

PEREIRA, Nancy Cardoso, "¡Ah! Amor en delicias", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José/Costa Rica, Editorial DEI, vol.15, 1992, p.67-68

SILVA, Airton José da, "A historia de Israel na pesquisa atual", en *História de Israel e as pesquisas mais recentes*, Petrópolis, Editora Vozes, 2003, p.53-64

SCHWANTES, Milton, "Observaciones al Cantar de los Cantares – Breve introducción a este libro bíblico", em *Debarim – Revista Bíblica Cubana*, La Habana, Centro de Estúdios del Consejo de Iglesias de Cuba, n.4, 2005, p.3-6

---

19 Guillermo HOYOS VÁSQUEZ y German VARGAS GUILLÉN, *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales - Las ciencias de la discusión*, Bogotá, ICFES/ASCUN, 1996, p.37.

_____, "El amor es fuerte como la muerte – Observaciones sobre Cantares 8,5-14", em *Debarim – Revista Bíblica Cubana*, La Habana, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, n.4, 2005, p.7-10 (en portugues "Debaixo da macieira" - Cantares à luz de Cantares 8,5-14, em *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Editora Vozes, 1993, n.40, p.39-49; tambéem em *Mosaicos da Bíblia*. São Paulo, Koinonia, 1993, n.9, p.9-15)

TAYLOR L, Charles L. y THURRMAN JR., "Sephaniah", en *The Interpreter's Bible*, New York, Abigdon Press, vol.6, 1956, p.1032-1033

TAMEZ, Elsa, "Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, RECU, vol.38, 2000, p.65.

Esteban Arias Ardila
Kra 46 # 48-50
Barranquilla
Colombia
teologiacur@hotmail.com

"Mi padre y padre de ustedes, mi Dios y Dios de ustedes" La imagen de Dios padre en los evangelios

Resumen

¿Es posible y legítimo hacer una lectura de la expresión Padre desde una perspectiva de género masculino que sea realmente liberadora tanto para varones como para mujeres? ¿Podemos seguir nombrando a Dios como padre a partir de nuestra experiencia de padre y desde un horizonte que busque humanizar mucho más nuestras relaciones sociales? Dos de las preocupaciones que nos sirven como punto de partida y como hilo conductor de nuestra reflexión son, primero, la imagen común del padre, prototipo del varón adulto, presente en nuestros imaginarios sociales y estructurante de la sociedad patriarcal. Y segundo, la revisión de la función que la imagen de Dios como padre ha jugado en la conformación de ese imaginario, intentando por una parte liberarla de su carga enajenante; y por otra, cargarla de nuevo con un sentido más holístico y humanizante.

En un primer momento colocaremos algunos de los elementos hermenéuticos que nos van a servir como criterio y, a la vez, como justificación para reflexionar sobre la imagen de Dios padre en la perspectiva de género - masculino. Luego, en un segundo momento, entraremos a profundizar en la imagen de Dios padre que nos presentan los evangelios, teniendo como horizonte el contexto social de tipo patriarcal propio de la época.

Abstract

Is it possible and legitimate to do a reading of the expression "Father", from a male gender perspective- really liberating of men and women? Can we nominate God as Father from our experience as fathers and from a horizon searching humanisation of our social relations? There are two issues as point of beginning and making sense in this reflection. First, the ordinary image of father, prototype of adult male, present in our social imaginaries and structuring our patriarchal society. Second, the revisitation of the role of God the father and his functions in the conformation of that imaginary, trying to liberate the concept of its load of alienation and, on the other hand, remaking it with a new holistic and humanizing sense.

In the beginning we put some hermeneutics elements, both as criteria and justification to reflect on the image of God the Father in a male gender perspective. Later, we do a profundization of the image of God the Father in the gospels considering the patriarchal social context of the epoch.

Quiero comenzar recordando un acontecimiento, ocurrido en un taller donde se discutía sobre el tema de la ministerialidad de la mujer en la iglesia. Uno de los asistentes compartió un testimonio que él mismo había vivido en su comunidad. El testimonio, con palabras menos que con palabras más, era más o menos el siguiente: Un padre de familia había quedado viudo, y había tenido que asumir la responsabilidad de cuidar y educar los hijos. La relación del padre como los hijos había sido tan ejemplar, que la iglesia decidió reconocerle su labor, celebrándole el día de la madre. Con esta invitación se buscaba enseñar a la comunidad como los padres podían también asumir un rol materno. La comunidad reconocía este hecho, por una parte, como excepcional. Y, por otra, como un avance con relación al rol normal que los padres asumen dentro de la familia. Después del testimonio, que impactó bastante al público asistente, me asaltaron un sinnúmero de preocupaciones, algunas de las cuales hice en voz alta: ¿Por qué la comunidad le celebró el día de la madre y no el día del padre? ¿No era este señor viudo también modelo de lo que debería ser un verdadero padre?

¿Podemos considerar ciertos roles como *esencialmente* maternos y otros como *esencialmente* paternos? ¿Podemos como padres reivindicar también como un derecho propio y natural el cuidado y la enseñanza de los hijos e hijas?

Este testimonio es una muestra clara de los imaginarios sociales comunes que existen en nuestras sociedades con respecto al rol del padre y por tanto del varón adulto. Pero también nos hace evidente la necesidad de reflexionar profundamente sobre la figura de padre y los presupuestos de género que hay detrás, por las implicaciones que este imaginario tiene en todos los ámbitos de la vida.

1. Algunos elementos hermenéuticos (preliminares)

Hay **dos** temas relacionados con la imagen del padre que quiero abordar antes de entrar al texto bíblico, como parte de la precomprensión desde donde abordamos la lectura de los textos bíblicos. Estos son: la pretensión de homogenizar la figura del padre por parte del sistema patriarcal y la ausencia del padre.

a) El proceso de construcción socio imaginaria de la figura hegemónica del varón padre

El proceso de construcción socio imaginaria, hegemónica, de la imagen del varón padre supone una operación de doble cara, un juego sutil de homogenización dominante. Parafraseando a Josep Vicent Marqués[1], por una parte se reducen las diferencias personales potenciales entre los individuos – varones – padres tratando de uniformarlos en torno a *un* modelo imaginado de sujeto masculino adulto. Por otra, se aumentan las diferencias que todos los varones – padres podrían tener con las mujeres – madres (sometidas a un proceso de homogenización semejante). Hasta el punto de interpretar que lo que hacen los padres es por esencia o por naturaleza paterno y lo que hacen las madres como materno. Pero en la vida diaria, ni todos los padres son tan perecidos entre sí potencialmente, ni son tan potencialmente tan distintos de las madres. Incluso, los padres manifiestan notables diferencias con relación a otros padres y notables coincidencias con respecto a las madres.

El sistema patriarcal *pretende* plantear un modelo homogéneo del padre, como parte esencial de la construcción hegemónica de la dominación del varón sobre la mujer. Imagen que incluye roles, competencias, hábitos, valores, formas de pensar e incluso formas institucionales como leyes o normas. Construcción que hace en oposición a las imágenes femeninas – maternas. Una oposición que va a servir de base para la dominación patriarcal y para el resto de enajenaciones que brotan de ella, al considerar las imágenes paternas como las más importantes. Pero esta pretensión es sólo una ilusión. El resultado práctico es la multiplicidad de imágenes del padre, que van desde las más tradicionales hasta aquellas que se colocan en el polo contrario. No queremos caer en este juego esencialista y, por tanto, queremos darnos la oportunidad de construir imágenes totalmente diferentes de que lo significa ser padre y, de esta manera, romper con estos paradigmas esencialistas y homogéneos.

La paternidad es parte esencial, aunque no la única, que define la masculinidad. Así como la maternidad no es la única dimensión que define la feminidad. Sin embargo, el padre (el varón adulto) es la figura que determina en gran medida el modelo de una masculinidad tradicional y dominante. Además, la imagen del padre es relacional, pues no sólo está en correspondencia con la imagen de la madre (como lo masculino lo está en relación con lo femenino), sino que está también en correlación con los hijos. La identidad paterna se define tanto en relación con la madre, como con los hijos, con lo femenino como con lo infantil. Por

---

[1] Josep Vicent Marqués, "Varón y patriarcado", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile: Isis Internacional, 1997, p.18.

eso, cuando hablamos de un paradigma masculino dominante, nos estamos refiriendo a una masculinidad adulta.

El patriarcado se define como una relación de poder[2], comprendido como dominación y superioridad, que ejerce el varón adulto sobre la mujer y los niños. La primera dimensión de está dominación ha sido bastante más trabajada que la segunda, es decir, que las relaciones que el varón adulto establece con los niños y niñas. Hablar del padre nos introduce en una realidad más compleja: **la masculinidad adulta**. Es por esta razón, que queremos colocarle una atención especial a la figura del padre. Pero con la intencionalidad de inventar otras posibilidades de lo real masculino paterno, abrir nuevos caminos en una sociedad patriarcal y plantear finalmente nuevas prácticas que nos ayuden a recuperar nuevas imágenes paternas más humanas y liberadoras.

Una de las tragedias más subestimadas de la modernidad es paradójicamente la "ausencia" física, psicológica y afectiva del padre. Mientras el paradigma patriarcal exige el sacrificio de aquello que se considera como femenino (la naturaleza, lo subjetivo, los sentimientos, etc.) en función de afirmar lo dominantemente masculino (el poder, lo público y la ley), termina exigiendo en la práctica el sacrificio de la figura del Padre, negándole dimensiones profundamente humanas.

Esta imagen del padre ausente y autoritario, se desbobla dialéctica y analógicamente para caracterizar otras realidades como la divinidad (*dios padre*), el estado, la autoridad en las iglesias. La imagen del padre ausente y autoritario (plegado a la triada poder, público y ley) es funcional a la imagen de un Dios distante, disciplinado, serio, legalista, despreocupado con los problemas y las necesidades materiales de sus hijos, y castigador que ha caracterizado la teología tradicional[3], pero también es funcional a un estado neoliberal cada vez más ausente y menos preocupado por el bienestar de la población.

Es necesario, por tanto, un trabajo tanto práctico como teórico que nos ayude a recuperar y a recrear una imagen diferente de un padre bueno y cercano desde el punto de vista físico, psíquico como afectivo.

b. La importancia y la necesidad de una reflexión sobre la metáfora de Dios padre

A este proceso de homogenización de la figura del padre, ha estado asociada en nuestros imaginarios religiosos la imagen de Dios. A la vez, la sociedad occidental cristiana, ha utilizado paradójicamente la imagen de Dios Padre para fundamentar y justificar teológicamente su carácter patriarcal. En el imaginario religioso, a la vez cultural, de occidente ha prevalecido aquella imagen tradicionalmente patriarcal de Dios, como un ser distante, ausente, controlador, blanco y "masculino", autoritario, con fuerza y poder, protector, juez, señor y rey[4]. Reafirmando, por un lado, la suposición de que lo tradicional y dominantemente "masculino" es lo normativo para la humanidad, incluidos nosotros los varones. Por otro, justificando, la reducción de lo femenino a un elemento más funcional, decorativo y de segundo plano, o a lo que Pierre Bourdieu[5] llama de "dialéctica de la presunción y la distinción". Es paradójica

---

[2] La definición o el imaginario dominante de virilidad es la de un varón adulto en el poder, con poder y de poder. Un varón adulto fuerte, exitoso, capaz, confiable y ostentando control (Michael Kimmel, "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.51).

[3] Sobre las imágenes de Dios, ver: Marciano Vidal, "Las falsas imágenes de Dios en la moral", en *Sal Terrea*, vol.1025, julio-agosto 1999.

[4] Sobre este tema ver: Mary Grey, "Pasión por la vida y la justicia - Género y experiencia de Dios", en *Concilium*, vol.289, feverero 2001, p.20-21.

[5] Sobre el papel funcional de la mujer ver: Pierre Bourdieu, "La dominación masculina", en *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*, Quito, Abya Yala, 1998, p.76-89. Este papel funcional de la mujer, normalmente no es otra cosa que un desplazamiento de lo privado a lo público sin que eso implique un cambio ético o axiológico fundamen-

la imagen de Dios padre, en una sociedad que se considera así misma como cristiana y, al mismo tiempo se hace cada vez más violenta y excluyente.

Nuestro trabajo tiene que ver con la recreación, recuperación y reconstrucción de los significados que culturalmente se han asociado a lo "masculino adulto". Creemos que la reflexión sobre la imagen de Dios padre nos puede ayudar en esta tarea. Este desafío, no nos quita la responsabilidad de nombrar a Dios, siempre trascendente, a partir de nuestra propia experiencia como varones, y como padres, que queremos reconstruir nuestra identidad desde una perspectiva más humana, y por tanto, solidaria y justa con relación a nosotros mismos, a las mujeres y a los niños. No nos quita la responsabilidad y nuestro derecho a decir a Dios, de dirigirnos y de encontrarnos con él, a partir de *nuevas* imágenes masculinas y en concreto paternas que estamos tratando de reconstruir desde nuestra práctica. Menos aún, nos quita la responsabilidad de dialogar con otras experiencias e imaginarios, femeninos, infantiles, negros, indígenas, sobre Dios.

La primera parte de este desafío se puede plantear como un proceso de des-construcción o de *protesta*. La teología y la hermenéutica bíblica feminista se han encargado de hacer gran parte de este trabajo, cuestionando el papel que ha tenido la imagen de Dios padre en la consolidación de un paradigma androcéntrico, dominante en nuestra cultura occidental, y fundamento de todas las clases de opresión[6].

Pero tal vez lo más importante es que nos desafían a nosotros los varones a asumir en serio la tarea de desconstruir en diálogo con ella, estas imágenes dominantemente patriarcales de Dios que también nos oprimen y nos "deshumanizan". Pero también nos lanza el desafío de reconstruir nuevas significaciones alrededor de estas imágenes, que nos liberen, ayudándonos a recuperar aquellas dimensiones igualmente humanas que un discurso hegemónico nos ha negado. Que es la parte de la propuesta.

La teología y la hermenéutica bíblica feminista se ha encargado de recuperar y recrear las imágenes femeninas de Dios (la diosa como doncella, madre y sabia)[7], como parte de este proceso. La teología feminista ha sacado a luz "esa imaginación religiosa del pasado que dio a la "*Gestalt* [figura] femenina" de "Dios" el nombre de Sofía, y el "Dios" Sofía de Jesús, a través de los testamentos bíblicos de los autores sapienciales y evangelistas"[8]. Pero también nos toca a los varones, específicamente a quienes tenemos la experiencia de ser padres, la responsabilidad y, al mismo tiempo, el desafío de recrear en una perspectiva más humana las imágenes masculinas y paternas de Dios.

En otras palabras, lo que podemos decir del Dios-Sofía (Schüssler Fiorenza) o del principio femenino[9] (L. Boff) lo podemos afirmar también del Dios padre de Jesús. Necesitamos tomar en serio estos aportes de la teología feminista, para recrear (reconstruir) lo más origi-

---

tal del paradigma que define lo que es femenino. Es por eso, que la presencia de la mujer en lo público se le limita, en la mayoría de los casos a ser un instrumento encargado de hacer circular y afirmar, perpetuar y aumentar el capital simbólico detentado y ejercido por los varones, ejerciendo especialmente una función estética (la belleza, la elegancia del cuerpo, el vestido, la imagen pública, las apariencias sociales, la seducción), lo que Pierre Bourdieu, llama de "dialéctica de la presunción y la distinción". Eso puede explicar el hecho de que la participación, cada vez mayor, de las mujeres en los espacios públicos y de poder, no implique necesariamente la transformación de las estructurales sociales como simbólicas.

6 Para comprender la relación de género con los aspectos de dominación de clase o de raza ver, por ejemplo R. W. Connell, "La organización social de la masculinidad", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.38.

7 Ver el texto mencionado de Mary Grey y el de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella - Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.

8 Elaine Wainwright, "Nuevo arrojo de la imaginación religiosa - 'Dios' en la teología feminista", en *Concilium*, vol.289, feverero 2001, p.116. Ver también el texto de Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p.176-188.

9 Leonardo Boff, "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", en *Alternativas*, Managua, Lascasiana, vol.16/17, 2000, p.203 -214.

nal y auténtico de la experiencia de Dios padre, sabiendo que no podemos reducir lo "paterno" de Dios a lo que se considera *culturalmente* como masculino.[10]

Nuestra tarea no es por tanto negar a Dios como padre. Al contrario, se trata de seguir afirmando a Dios como padre, pero desde una perspectiva diferente, intentando recuperar el sentido que originalmente tenía esta nominación de Dios en la Biblia. Pues, en el fondo se trata de recrear una imagen más humana y justa de lo "masculino" y lo "paterno". No podemos renunciar a seguir nombrando a Dios como padre, o acercarnos a la experiencia de Dios con una imaginación "masculina", no para justificar ni fundamentar las estructuras injustas y excluyentes de la iglesia y la sociedad basadas en las diferencias sexuales, o en el poder de los varones. Al contrario, queremos seguir nombrando a Dios como padre, como base para comenzar a construir una igualdad fundamental entre los seres humanos, sin importar las diferencias sexuales, étnicas, etarias o cualquier otra. De ninguna manera como un criterio para justificar la inferioridad o la exclusión de una parte de la humanidad.

Queremos dejar claro que ahora no se trata de ninguna manera de absolutizar la imagen - metáfora de padre para hablar de Dios, que excluya otras posibilidades de nombrar a Dios. Si la absolutizaríamos estaríamos convirtiendo esta imagen precisamente en un *ídolo*[11], que no acepta otras imágenes. Al contrario, queremos tratar esta imagen como un *icono más*. El icono reconoce que la imagen (comprendida como el significante) es sólo una imagen "limitada" de lo significado (en este caso Dios), que no lo puede abarcar totalmente. El ídolo fija de una vez para toda la significación o el sentido al identificar de manera absoluta la significación, con el significante y de este con lo significado (o lo imaginado). Al apegarse al significante o la imagen, se cierra a los nuevos sentidos. El icono no se apega a la imagen, al contrario, la abre a nuevas significaciones, la deja abierta, reconoce el misterio de lo que quiere significar, siempre deja la posibilidad y la libertad de encontrar nuevos sentidos. El ídolo es más el resultado de una representación intelectual que se torna absoluta, que aprisiona a Dios, ya sea en un concepto, un lugar, una doctrina, una ley. El icono reconoce la libertad y la trascendencia de Dios.

Comprender la imagen de Dios Padre como un icono, es lo que permite dialogar con otras imágenes de Dios. Este diálogo es precisamente la condición necesaria para recuperar lo auténticamente "masculino" con el cual imaginamos a Dios. Conscientes, de que sólo podemos nombrarlo a partir de las imágenes propias de nuestra experiencia humana, cargadas con el sentido que estas imágenes tienen en nuestra cultura, y en la experiencia personal.

Imágenes que siempre se van a quedar "cortas" para hablar de una realidad, un misterio insondable, que escapa a nuestras propias capacidades de comprenderlo. Y, como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza[12], "aunque la teología judía (y cristiana) hable con un lenguaje y unas imágenes masculinas, insiste no obstante, en que ese lenguaje y esas imágenes no son representación adecuadas de lo Divino, y en que el lenguaje y la experiencia humanas no son capaces de percibir o expresar la realidad de Dios". El padre es, entre otras, *una* metáfora, *una* manera como hemos imaginado a Dios a partir de nuestra propia experiencia humana, por tanto *una* forma para nombrar una realidad que en sí misma nos trasciende, de la cual sólo tenemos experiencias mediatas e indirectas.

---

10 Como ideal lo materno–paterno debería tener esencialmente las mismas responsabilidades y significados, reduciendo al máximo sus diferencias.

11 "El ídolo impone su visibilidad, se deja ver, cautiva la mirada, la detiene en sí mismo, en lo que se presenta a la mirada sensible, no permite que esta se evada, lo atraviese, se eleve hacia la realidad invisible que él pretende representar, sino que absorbe lo divino en sí mismo, lo encierra en la medida de que puede soportar – es decir, en definitiva, enfocar, producir- la mirada humana... El icono, por el contrario, al no hacer otra cosa que parecer, dejar aparecer lo divino, se retira para que lo invisible surja sin quedar paralizado en lo visible, se abre a un rostro que aspira la mirada humana hacia la "mirada invisible que visiblemente la considera, de tal manera que el ojo ve lo visible como lo invisible lo ve: es una retirada así de lo sensible donde pueda revelarse los conceptos auténticos de lo divino" (Joseph Moingt, "Imágenes, íconos e ídolos de Dios - La cuestión de la verdad en la teología cristiana", en *Concilium*, p.154).

12 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoriai de ella*, p.179.

El tema de Dios padre no es nuevo en la exégesis y en la teología cristiana, al contrario, ha estado presente a lo largo del pensamiento teológico. Hay esfuerzos como el J. Jeremías por recuperar el sentido de la expresión padre, específicamente de la palabra aramea *'abba*, para mostrarnos un rostro de Dios más cercano y familiar de Dios. La hermenéutica y la teología feminista ha profundizando este camino, por una parte, explicitando y puntualizando la cuestión de género que subyace a la interpretación de la expresión padre como metáfora para referirse a Dios, y por otra, resaltando las metáforas bíblicas femeninas y maternas que nos sirven también para nombrar a Dios. ¿Será que en este contexto podemos dar un paso diferente y propio, desde nuestra experiencia como varones adultos padres de familia?

Se trata entonces de justificar la pertinencia de una reflexión sobre la metáfora de Dios padre, así como la de mostrar su importancia y su necesidad, en el contexto actual de las discusiones de género y teología.

La preocupación no es tanto la expresión (el concepto o la noción) padre puesta en boca de Jesús, que en parte se explica por el contexto y el lenguaje patriarcal de la época, sino por la carga de significación que esta expresión (significante o imagen) tiene para poder expresar una experiencia tan profunda (lo significado o lo imaginado). Nos interesan más los contenidos o los rasgos que definen a Dios como padre. Pero no se trata ahora se "maternalizar" la expresión padre, como algo que no puede corresponder a la experiencia de ser padre. Al contrario, **se trata de rescatar esos rasgos como igual y esencialmente paternos**, como aquellos que debemos tener todos los papás. Aunque en nuestra realidad esos rasgos no correspondan en nada o en poco a la experiencia que tenemos del padre, con excepciones realmente significativas. En este sentido, la imagen del "buen padre", por diferenciarla de la imagen tradicionalmente paterna, nos sirve como un ideal, como una utopía que debemos alcanzar para llegar a ser realmente buenos papás de nuestros hijos e hijas.

No podemos condenar la imagen del padre a un esencialismo que la identifica como lo opuesto a la madre, que nos mutila, que no nos permite vivir nuestra humanidad plenamente. No podemos ni queremos caer en esa trampa. Queremos romper con ese esencialismo, reivindicando una paternidad más holística y humana, a partir de nuestra propia experiencia como padres, que no nos conformamos con la imagen dominante que la sociedad patriarcal ha creado del padre (y de Dios padre), que nos aleja de nuestros hijos e hijas, y que nos deshumaniza.

2. La imagen de Dios Padre en los evangelios

En el evangelio de Juan aparece un texto que nos puede servir como punto de partida para nuestra reflexión y, que de alguna manera, refleja nuestra sospecha inicial: la metáfora del padre para hablar de Dios en los evangelios, es una contraimagen a aquella otra homogenizante y hegemómica construida por una sociedad patriarcal que presenta a Dios como un padre omnipotente y autoritario. Imagen, que por otra parte, le devuelve a aquellas personas consideradas como "huérfanas" (*apátridas*), tanto desde el punto de vista social como político (puede ser el sentido de Mt 9,36), una imagen de un buen Dios padre que los acoge como sus hijos. Esta imagen pone en cuestión los fundamentos simbólicos propios de una sociedad patriarcal. Lo que provoca la condena a muerte de Jesús. El texto es el siguiente:

> "Y Jesús les respondió: Mi Padre hasta hoy trabaja, y yo trabajo. Por esto los judíos aun más buscaban matarle, porque no sólo quebrantaba el día de descanso, sino que también decía que Dios era su propio Padre, haciéndose igual a Dios" (Jn 5,17-18).

Es interesante percatarse como el evangelio de Juan, profundiza en las causas que motivaron la condena a muerte de Jesús, yendo más allá de los evangelios sinópticos. Para Juan la causa no es solo el quebrantamiento del día de descanso (lit. abolición), es también teológica: "porque... también decía que Dios era su propio padre y se hacía igual (semejante) a él".

(Ver Jn 10,33; Mt 26,65; Lc 22,70-71.) Lógicamente detrás de esta acusación teológica se esconden otras razones de tipo político y religioso. Sin embargo, nos llama la atención el peso que tiene la *imagen de Dios como padre*, y la pretensión de Jesús de hacerse igual a Dios, como razones de su muerte. Esta constatación suscita muchas preguntas, que nos sirven como punto de partida y como marco orientador de nuestra reflexión. ¿Qué carga de significación tiene esta imagen de Dios como Padre ("mi padre") y la pretensión de hacerse como él, como para ser causa de la condena a muerte de Jesús? ¿Qué está en juego, detrás de esta imagen de Dios?. Si la noción padre es propia de un mundo patriarcal, entonces ¿Cómo comprender que la imagen de Dios como "mi padre" en boca de Jesús sea una de las causas de su muerte? ¿Por qué se nombra a Dios de manera especial como padre en el N.T.? ¿Qué implicaciones sociales, políticas, religiosas y simbólicas tiene el uso de esta imagen de Dios? ¿Corresponde esta imagen de Padre con la imagen que tradicionalmente nos ha llegado a través de la tradición cristiana - occidental? ¿Puede la utilización de esta imagen ayudarnos a construir un mundo mejor, y unas relaciones más justa entre varones y mujeres, entre el ser humano y la naturaleza, entre el ser humano y Dios?

Las preguntas anteriores dejan ver la importancia de hacer exégesis de la palabra padre aplicada a Dios en los evangelios.[13]

2.1 La imagen de Dios Padre en el A.T.

En el Antiguo Testamento el uso de la expresión padre para designar a Dios es rara (Dt 32,6; Is 63,16). En los pocos casos que aparece, se utiliza para expresar el amor misericordioso y compasivo de Dios (Jr 31,9.20; Os 11,8), su bondad y su justicia (Dt 32,4-6), como padre de un pueblo (Is 63,15; 64,7). Es un Dios padre amoroso que "sufre por sus hijos ingratos y recalcitrantes a quienes sigue amando con gran compasión y paciencia y a quienes perdona una y otra vez"[14].

Aunque no se utilice mucho la noción de padre para hablar de Dios en el A.T., no niega esto la posibilidad de atribuir a Dios en el Antiguo Testamento otras actitudes y funciones consideradas dentro de la cultura hebrea- judía como "paternas" o "masculinas". Tampoco se puede afirmar que las imágenes "masculinas" sean las únicas, también encontramos imágenes que hacen referencia a actitudes o a funciones consideradas *culturalmente* como femeninas (Os 11,9; Dt 33,18; Is 49,15). Este trabajo sobre las imágenes de Dios en el A.T. es una tarea necesaria, pero no podemos abordarla en estas páginas.

El uso de padre para referirse a Dios en el judaísmo palestinense de la época precristiana también es raro. No ocurre igual en la literatura judía de la diáspora, donde su uso aumenta, influenciado por la concepción griega de dios como "padre de todo". "En platón y en Stoa fue acuñado filosóficamente el tema de dios-padre. Platón acentúa en su elaboración cosmológica de la idea de padre la relación creadora de Dios, el 'padre de todo', con todo el cosmos. Según la doctrina estoica, dios domina como padre el universo; es 'creador, padre y

---

13 Para esta reflexión hacemos el esfuerzo por desarrollar una exégesis más transversal de los textos. Nos apoyamos más en el esfuerzo por escudriñar la complejidad de sentido de la palabra Padre según su contexto y su función semántica en la unidad de discurso en la cual se encuentra, así como el desarrollo del sentido en el contexto literario e histórico (análisis semántico). Lo que implica también tener en cuenta el cambio de significaciones dentro de un contexto social específico y concretamente el sentido que pueda tener para el lector desde un horizontes histórico diferente y que tenga en claro la necesidad de leer el texto desde una perspectiva de género masculino. La exégesis tiene que responder a este desafío también. La exégesis busca analizar las relaciones entre las pequeñas unidades lingüísticas y los "objetos" por ellas designados. Es la vuelta a una exégesis más simbólica, es decir, a un análisis que toma en serio a la relación del significante (objeto) con el significado que se le da. Sobre un análisis socio simbólico ver: Francisco Reyes Archila, *Hagamos vida la palabra - Método de lectura bíblica*, Bogotá, CEDEBI, 1999, especialmente las p.123-128. Igualmente puede ser ilustrativo el texto de C. Mora, M Grillo y R. Dillmann, *Lectura pragmalingüística de la Biblia - Teoría y aplicación*, en Estella, Verbo Divino, 1999.

14 Birgit Weiler. "Dios padre - Reflexiones desde la teología femenina", en *Páginas*, vol.157, junio 1999, p.48.

conservador' de los hombres como hijos emparentados con él"[15]. Esta idea de Dios *padre* como creador no aparece en el Antiguo Testamento.

2.2 La imagen de Dios Padre en el N.T.

En el Nuevo Testamento el uso de la expresión padre para nombrar a Dios (245 veces) es mayor con relación al uso de la misma palabra para referirse al padre biológico (157 veces). De aquí podemos concluir algunas cosas: la influencia de la filosofía griega en la nominación de dios como padre. La "paternización", por lo menos, de la *noción* de Dios en el N.T., por que como lo vamos a tratar de demostrar, el uso de la palabra padre para designar a Dios, rompe diametralmente con el significado que tiene dentro de la cultura patriarcal de la época.

Lo primero que llama la atención es que la expresión padre en boca de Jesús para referirse a Dios padre aparece con mayor frecuencia en el evangelio de Juan, que en el resto de los evangelios y escritos del N.T. Llama la atención este aspecto, aún más cuando consideramos que este evangelio es el que más resalta el discipulado de iguales y el protagonismo de las figuras femeninas, particularmente la de María Magdalena. Y aún más cuando, según la crítica literaria, Juan es el evangelio más tardío. Esto último supone, que la expresión padre para referirse a Dios ya hacia parte del capital simbólico común aceptado por las primeras comunidades cristianas. Esta frecuencia es igualmente alta en las cartas de Juan. En el evangelio de Mateo también aparece con cierta frecuencia. Mientras que en Lucas y en Marcos prácticamente no aparece. En Pablo aparece únicamente en los saludos de las cartas, pero no el cuerpo de las mismas (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; 11,31; Gl 1,1-3; Ef 1,1; 4,20; Cl 1,2-3; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 1Tm1,2; 2Tm 1,2; Tit 1,4; Flm 3). "Esta verificación hace sospechar que el mismo Jesús sólo rara veces designó a Dios como padre y que hasta los tiempos del cristianismo primitivo no fue aumentando la tendencia de poner en su boca la designación de Dios como padre"[16]: en la medida en que la iglesia fue asumiendo y asimilando el espíritu partriarcal propio del ambiente cultural de la época.

Lo más original, desde el punto de vista histórico, es la posibilidad de que Jesús haya llamado a Dios como "mi padre" o "nuestro padre" o "padre de ustedes" (Mt 6,9; 26,29.42; Lc 11,2). Incluso, es más probable que Jesús lo haya nombrado como ¡*'Abba!*, palabra aramea usada por los hijos al dirigirse a sus padres, y que equivale a "papá". (Mc 14,35; Rm 8,15). Originalmente esta palabra *parece* que tiene su origen en el lenguaje balbuciente del niño pequeñito, cuando quiere decir papá (*'abba*). Era la forma personal como Jesús nombraba a Dios, a partir de su propia experiencia con él, expresando la ternura, la confianza, el cariño y la intimidad con Dios. En las siguientes páginas vamos a tratar de explicitar el sentido que se va configurando alrededor de la palabra Padre referida a Dios, con el completo de "mi", "nuestro" o "de ustedes".

2.2.1 La expresión "mi padre" en boca de Jesús como un Dios bondadoso

Las expresiones "mi padre" y "nuestro padre" tienen probablemente el mismo significado de *'abba*, y resumen muy bien la vivencia de un buen padre. "En Jesús la vivencia del padre -la vivencia del *'abba*- constituye el núcleo más íntimo y original de su personalidad. De ella, como un centro vital, mana una confianza sin límites, que aún hoy hace inconfundible su figura"[17].

---

15 Lothar Coenen y otros, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, vol.3, 1983, p.244.

16 Lothar Coenen y otros, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, p.247.

17 A. Torres Queiruga, *Creo en Dios padre, el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Santander, Sal Terrae, 4ª edición, 1986, p.92.

La expresión "mi padre" (Mt 11,27; 12,50: 26,39.42; Jn 2,16; 5,17; 14,20; 20,17) resume la vivencia de un padre bondadoso y justo, como aquel "que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5,45). Además de la expresión "mi padre", con toda la carga de sentido que tiene, se complementa con la expresión "el padre de ustedes" (Mt 5,45.48: 6,8; 7,11; 10,20.29; 23,9; Mc 11,25; Lc 6,36). Esta imagen de Dios como padre misericordioso está simbolizado en algunos de los personajes, todos ellos masculinos, centrales de las parábolas que nos hablan del reino de Dios (Mt 18,23-35; 20,1-16; Lc 15,11-32), en el rey misericordioso, el padre de familia (*oikodéspotes*) justo y el padre misericordioso. "El símbolo dinámico de la *basileia* de Dios evoca en imágenes siempre renovadas la bondad misericordiosa del Dios de Israel y la igualdad y la solidaridad del pueblo de Dios."[18]

Para Juan la Palabra del Padre es verdad (Jn 17,17), él mismo es la verdad. Es un padre justo (Jn 17,25) y consolador (Jn 14,16.25-26). Un Dios padre que da vida y da *la* vida (Jn 5,21; 6,40). Un Dios Padre que es vida (Jn 12,50), que ama al hijo (5,20) que no juzga a nadie (Jn 5,22). Esto nos lleva a concluir, que esta imagen de Dios como un padre bueno y justo estaba muy enraizada en el imaginario teológico común de comunidad de Juan. Lo que define la esencia de ese Dios es el amor incondicional a sus hijos e hijas (1Jn 4,8). Un Dios padre *que cuida* a sus hijos (Jn 17,11.15)

Dios padre se revela, como parte de su bondad, como un Dios que perdona. "Y cuando estén orando, perdonen, si tienen algo contra alguien, para que también el Padre de ustedes que está en los cielos les perdone a ustedes sus pecados" (Mc 11,25, ver Mt 18,35). Pecado se entiende aquí como la culpa que resulta de una trasgresión. Si para el judaísmo legalista, el pecado era el resultado de una trasgresión de la ley, para el cristianismo es el resultado de la trasgresión a la ley fundamental: el amor a Dios y al prójimo. Perdonar es el restablecimiento de la relación amorosa con el prójimo y con Dios (reconciliación). Así, Dios se muestra como un padre que busca a cualquier costo la reconciliación entre "sus hijos e hijas" y de ellos/ ellas con él. El perdón es el primer paso para la reconstrucción de los tejidos amorosos que lo une con su pueblo. La capacidad de perdonar viene de la bondad y la misericordia fundamental de Dios. Poco a poco van apareciendo rasgos significativos que van ayudando a perfilar una contra imagen con relación a aquellas que culturalmente eran predominantes y que servían como fundamento simbólico de una sociedad patriarcal y esclavista.

El Dios "padre de ustedes" se manifiesta también como un Dios que conoce las necesidades de sus hijos e hijas. "El Padre de ustedes conoce la necesidad que tienen antes que ustedes le pidan" (Mt 6,8). En Mt 6,32, las necesidades hacen referencia a la comida y el vestido, es decir, a las necesidades corporales básicas. Pero no se conforma con conocer sus necesidades, sino que se preocupa por satisfacerlas. "Pues si ustedes, a pesar de ser malos, saben dar buenas cosas a sus hijos, ¿cuánto más el Padre de ustedes que está en los cielos dará buenas cosas a los que le pidan?" (Mt 7,11). La plenitud de esta donación de Dios padre es el reino de Dios a los pequeños (Lc 12,32).

Pero es también un Dios Padre que es exigente con sus hijos. Llegar a ser hijos de Dios padre implica imitarlo (*mimesis*): "sean, pues, misericordiosos, como también el Padre de ustedes es misericordioso" (Lc 6,36). "Pero yo les digo: Amen a sus enemigos, bendigan a los que los maldicen, hagan el bien a los que los odian y oren por los que los maltratan y los persiguen,· para que sean hijos del Padre de ustedes que está en los cielos." (Mt 5,44-45) Debe haber entonces una correspondencia al amor y misericordia de Dios, que se debe expresar como una "imitación" del amor misericordioso de Dios. Los hijos e hijas deben ser como el padre. De la teología paterna surge entonces una ética concreta de amor a los demás, incluidos los enemigos.

La experiencia que Jesús tiene de este Dios, es como la experiencia que tiene un niño con un buen padre, marcada por la ternura, la confianza y la alegría. Y llama la atención es-

[18] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, p.178.

ta experiencia de Jesús, cuando su "padre humano", según los evangelios, prácticamente esta ausente de su vida. Con seguridad, que la experiencia con María su madre, presente a lo largo de todo el evangelio va a ser el fundamento vivencial que le posibilita recrear la imagen de padre. Prácticamente lo materno y lo paterno se confunde en una sola experiencia mucho más indivisible y íntegra de la paternidad/ maternidad.

2.2.2 El "padre de ustedes" como el Dios de los pequeños

Además de la expresión "*mi padre*", con toda la carga de sentido que tiene, se complementa con la expresión "*el padre de ustedes*" (Mt 5,45.48: 6,8; 7,11; 10,20.29; 23,9; Mc 11,25; Lc 6,36). Esta última expresión se encuentra especialmente en las enseñanzas de Jesús dirigidas a la gente socialmente rechazada que lo sigue (Mt 4,24-5,1; 8,1; Mt 23,1; Lc 12,13), a los discípulos, muchos de los cuales con seguridad hacían parte de este grupo (Lc 14,25-36), y a los doce, llamados después en el libro de los Hechos de Apóstoles.

Es interesante comprobar que esta imagen de Dios como "el padre de ustedes" se revela esencialmente como un Dios de los pequeños (en griego mikros; Lc 12,32; Mt 8,6.14), de aquellos que son socialmente humillados y despreciados (en griego ochlos[19]) de aquellos que son considerados como "apátridas"[20] sociales (sin padre), personas "sin ciudadanía" y sin derechos, aquellos que no tienen benefactores o patrones que les puedan brindar algún apoyo (llámense sacerdotes, reyes, gobernantes o líderes), es decir, a los que "estaban desamparados y dispersos como ovejas que no tienen pastor" (Mt 9,36). Dios se hace el buen padre de un pueblo huérfano, social, política y religiosamente hablando. Es el Dios padre que opta especialmente por las viudas y los huérfanos (St 1,27) que suple la ausencia de un buen padre. Los apátridas sociales, los pequeños, tienen ahora en el Dios de Jesús un padre compasivo, tierno, solidario, cercano, sensible y amigo. En esta perspectiva sería interesante leer el relato de la resurrección del hijo de la viuda de Naim (Lc 7,11-17), este niño es un apátrida, es decir un huérfano.

En el contexto de Mateo 18, los pequeños son simbolizados en los niños (Mt 18,1-5). "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los que son como los niños" (Mt 11,25). Es un Dios Padre que revela a los niños (*nepioi*) y a los que son como ellos (los pequeños), y, por tanto, sólo aquellos que se hacen como niños pueden conocer al padre (Mt 11,27). En otras palabras, hay que hacerse como niños para comprender el significado de Dios como un padre bondadoso. Esto coincide con la expresión *'abba*, propia de los niños pequeños. Podemos deducir entonces que Dios Padre ("mi padre") es una expresión propia de los niños y de los que son como ellos, y revela una relación amorosa, cariñosa e íntima con los más pequeños de la sociedad. Es el Dios de los pobres.

2.2.3 - Hacernos hijos de Dios padre

Hay, una construcción interesante, con relación al tema que estamos tratando, en Mt 5,45: "para que lleguen a ser hijos de su Padre que está en los cielos". El verbo principal de esta oración es *gínomai,* que tiene el sentido de crear, y su significado puede ser más el de "llegar a ser", que el de "ser". Ver también Jn 12,36; Rm 8,15; Flp 2,15. En estas citas se habla entonces de "llegar a ser hijos de Dios padre" y que en contexto de las bienaventurazas

---

19 Los oyentes de las bienaventurzanzas es el o*chlos* (palabra que aparece como una *inclusio* del discurso, ver Mt 5,1 y 8,1). En 6,1.6.9.18 habla "del padre de ustedes", lo que indudablemente hace referencias al padre de los que le escuchan, es decir del o*chlos*. Ver especialmente Mt 5,45.

20 De *pater* se derivan otras expresiones como patria o linaje (Lc 2,4; Jn 4,44; Mt 13,54). Los evangelios afirman que Jesús pertenece al linaje de David y que Galilea es su patria. Apator o apátrida se refiere entonces a aquellos que no tienen padre, patria y linaje reconocido, son los ilegales, los expulsados, los migrantes, los que no tienen derecho. Son los huérfanos, tanto en plano biológico, como en el político y religioso.

tiene como referente al o*chlos*. Para llegarlo a ser, tiene que cumplir algunas condiciones como: amar a los enemigos (Mt 5,38-48), este es el mismo sentido de ser apacibles (*praús*)[21], permanecer en Cristo, ser sencillos (*ajkevraioi*, que puede tener el sentido de "inocente"), intachables (sentido de puros) y sin tacha (Flp 2,15). Es interesante observar que la apacibilidad, la sencillez o la inocencia y la pureza, son asociadas normalmente a la niñez. Pero también hacen parte de aquellos valores presentes en el pueblo pobre y sencillo. "Hacerse hijos de Dios" tiene una carga de significación muy semejante a "hacerse como niños" (Mt 18,3). Por eso, llegar a ser hijos de Dios es hacerse como niños. No podemos hacernos hijos de Dios padre, si al mismo tiempo no nos hacemos como los niños. No podemos considerar a Dios como padre, sino nos consideramos al mismo tiempo como niños.

En Hb 6,12 *ginomai* está en paralelo con *mimetai* ("imitar"). En este sentido podríamos decir que hacerse como hijos de Dios Padre, implica imitar al Padre como modelo de amor misericordioso y de bondad (Ef 5,1-2). Esta actividad nos remite también a los niños y a las niñas. Ellos y ellas aprenden la realidad imitando, especialmente a la figura paterna como a la materna. Los hijos se van haciendo como el padre imitándolo. De ahí la importancia de los modelos de padre y madre que les ofrecemos a los niños y a las niñas, pero también la imagen de un Dios padre bondadoso. Hacernos como niños nos permite recuperar esta cualidad profundamente humana, que nos capacita para llagar a ser como Dios padre. El camino a Dios padre, pasa por los niños y las niñas. Por eso puede afirmar Pablo: "... han recibido el Espíritu de adopción, por el cual clamamos: «¡Abba, Padre!»". El Espíritu de adopción hace hijos de Dios a los creyentes (Gl 4,5; Ef 1,5).

2.2.4 El Dios bueno como una contra imagen

Esta idea de "*llegar a ser*" hijos va en contra de la idea de "*ser*" hijos de Dios por generación natural, esta última idea presente en la filosofía griega y en la consideración del emperador romano como "hijo de dios". Asimismo, afirma el derecho y la posibilidad que tienen los que son considerados como "apátridas" sociales, de adoptar un padre, lo que debió ser visto como una subversión de los valores y del orden (del kósmos) de la sociedad patriarcal de ese entonces.

Ahora, ¿qué implicaciones tiene esta exigencia de hacernos hijos de Dios por adopción o, lo que es lo mismo, hacernos semejantes a Dios, por imitación?. Recordemos que Jesús es condenado, según el evangelio de Juan, por esta pretensión. Hacernos hijos de Dios nos coloca en igualdad de condiciones, sin importar si es niño o adulto, varón o mujer, libre o esclavo, judío o gentil (Gl 3,28). Pero, especialmente, es la posibilidad de que los "apátridas" sociales puedan tener un padre y que éste sea bueno y justo. Viéndolo así, se comprende mucho más fácil la intención de Jesús y de los primeros cristianos de nombrar a Dios como padre. Era, en cierto sentido, necesaria una imagen de un padre realmente diferente, con rasgos más humanos, socialmente considerados como maternos. A la "ausencia" del padre biológico y de una *patria*, era necesario afirmar la cercanía de un Dios que es como un buen padre.

Como hijos de Dios, según Pablo, estamos guiados por su Espíritu, que nos hace libres frente a la ley (Gl 5,1), sin que pese sobre nosotros ninguna clase de condena (Rm 8,1), de discriminación o de exclusión. Todos y todas como hijos e hijas de Dios a través de la fe de Cristo, tenemos la misma dignidad y la misma condición. Por tanto, no se puede hacer acepción de personas. Menospreciar a una persona es menospreciar a Cristo mismo, evangelio de Dios (Lc 10,16; Jn 13,20). Podemos afirmar que nuestra condición común de hijos e hijas de Dios está por encima de cualquier ley, pues por Cristo estamos redimidos y redimidas de la ley (Gl 4,5). Somos hijos e hijas de Dios liberados y liberadas *de* la esclavitud de la ley.

---

21 No es fácil traducir el sentido que praús tiene. Negativamente hablando puede significar no-violencia, estar libres (limpios) de malicia, de deseos de venganza y de violencia. Positivamente se puede traducir por apacibilidad, bondad o amabilidad.

Hacerse semejante a Dios o hacernos hijos de Dios, implica oponerse a cualquier tipo de ley que no nos permita hacernos plenamente humanos. Esto nos remite a la imagen del buen padre que quiere lo mejor para sus hijos: salud, alimento, vestido, libertad, dignidad, etc. No somos plenamente hijos de Dios si nos falta lo mínimo para poder vivir. Este fue el rostro de Dios que Jesús quiso mostrarnos, con sus palabras y acciones (Mt 11,25-27). El Dios padre en el evangelio de Juan es un buen modelo para el hijo. Por otra parte, el hijo, con sus obras especialmente, es un "espejo" del padre (por imitación). Por eso quien conoce al hijo conoce al padre. Hay una relación tan íntima del padre con el hijo (Jn 14,8ss), que puede decir "yo soy en el padre y el padre en mi" (Jn 14,11), y que "el padre que mora en mi, él hace las obras" (Jn 14.10). Esta comunión del Hijo con el Padre, también se da con los discípulos (Jn 17,11.20-23). Eso explica la razón por la cual Jesús es condenado muerte.

Esta relación padre-hijo es lo que la teología feminista llama "poder relacional", es "el poder de Dios como alternativa al poder patriarcal del Dios de poder y de fuerza. Es el poder de la sensibilidad, la compasión, de la empatía, la relación estrecha y la vinculación afectiva."[22] Es la relación orientada por una pedagogía basada en la empatía y la vinculación afectiva, la que define las relaciones de Dios padre y Jesús. Esta reciprocidad es la que molesta a quienes, en nombre de la ley, condenan a Jesús a muerte. Porque subvierte las formas comunes "clientelistas" y asimétricas que determinan la manera como nos relacionamos con Dios, y con ella la manera de relacionarnos socialmente. La manera como nos relacionamos con Dios sirve de fundamento teológico para establecer cualquier tipo de relación social.

Esta imagen del "buen padre" es entonces una contraimagen (contra-metáfora) y, por tanto una crítica a la imagen del *pater de familia* (*oikodéspotes*) dominante en aquella sociedad patriarcal. Es una crítica a la imagen narcisista del padre de familia, que llega a considerase como un pequeño emperador que se cree imprescindible, superior, controlador, legalista, prepotente y autoritario, y que cree que tiene el derecho "natural" de gobernar y de someter. Es al mismo tiempo una crítica al poder religioso, político y económico, representado en el poder de aquellos varones que, como los reyes y emperadores, se creen "los padres de la patria", los hijos legítimos, con plenitud de derechos (Lc 15,25-31). Se comprende entonces muy bien el imperativo puesto en boca de Jesús: "no llamen padre de ustedes a nadie en la tierra, porque uno es el Padre de ustedes el que está en los cielos" (Mt 23,9).

> "Aún él estaba hablando con el pueblo, cuando su madre y sus hermanos se presentaron, estaban afuera, y querían hablarle. Y le dijo uno: tu madre y tus hermanos están afuera, y te quieren hablar. Él respondiendo al que le decía esto, dijo: ¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos? Y señalando con su mano a sus discípulos, dijo: aquí están mi madre y mis hermanos. Porque cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, mi hermana, y mi madre." (Mt 12,46-50)

Aquí en esta cita está ausente el padre de Jesús. Las razones pueden ser varias: evitar hablar del padre de Jesús, para afirmar que su único padre era Dios, o resaltar la "ausencia" del padre con relación a la presencia permanente de Dios su padre. No queremos especular sobre este asunto. Lo que si nos interesa resaltar es la subversión que Jesús hace de los criterios que se usaban para definir la estructura excluyente y dominante de la casa patriarcal, exclusivamente determinados por la descendencia biológica de carácter paterlineal (aunque en este caso no aparece este último elemento), que dejaba por fuera de ella a aquellos que por alguna razón eran considerados "apátridas": los esclavos, los extranjeros, los huérfanos, las viudas, los enfermos, los pecadores o impuros. Criterio que se extendía también al Estado y a las estructuras religiosas como el templo.

El criterio para determinar quienes son aquellos que hacen parte de la familia de Dios (la *oikodome* de Dios, 1Cor 3,9; Ef 2,19), es práctico (diríamos ético) y teológico: "hacer la

[22] Mary Grey, "Pasión por la vida y la justicia", p.24.

voluntad de Dios padre". La voluntad de Dios padre es que todos tengan una vida plena y abundante (vida eterna). Toda la práctica de Jesús tiene la intención de mostrar cuál es la voluntad de Dios: "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio" (Lc 7,22). Hacer la voluntad de Dios es imitar a Jesús, hacer lo que él hizo. Al hacer la voluntad de Dios padre, se hace hermano o hermana de Jesús, y por tanto el padre de Jesús se convierte también en su padre ("el padre de ustedes").

2.2.5 La patriarcalización de la imagen de un Dios Padre

La posterior "patriarcalización" de Dios de Jesús, es al mismo tiempo un empobrecimiento de la imagen misma de Dios Padre, una "adultización" de una imagen originariamente infantil (en el mejor de los sentidos que pueda tener esa palabra) y con ello, la perdida de la radicalidad de un Dios que quiere la vida plena para sus hijos. La imagen de un Dios padre adulto, lo que llamamos partiarcalización, es la negación de aquella imagen del buen padre, para afirmar paradójicamente una imagen totalmente opuesta de un padre aferrado al poder, a la ley, al orden y a la autoridad, dueño y señor de todo lo que existe. Los pobres, los "apátridas" sociales o los pequeños, vuelven a quedar "huérfanos" de un buen padre, desde el sentido más biológico de la palabra hasta el sentido más político y teológico. Imagen que perdura hasta hoy como dominante en nuestros imaginarios sociales, en gran medida, porque es funcional al actual paradigma androcéntrico dominante en el mundo.

Conclusiones

La recuperación del sentido original de esta expresión padre para hablar de Dios es al mismo tiempo una crítica a la imagen patriarcal de un Dios padre aferrado al poder y la ley, señor y dueño de todo lo que existe. Esto ayuda a explicar las razones por las cuales Jesús es condenado a muerte. Al asimismo, la recreación de la imagen de un Dios que se hizo niño en un pesebre de Belén. Las metáforas infantiles también están presentes en el Nuevo Testamento para hablarnos de Dios

La figura de Dios como padre y en concreto las expresiones "mi padre", el padre de ustedes" o nuestro padre, nos sirve como un modelo para los creyentes que queremos construir un nuevo tipo de masculinidad y paternidad redimida y humana. Boff[23] habla del rescate del principio femenino y de la reeducación del principio masculino, para ser plenamente humanos. Principios que atañen tanto a la mujer como al varón. Lo "femenino", comprendido como el principio de la vida, de creatividad, de receptividad, de ternura, de interioridad y de espiritualidad, se hace presente en el varón como en la mujer. Este rescate de lo femenino y de lo materno es la base de un nuevo paradigma. Sin embargo, pensamos que se puede caer en cierto esencialismo un poco más sutil, aunque no se quiera, al definir lo femenino en los términos anteriores. Nos aventuramos en creer en la necesidad de rescatar un principio humano más completo, unitario, donde lo culturalmente considerado como femenino, se comience a considerar también como masculino; y lo culturalmente considerado como masculino se comience a considerar también como femenino. Pero lo uno como lo otro, lo culturalmente considerado como femenino o masculino, también tienen que pasar por un proceso de reeducación, por que ambos empobrecen, mutilan y distorsionan el carácter unitario del ser humano.

En este sentido, lo que Jesús hizo, según los evangelios, fue romper con los imaginarios simbólicos dominantes que presentaban la imagen de un padre superpoderoso, prepotente, lejano, aferrado al poder, al orden y a la ley, asociado a la fuerza, a lo público, a la autoridad y a la razón. Al mimo tiempo, que recreaba la imagen de un padre cercano, íntimo,

---

23 Leonardo Boff, "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", p.209.

bueno, misericordioso, tierno. Jesús recupera el principio humano, por decirlo así, para mostrarnos la imagen del padre bueno y justo. Podemos decir entonces que Jesús humanizó la imagen del padre, recuperando valores, dimensiones y competencias profundas de su ser, negadas y reprimidas por un sistema patriarcal. Esa imagen del padre asociada a Dios es el fundamento teológico para hablar de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, sin importar sexo, edad, origen étnico, color de la piel, etc. Jesús también rompe con la manera clientelista y arbitraria que determinaba las relaciones padre – hijo. Estas van a estar determinadas por la reciprocidad, la plena comunión y la intimidad.

De esta manera queda al descubierto, que la imagen del Padre heredada del cristianismo occidental es una distorsión de la imagen original presentada por el cristianismo en sus inicios, que sirve para justificar la dominación y el poder masculino[24] y para fundamentar teológicamente el paradigma androcéntrico que domina la cultura occidental, con sus implicaciones políticas, económicas, ecológicas y culturales que se muestran igualmente deshumanizantes, dominantes y excluyentes.

La imagen de Dios padre bueno, que hemos intentado delinear en estas páginas, nos puede servir de fundamento teológico para comenzar a crear las bases de un nuevo imaginario simbólico que delinee los trazos de una nueva masculinidad y una nueva paternidad realmente humana y humanizadota. Así como los contornos que definan de una manera más justa y solidaria las relaciones de nosotros los varones con otros varones, con las mujeres, con los niños, con la naturaleza y con Dios.

Francisco Reyes Archila
21 avenida 1-38 - Zona 3
Quetzaltenango
Guatemala
frarchila@gmail.com

24 Mary Grey, "Pasión por la vida y la justicia", p.21.

Silencios, sueños, prodigios y nominaciones: superando las violencias y construyendo nuevas masculinidades

Una hermenéutica de género a partir de Mateo 1,18-25

Resumen

Enfocándose en José, el esposo de María, en el evangelio de Mateo, se presenta el cuerpo de José que sueña como espacio de interpretación y autoridad epistemológica que genera una nueva mirada sobre el texto desde las masculinidades. Tomando prestadas categorías de género de las teorías feministas, especialmente, la deconstrucción y reconstrucción de los imaginarios de género en la vida del texto, se muestra a José nombrando y generando una masculinidad alternativa a partir de la situación de discriminación y peligro vivida por María, embarazada de Jesús. José, a partir del silencio del sueño, nombra a Jesús, a María en su plena dignidad y así -desde la interpretación de la comunidad mateana, a las personas empobrecidas. Hay un vínculo entre la situación de María, empobrecida y la de José mismo, re-interpretando su masculinidad.

Abstract

Focusing in José, the husband of Mary, in the gospel of Mateo, this article presents the body of Joseph that dreams as a space of interpretation and epistemological authority that generates a new look on the text from the masculinities. Taking gender categories of feminist theories, specially deconstruction and reconstruction of the imaginary in life inside the text, Joseph is showed nominating and generating an alternative masculinity from the situation of discrimination and danger lived by Mary, pregnant with Jesus. Joseph, from the silence his dream, nominate to Jesus and to Mary in her full dignity and then -in the interpretation of Matthew's community- to impoverished people. There is a link between impoverished Mary's situation and Joseph itself himself re-interpreting his masculinity.

El cuerpo

¡Cómo son bellas estas máscaras!
¡Cómo son feas y brutas estas máscaras!
Soy yo,
Yo que hago,
Me llamo enmascarado.

Hace tiempo, mucho tiempo... tanto tiempo hace que no recuerdo más como fue que comenzó... tal vez fue desde cuando comencé a andar erguido, obligado a disputar la comida con las fieras y arreglándome para proveer de alimentos a la mujer, a las hijas y a los hijos. Desde tiempos inmemoriales, me siento aprisionado en la única máscara de quien posee la fuerza, la única formas de poder, de determinación... la máscara de aquel que necesita tener ventaja en todo, por la fortaleza que acostumbro aparentar.

Hace tiempo, mucho tiempo, que no recuerdo cuando comenzó... llegue a sentir que se hizo parte natural en mí, este tipo de acción, de procedimiento; mi auto-suficiencia la usé con tal desenvoltura y competencia que no necesite pedir ayuda cuando fue necesario. Tal es la fuerza de la máscara que uso, aprisionadora y rígida, que llegué a confundir una máscara

con las infinitas posibilidades de máscaras, y con el silencioso deseo hablante de mi propia cara, que es mi propio cuerpo.

Por detrás de la máscara de seguridad, de fortaleza, de violencia y de patriarcado, cargo el miedo y el deseo de fragilidad, de vulnerabilidad, de definiciones y de una limitación sin fronteras. Esos miedos, que al mismo tiempo son deseos, rondan y abrazan mi corazón, circulan y dan respiro a mi alma, que son mis venas.

Quiero sentir hambre. Abrazar el miedo y el deseo de admitir mi fragilidad, de arrojar la máscara de la inmortalidad que uso. Quiero volverme humano... Humanos...

Preguntas revolotean en mi corazón de hombre, que busca relaciones de paz y de no-violencia, preguntas que me hago y que comparto, para que podamos reflexionar juntos y juntas. ¿Por qué los hombres construyen, muchas veces, sus identidades de género, buscándolas en la violencia? ¿Por qué muchos hombres matan a las mujeres? Prometo que sé cómo responder a esta pregunta, pero no sé cómo decirlo, no tengo las palabras para decirlo. Puede parecer una disculpa, pero es una verdad. Siento que lo sé, pero no sé cómo decirlo. Creo que la verdad, la superación de la masculinidad hegemónica, está en ese salto simbólico de decir, de saber decir, de partir de sí mismo. Me parece fundamental salir de un orden dibujado como único y natural y caminar por afuera, salir del orden, andar en lo extraordinario, en un mundo que ya produce sus extras, en muchos aspectos comunitarios y sociales. Fuera del orden hegemónico y preestablecido. Abriendo caminos en la periferia y en las fronteras de Sí. Establecer otras relaciones posibles. Otras historias de amor posibles. Otro objeto que decir, y otro mundo para amar. Que no sea de violencia, de poder sobre las otras y otros, sino con las otras y con los otros.

Canto a la dulce tristeza de la ausencia de mi esperanza. Un día, es el día de hoy, el poder será dado a la ternura y al cuidado.

¡Otras masculinidades son posibles!

Los cuerpos y sus prisiones

En las sociedades pan-occidentales contemporáneas cierto modelo de hombre está en declive. El hombre no es más el todo poderoso, dueño del discurso normativo. La actual y verdadera crisis de lo masculino tiene que ver con el cambio profundo, ocurrido en el último siglo en las sociedades pan-occidentales. Este cambio está relacionado con los nuevos modos de producción y de consumo, de las luchas organizadas por las clases campesinas, obreras y empobrecidas (especialmente en el contexto latinoamericano), de los movimientos feministas y homosexuales y de los movimientos de rescate y reconocimiento de la historia y de la cultura de afro-descendientes e indígenas. Todos ellos representan implícita o explícitamente, una crítica al modelo hegemónico de masculinidad: el hombre blanco, rico, violento, heterosexual y androcéntrico.

Por un lado, las reflexiones sobre masculinidades, especialmente en el campo de las ciencias humanas y de la literatura, ya tienen un significativo camino recorrido. En América Latina este fenómeno comenzó especialmente en la última década y aumentan, cada día más, las reflexiones sobre dicho tema. Pero, como relata Elsa Tamez[1], falta una mayor correspondencia entre estas reflexiones y los estudios de género. Los puntos de contacto entre estas dos perspectivas son muy raros, y no porque no se tenga conciencia de la existencia de ambas, sino porque se considera el tema del género como algo secundario y "no urgente"

Por otro lado, existe la "ausencia" del tema de la masculinidad, tanto en los espacios eclesiales, como en los espacios populares. Este tema no está siendo asumido explícitamente, ni teóricamente. Lo que no ocurre con el tema del feminismo que, por lo menos en los espacios de la sociedad civil y de los medios populares, ya posee un camino recorrido significativo. Camino rico, donde las reflexiones sobre masculinidades encuentran fuentes para beber.

---

[1] TAMEZ, Elsa, "El sujeto viviente racializado y generizado", en *Pasos*, San José: DEI, n. 88, 2000, p. 15-16.

No se quiere luchar contra las mujeres o contra el feminismo, ya que no se ve a estos movimientos como antagónicos, sino como grupos coincidentes, por lo menos con relación a cuestiones básicas: ampliar el concepto de democracia e igualdad, el respeto para construir una explicación teórica que les permita transformar sus vidas, de forma menos dolorosa, y a partir de las prácticas de lo cotidiano, para construir una nueva identidad que, como hombres, les impide ser opresores.

Nos parece importante resaltar cuatro aspectos, con respecto a nuestra reflexión de género y a partir de la experiencia de los hombres.

1°) En el género, tanto las masculinidades como las feminidades, son, ante todo, una construcción social o cultural, resultado de una acumulación simbólica e histórica que remonta sus orígenes a los inicios de la humanidad. Es importante resaltar que, en dicha construcción, el aspecto teológico jugó un papel decisivo.

2°) Existen, en los estudios de género, múltiples masculinidades definidas por diversas situaciones: la posición social, vivencias y construcciones sexuales, identidad étnica y cultural, experiencias y opciones personales de vida, etc.

3°) Percibimos en los estudios de género, la existencia de una masculinidad hegemónica.

4°) La postura en estos estudios formula la crisis de la masculinidad tradicional.

Percibimos, sin embargo, que existe, entre las múltiples masculinidades, un paradigma *androcéntrico y androcrático, dominante, tradicional y hegemónico*[2].

Una de las características de este paradigma es su carácter dualista y jerárquico[3].

En estas características dualistas y jerárquicas del paradigma de masculinidad androcéntrico y androcrático, dominante, tradicional y hegemónico, se identifica normalmente lo subjetivo, el arte, la naturaleza, el espíritu, lo privado con lo femenino; lo contrario con lo masculino. En esta forma paradigmática, no sólo se separa (dualismo), sino que se valoriza –exclusivamente el "polo" masculino como bueno e importante (jerarquización).

El paradigma androcéntrico, dualista y jerárquico es posible gracias a la asociación que las sociedades patriarcales hacen, entre la masculinidad y la capacidad del hombre de ejercer dominio, es decir, el poder "sobre".

Hoy, respecto a la masculinidad, se dice que el hombre continúa en transformación; actualmente se habla no sólo de una transición, sino también de una crisis de masculinidad. Descubrimos que, más allá de la construcción social, las masculinidades poseen también una construcción simbólica y es predominantemente aquí donde la masculinidad hegemónica se encuentra en crisis.

En la masculinidad hegemónica, dominante y androcéntrica, existe una construcción simbólica: *falocéntrica*. Aquí el *falo* adquiere, indiscutiblemente, un significado y un valor que son superiores. El *falo* se ve como el elemento que determina la "superioridad" que, de ser simbólico, pasa a ser "natural", del hombre sobre la mujer. Así se legitima una relación violenta de dominio que se enarbola en la "naturalidad biológica". A este proceso lo llamamos *sexismo*[4]: "el sexismo es un esencialismo, igual que el racismo étnico o clasista. Busca atribuir diferencias sociales, históricamente construidas, a una naturaleza biológica, que funciona como una esencia, de donde se deduce, de modo implacable, todos los actos de la existencia".[5]

---

2 REYES-ARCHILA, Francisco, "Outra masculinidad posible - Un acercamiento bíblico-teológico", en *Qaestiones*, Bogotá: Dimensión Educativa, vol. 5, 2003, p. 17-60.

3 BOFF, Leonardo, "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", en *Alternativas*, n. 16/17, 2000, p. 203.

4 Sobre este acercamiento, vale la pena referirse a la obra de REUTHER, Rosemary, *Sexismo e religião*, São Leopoldo: EST/Sinodal, 1993.

5 BOURDIEU, Pierre, "La dominación masculina", en *La masculinidad - Aspectos sociales y culturales*, Quito: Abya Yala, 1998, p. 29.

Queremos afirmar que son los cuerpos, y en este caso nuestros cuerpos de hombres, los tejidos-textos-territorios, donde los papeles sociales, culturales, de género y sexualidad son significados. Son los cuerpos, y en este caso los cuerpos masculinos, los que resisten o perpetúan un sistema que oprime a los seres humanos. Son los cuerpos, y en este caso los cuerpos masculinos y sus experiencias, nuestro punto de partida hermenéutico y epistemológico.

Si nace de las múltiples experiencias de violencias practicadas por cuerpos de hombres, entonces una primera pregunta que surge de la vida, del cuerpo, de nuestros cuerpos de hombres, para la Biblia es: ¿existen posibilidades y medios para que nuestros cuerpos de hombres, construidos en una masculinidad hegemónica, androcéntrica y sexista puedan construir nuevas relaciones y dar espacio y fronteras a otras masculinidades? Creo en la construcción de nuevas relaciones, donde la diferencia es un don, y es intercambiable. Donde los hombres pueden "imitar" las prácticas de las mujeres. Donde los hombres necesitan restituir al mundo su propia diferencia, sin prepotencia y sin violencia. ¿Será posible hacer esto, sin poner en duda y bajo sospecha aquella orden simbólica que salvaguarda y autoriza esta violencia?

Las necesidades del cuerpo, de los cuerpos –estatutos del alma- no poseen representantes oficiales en los parlamentos y en las iglesias. Las Patrias/Matrias/Tierras de Vida de cuerpos no poseen fronteras seguras, porque se confunden y se mezclan en la "parcialidad" y en la "provisionalidad", en la "ambigüedad", en la "diversidad" y en la "simultaneidad" de los abrazos y de las relaciones recreadas, que se sueldan en los silencios y en las ausencias[6].

Cuántas Patrias/Matrias/Tierras de Vida, tantos géneros y masculinidades, cuántos son los seres humanos que intentan otras masculinidades, no afincadas en el dualismo jerárquico, en el androcentrismo y en la violencia sexista. Tantos cuerpos de hombres, estatutos de almas, tantas alianzas y cooperación, todo lo grande en cada una de las posibilidades de hacer nacer el amor, la amistad, la ternura, el cuidado, la compasión... el silencio...[7].

El silencio y la palabra

Aristóteles, en su escrito sobre *La Política*, afirma: "es justo este sujeto que une lo natural y lo político: la superioridad "natural" del macho le impone "gobernar", o sea, instaurar el orden político (...). Tenemos que admitir que, en cierto sentido, la mujer *no puede hablar*. O por naturaleza o porque, por la ley de los hombres, no es justo que ella hable para gobernar"[8].

El mismo filósofo afirma que el hombre es, por naturaleza, un ser social. Constatamos que la actitud para la vida política es dada al hombre *a través del uso de la palabra*. Presumiendo que la mujer y los hijos son los primeros destinatarios de la ley de quien gobierna, Aristóteles funda la jerarquía familiar sobre una jerarquía natural. Pero, dado que la mujer se encuentra perfectamente en condiciones de hablar, el mismo Aristóteles afirma que el hombre y la mujer son ambos libres, con lo que nace la sospecha de que el silencio de la mujer sea más político que natural[9].

Más allá del binomio "habla-silencio", la estructura androcéntrica, falo-céntrica y de esencialismo sexista está siempre asociada a otras binas conceptuales, que a su vez son jerarquizadas, que cualifican y refuerzan la oposición masculino-femenina. Es el caso, por ejemplo, del dualismo "activo-pasivo", cualquiera que sean los trazos diferenciales asumidos para describir la diferencia sexual, lo masculino es siempre lo activo, mientras que lo "pasivo" ca-

---

6 "Respiros - Entre transpiração e conspiração" este artículo es el resultado colectivo del encuentro de las mujeres biblistas de la revista *RIBLA/Revista de Interpretación bíblica Latino-Americana* (texto editado el 2005).

7 LANFRANCO, Mônica y DI RIENZO, María, *Donne disarmanti, storie e testimonianze su nonviolenze e femminismi*, Napoli: Intra Moenia, 2003.

8 ARISTOTELES, *Opere*, vol.IX, I(A), 2, 1252b Bari: Laterza, 1983.

9 ARISTOTELES , *Opere*, I(A), 2, 1252a-1253a.

lifica lo femenino, por lo menos en la tradición pan-occidental. Así, el principio generador masculino es activo, en Aristóteles, y la materia nutritiva es pasiva.

Sería menos pertinente considerar el deseo de los hijos y de la fecundidad femenina como elementos determinantes de la sexualidad y, entonces preguntarse si el hombre no se define también por su incapacidad para parir. Es lo que hace Antoinette Fouque cuando escribe: "nacer hombre, en gran parte, es sentirse excluido de hacer nacer"[10].

Podríamos también oponer al falo-centrismo, el valor absoluto de la fecundidad femenina, invirtiendo, de esta forma, los subsidios tradicionales. Sería tentador pensar que el sueño griego de una memoria "exclusivamente paterna", constituya un síntoma de la misión masculina de *fecundidad*.

Pero, la virgen María y José intervienen para, al mismo tiempo, permitir e impedir esta afiliación. La permite porque la virgen concibe sin relación sexual, es decir sin un padre. Dios Padre que "envía" un hijo a María, se genera a sí mismo, sin necesidad de mujer. La Encarnación ocurre fuera de la relación genital, pero no fuera de la relación recreada de dos géneros y entre dos sexos. De un lado, la relación Dios Padre/Cristo Hijo, sin mujer, pero al mismo tiempo, la relación José/padre en la reinvención de la relación hombre-mujer –hijo-mujer-hombre. Por otro lado, la relación Madre/Cristo Hijo, sin hombre, pero al mismo tiempo, la relación María/Jesús en la reinvención de la relación mujer-hombre-hijo, hombre-mujer. El misterio de la Encarnación, con la maternidad de María, establece así una maravillosa conexión: Cristo nace de un padre y de una madre, José y María, sin que entre ellos haya habido una relación genital, de la forma propuesta por la política androcéntrica.

El misterio de la Encarnación parece señalarnos aquí la relación –o la no relación- o las nuevas relaciones entre los sexos.

En la concepción de hoy, el feminismo sería la *construcción social* de la libertad de las mujeres, a través de la igualdad con los hombres, igualdad de derechos y oportunidades; así lo afirman los estudios clásicos de la teoría del género. Pero, como lo afirma la filósofa feminista italiana, una de las representantes del pensamiento de la filosofía de la "diferencia", Luisa Muraro:

> "Lo que acontece con el feminismo es lo contrario: es la *generación* de un sentido libre de aquello que una mujer es o puede ser por sí mismas, con relación a las otras y a los otros, independientemente de las construcciones sociales de su identidad"[11].

Es esta afirmación mística de la filosofía feminista de la diferencia que queremos, con humildad, prestar para preguntar por la vida en la Biblia, por la generación de un sentido libre, de aquello que un hombre es o puede ser en sí mismo, con relación a los otros y otras, independientemente de las construcciones sociales, es eso lo que queremos decir cuando hablamos de Vida para la Biblia y de la Biblia para la Vida: "respiro de espiritualidad".

Porque, primero, si no abrimos las fronteras de nuestro pensar y no los dejamos filtrar en nuestro mismo no-pensar, no hacemos "utopías", porque es en este "lugar" sin fronteras de cánones lógicos o criterios normativos donde tenemos que vernos con lo que llamamos, tartamudeando, Dios (a)[12].

La lengua sabe formular frases y palabras dotadas de significado, pero también –y esta es la cosa extraordinaria- privadas de significado, o sea carentes de lo esencial. Las palabras carentes de lo esencial asumen la ausencia de significado, como el significado propio. Lo esencial, que normativamente para las palabras es tener sentido, ocurre en un tiempo mágico de *generación*, en la ausencia de sentido y en la ausencia de la palabra.

---

10 FOUQUE, Antoniette, "Ci sono due sessi", en *Le Dèbat*, Paris: Gallimard, 1995, p. 175.

11 MURARO, Luisa, *Il Dio delle Donne*, Milano: Mondadori, 2003, p. 25.

12 Luisa MURARO, *Il Dio delle Donne*, p. 27-28.

Hablar una lengua viva no es combinar palabras, según reglas pre-establecidas. Es inventar siempre nuevas combinaciones, pudiendo así adivinar lo que somos y lo que acontece. Adivinar lo ausente o lo que no se ha dicho, o se ha silenciado o se ha dicho entre líneas o se ha dicho mal, las estrellas y las grutas... si, adivinar... Es lo que hace la poesía, en su forma más libre y feliz, pero que es también lo que hace la ciencia libre de dogmatismo.

Es lo que hace el silencio, libre de normas jerárquicas, de los códigos pre-establecidos para las palabras. Es por el silencio de José que mi vida, mi cuerpo de hombre quiere preguntarle a la Biblia.

En el silencio sobre la Vida y el Misterio, existe una invención de libertad que aprendí en el arte de la vida cotidiana de mi madre Rosina, cosiendo paños y retazos, tejiendo hijos, desmanchando y tejiendo de nuevo, nuevos puntos, nuevos diseños, nuevas formas...

> "Es una práctica que tiene algo en común con el arte de deshacer mallas. Hoy esa es una práctica en desuso, pero las mujeres de mayor edad aún lo hacen. Deshacer una malla consiste, en pocas palabras, en hacer el trabajo al revés. De su confección final, las manos deshacen la malla habilidosamente, a través de las vicisitudes ordinarias y extraordinarias: manchas de moho, sangre, u otra cosa, huecos, costuras, bordados, remiendos... Este arte posee una buena característica: terminado el trabajo de deshacer por manos del artista que normalmente es mujer, aunque también puede ser un hombre, quedan los estambres de hilo a disposición para nuevas obras o para otros tipos de cambios. En fin, para un nuevo punto de partida"[13].

Es por estos nuevos puntos de partida hermenéuticos, frutos de la experiencia y de la deconstrucción, que la hermenéutica feminista nos presenta, que quiero preguntar por los cuerpos de los hombres, que son textos, y por los textos de la Biblia que son cuerpos.

El silencio se hace invención de libertad cuando descubre que la misma libertad fue precedida por un don: el de la vida y el de la Palabra. Puede ser que, en este mismo pasaje, se necesite buscar lo esencial de la civilización humana, pasaje donde la libertad no posea, incluso, ese nombre y que se lo llame *gratitud*. Se lo llame dádiva. Es con ese nombre que ella se despide de la negatividad, literalmente destructora, que impide reencontrar la memoria y, por lo mismo, del deseo de lo que la precede. Cuando no ocurre la gratitud y el perdón, por lo negativo, no se da el proceso de cura a través de la memoria.[14]

Existe siempre algo que no cabe en las formas arrogantes, objetivas y universales, en la lengua de la única masculinidad dogmatizada. Alguna cosa que está fuera, atrás, escondida. Alguna cosa de mucho peso, que no conseguimos pensar que sea poca cosa. Algo que podría ser lo esencial. Algo de lo que podríamos sentir que nos hace mucha falta.

Quiero preguntar, desde mi experiencia de hombre, con sus sombras y luces, por este "algo que no cabe", por el silencio de lo que se hace escondido en la Vida y en la Biblia, como espacio de hierofanía, de revelación- ocultamiento de los Sagrado y de nueva posibilidad de *generación* de masculinidad y de relaciones recreadas.

Sueño y realidad

> "Era una vez un muchacho..."
> Así comenzaban las fábulas.
> "Era una vez..."

Son esas fórmulas las que, por siglos, poseyeron el don de desmanchar las palabras, de nosotros y de la igualdad normativa patriarcal y de los sentidos; con capacidad de liberar

---

13 Luisa MURARO, *Il Dio delle Donne*, p.47.

14 Respecto a las antiguas raíces de la palabra memoria: MI, ver: Maria Soave BUSCEMI, *Luas... Contos e en-cantos dos evangelhos*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2000, p. 59.

a los oyentes, del lugar y del tiempo en los cuales estaban obligados a permanecer. Estas fórmulas los llevarán hasta las "u-topías", a lugares y tiempos que antes no tenían ni lugar, ni tiempo, pero que ahora podrán tener tiempo y lugar, por lo tanto, ahora son de la palabra...

"Era una vez..."

Formulas que autorizan a los corazones, que son las cosas de la mente que deben evadirse, no de la realidad, sino de su monotonía, de su rigidez y de su normatividad, de su sordera.

El don de oír, que pertenece a los niños y a adultos, puede ayudarnos a nosotros hombres, llamados a repetir papeles, que somos forzados por la norma del progreso y de la eficiencia de las relaciones. Las fábulas, en el sentido literal de "fabuloso" –lo que abre los cuerpos a las maravillas, a la gratitud, a la posibilidad – no se cansan de enseñarnos que existe algo más allá de la realidad revelada, y de cómo abrir caminos para llegar hasta ella. Son esos caminos de la "teología fabulosa", que busco en los cuerpos de la vida y de la Biblia.

Quiero preguntar por los cuerpos de la vida, que son sus sueños, como afirma la psicoterapia, cuando nos relata la relación de los sueños con el cuerpo. Los sueños organizan las maneras cómo estamos en el mundo con nuestros cuerpos, y de cómo habitamos los cuerpos en los que vivimos. El punto es que necesitamos romper el enlace que existe entre el consentimiento estético y psicoanalítico, entre el amor y la guerra. Probablemente tengamos que confundir y cambiar la psique. Para ello necesitamos de otras culturas y de otros lugares interiores.

Necesitamos aprender a amar otro amor. Comenzar a pensar la educación sexual, no sólo en términos de contracepción, sino como una educación para la diferencia. Hacer de la diferencia un sentimiento. Sentirla. No sólo enunciarla. La ética debe aceptar las facturas de un amor que hasta entonces fue piedra de tropiezo. Hasta entonces el amor se omitió, fue peligroso para el Estado. Era mejor la familiaridad y la amistad de quien compartía las cosas, no el compartir de quien pone en común sus propias divisiones.

Es sobre los sueños, pieles del alma, adivinos, re-inventores y constructores, de relaciones y de cuerpos, de lo que quiero preguntarle a la Biblia.

El texto

Entre los estudiosos del evangelio de Mateo es de común acuerdo, hoy, que el campo de donde brota este evangelio son las comunidades judeo-cristianas del norte de Galilea y de Siria. Es también de común acuerdo que su redacción final se dio alrededor del año 85 d.e.c. Es también de común acuerdo entre los estudiosos que su redacción final fue de un redactor, o de un grupo de redactores, de una escuela de rabinos y escribas cristianos de Antioquia.

El evangelio de Mateo pertenece al llamado grupo de la segunda generación cristiana del movimiento de Jesús, o de los llamados escritos del periodo sub-apostólicos. En los años 80, los testigos oculares de la palabra de Jesús ya habían muerto; entonces, se hace necesario y urgente el registro escrito de las varias tradiciones.

De las comunidades del norte de Galilea y de Siria, constituidas por personas pobres y explotadas, surge el evangelio de Mateo. Para enfrentar tantos problemas, las comunidades tuvieron que crear instituciones, organizar roles y funciones para sus miembros, definiendo normas de comportamiento, dentro y fuera del grupo. Estos hechos moldearán las comunidades que están detrás del evangelio de Mateo.

Hoy, a través de la práctica eclesiológica de las CEBs, y de la Lectura Popular de la Biblia, nos podemos aproximar más al sentido original del evangelio. El evangelio de Mateo se nos presenta como el **evangelio de la justicia de los pobres.**

El hilo rojo que traspasa todo el evangelio de Mateo es que las personas empobrecidas y oprimidas son las portadoras de la novedad evangélica, son las depositarias de la promesa y realización del Reino, de la sabiduría de Jesús y de la nueva práctica de la vida comunitaria, centrada en el cuidado de la vida y en la defensa de la misma (Mt 25; 18,6). Ellas son

presentadas como nuevo sujeto histórico "capaz de transformar las estructuras de la historia: su fuerza y su gracia que transforman el sentido de la economía, de la política, de la ideología dominante, transforma hasta el mismo viejo sistema de la ley, construido y estratificado en torno al templo de Jerusalén"[15], en fin, la práctica y la vivencia de la comunidad de discípulas y discípulos de Jesús es la posibilidad de recrear relaciones que generan una nueva humanidad, un nuevo Hombre y una nueva Mujer.

1. Posible estructura de Mateo 1–2

A. Genealogía (1,1-17)
Memoria de la salvación
Relectura de la liberación
B. El sueño de José – nuevo hombre (1,18-25)
C. Los magos (2,1-12)
"Los otros"
El evangelio de las *personas* empobrecidas
A' Fuga a Egipto (2,13-15)
Memoria de la salvación
Relectura de la liberación
B' Matanza de los niños, Herodes – viejo hombre (2,16-18)
C' Retorno de Egipto - en Galilea (2,19-23)
"Los otros"
El evangelio de las *personas* empobrecidas

2. Posible estructura de Mateo 1,18-25

1. El origen de Jesús Cristo (v.18a)
2. El contexto de la situación de embarazo de María (v.18b-19)
   a. Introducción respecto al embarazo
   b. José, justo, que quiere repudiar a María
3. El sueño de José (v.20-23)
   a. La palabra del Ángel en el sueño
   b. El midrash de la Escritura
4. El desenlace de la situación (v.24-25)
   a. José se pone de pie y actúa de acuerdo al sueño
   b. Nace un niño y su nombre es Jesús

El origen de Jesús Cristo (v.18a)[16] - ***"El origen de Jesús Cristo fue así"***

El texto presenta un problema de narración: en esta construcción de la introducción narrativa, el texto parece mostrarnos que la "génesis" de Jesús no va a responder a las construcciones clásicas, normativas y hegemónicas propias del "mito de nacimiento de un héroe".

Me parece que se presenta, en esta introducción narrativa de la perícopa, un primer paso de reflexión de fe de la comunidad de Mateo, que recupera, en la importante teología mesiánica, una subversiva construcción de masculinidad de José, hombre que no responde al sistema hegemónico del patriarcado judaizante. Hombre compañero-partícipe, silencioso, del "otro" nacimiento de Jesús, el Mesías.

---

15 GORGULHO, Gilberto y ANDERSON, Ana Flora, *A justiça dos pobres – Mateus*, São Paulo: Paulinas, 1983, p.8.

16 La versión usada para este estudio es de la Biblia de Jerusalén.

El contexto de la situación de embarazo de María (v.18b-19)

"María, su madre, comprometida en matrimonio con José, antes de que cohabitasen, se vio embarazada por el Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo y no queriendo denunciarla públicamente, decidió repudiarla en secreto"

María se encuentra embarazada sin haber cohabitado con José.

"Se trata de un matrimonio jurídicamente ratificado, que daba inicio a traspaso de la joven, del poder paterno al poder del marido, dándole a éste los derechos jurídicos sobre ella, y concediéndole a la novia, en muchos aspectos, el *estatus* de casada... La segunda fase era el casamiento propiamente dicho, la mudanza de la novia a la casa del marido... se presumía que la joven era virgen en la época de noviazgo y, al menos en Galilea, también en el momento en que se completaba el casamiento".[17]

Luego, en la introducción narrativa, existe una pregunta puesta. El hijo que va a nacer es de María, pero no es de José. Notamos también que en línea narrativa con la perícopa que la antecede, que da inicio al evangelio, José es presentado como el esposo de María (1,16), pero María no es presentada como esposa de José, como mandaba la fórmula normativa patriarcal, que incluso hoy manda que se presenten a las esposas.

"La primera génesis de Jesús es su genealogía desde Abraham hasta José. Son 42 generaciones exactas (seis veces siete generaciones). Con Jesús comienza la última generación (1,17). Así, Mateo sitúa a Jesús en la historia de Israel, desde Abraham hasta José.

El eje, en esta génesis de Jesús, son sólo hombres. Es una génesis totalmente patriarcal. No obstante hay cuatro mujeres que rompen de forma violenta este patriarcalismo: Tamar, Rajab, Rut y Betsabé, la mujer de Urías. Todas son extranjeras (aramea, cananea, moabita e hitita, respectivamente) y todos sus matrimonios no son regulares. Estas mujeres están anunciando a otra mujer: María, la madre de Jesús, que es la protagonista de la segunda generación (1,18-25). María concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo. Con lo que se rompe la línea patriarcal de la génesis de José, su esposo. El Espíritu irrumpe en la historia, a través de María. Es esta mujer la que rompe el patriarcalismo de más de 1800 años, desde Abraham hasta José".[18]

Sospecho, desconfío, que el Espíritu irrumpe en la historia, n o sólo a través de María, la mujer que rompe con el patriarcalismo, sino que María y José, con su relación recreada y reinventada, fuera de los muros del patriarcalismo hegemónico, reconstruyendo también nuevas masculinidades, rompen con el patriarcalismo de 1800 años, desde Abraham.

Hasta el versículo 19, José no aparece en la narración de esta perícopa. A partir de este versículo, es presentado en su reacción inicial a través, no del uso directo de la palabra, sino a través de una reflexión indirecta: "José, su esposo, siendo justo y no queriendo denunciarla públicamente, resolvió repudiarla en secreto" (Mt 1,19).

Me parece que, este versículo tiene un papel decisivo para la comprensión de esta perícopa. Muchos estudiosos afirman esto, lo que, con todo, no significa que el texto haya sido leído adecuadamente en su proceso interpretativo, por lo menos en forma adecuada a los anhelos de los hombres que quieren generar otros procesos de masculinidades, en la superación de la masculinidad patriarcal y hegemónica.

La intención puesta en José es clara: él, siendo marido, aunque el matrimonio no haya sido aún consumado, decide repudiar a la mujer. El repudio está ligado a un caso de adulterio. Ahora bien, ¿de dónde viene la ley contra el adulterio? Veamos: "Si un hombre come-

---

17 Jane SCHABERG, "As antepassadas e a mãe de Jesus", en *Concilium*, n. 226, p. 119-120.

18 RICHARD, Pablo, "Evangelho de Mateus - Uma visão global e libertadora", en *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol. 27, 1997, p. 11.

te adulterio con la mujer de su prójimo, será matado el adúltero y la adúltera (Lev 20,10; Dt 22,22). En la Biblia existe un único caso de adulterio por el cual la pena es el apedreamiento: "si hay una joven virgen, desposada y un hombre la encuentra en la ciudad y se acuesta con ella, entonces traerás a ambos a la puerta de aquella ciudad y los apedrearás hasta que mueran; la joven porque no gritó en la ciudad y el hombre porque humilló a la mujer de su prójimo. Así eliminarás el mal de en medio de ti (Dt 22,23-24)".

Sería impropio, como afirma Carolyn Presseler[19] definir la importancia del consentimiento o no de una mujer para el acto sexual.

> "En la ley deuteronómica nunca la ofensa es contra las mujeres. La sexualidad femenina y la capacidad reproductiva de las mujeres son siempre vistas como propiedades masculinas, o del padre o del marido. La violación de la sexualidad de la mujer o su uso fuera del dominio del marido o del padre es una grave ofensa en contra de la honra y los derechos de éstos. Las leyes del Deuteronomio se niegan a considerar el cuerpo y la identidad sexual de la mujer, niegan su voluntad y deseo sexual, su derecho a hablar, escoger, determinar, de abrirse, gozar, consentir o rechazar... elimina el derecho de las mujeres a la integridad sexual.
>
> En el caso de adulterio y de la pena de apedreamiento en Dt 22,23-24, se trata de un caso de relación sexual con el consentimiento (ella no gritó en la puerta de la ciudad, donde podía ser oída) de la mujer virgen, prometida en matrimonio.
>
> El factor importante en la ley es el estatus conyugal de la mujer que define la naturaleza de la ofensa y la severidad de la pena. La relación sexual de una mujer virgen que escoge un hombre diferente al marido que su padre escogió para ella, la relación sexual de una mujer que hace caso a sus deseos, viola gravemente el derecho de su marido a poseer la exclusividad de su sexualidad. El poder patriarcal y machista no ha querido abrirse de este poder, desde los tiempos más remotos".[20]

Se piensa normalmente, que esta trágica decisión tenía que ser suavizada o matizada, a través de la decisión de actuar a través de un repudio secreto. Y esto porque "José, su esposo, siendo justo..." ¿En qué sentido, entonces, José era justo?

Según Xavier Leon-Dufour[21], José es justo, no porque observa a ley que autoriza el divorcio en caso de adulterio, ni porque se muestra complaciente, ni en razón de la justicia que debía con una inocente, sino por el hecho de que no quiere pasar como padre del hijo de Dios.

Sin querer menospreciar estas afirmaciones apropiadas, me gustaría abrir la posibilidad de una lectura de José como "hombre justo", a la luz crepuscular de la frontera periférica interpretativa, la humilde polisemia del texto, el respeto de la forma de repudio... *secretamente*...

José no quiere, según el texto, repudiar a María en una plaza pública o en la puerta de la ciudad. José no quiere "lavar su honra" de hombre prisionero de la masculinidad homogénica, propia de los duros códigos de honra y vergüenza.

José, un hombre que ahora es prisionero, vencido en la prisión de la única masculinidad patriarcal, hace el ensayo de jun primer paso de deconstrucción... *secretamente*

La defensa de la vida, de los niños y de la mujer, comienza a vengarse en el cuerpo de este hombre, como punto de partida hermenéutico de los duros códigos de ley del Deuteronomio. Códigos que hacían sangrar los cuerpos de mujeres y de otros muchos cuerpos, en

---

19 Carolyn PRESSELER, "Violência sexual e lei deuteronômica", em *De Êxodo a Deuteronômio, a partir de uma leitura de gênero*, (Athalya Brenner, organizadora), Paulinas, 2000, p.111-112.

20 BUSCEMI, Maria Soave, "De corpos, pavores e utopias", en *Estudios Biblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 75, 2002, p. 90.

21 LEÓN-DUFOUR, Xavier, *Estudios del evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2ª edición 1982, p. 81.

verdadera relación con los hombres. Cuerpos que desean "otras masculinidades". Cuerpos que desean otros puntos de partida, que no sean ni sólo partida, ni sólo llegada... que sean caminos ... que sean travesía... ¡Cuerpos que digan no a la violencia de la piedra, de las leyes, y de las lapidaciones!

El sueño de José (v.20-23)

"En cuanto él decidió lo que iba a hacer, es que el ángel del Señor se le manifestó en sueño, diciéndole: José, hijo de David, no temas recibir a María como tu mujer, pues lo que ella ha engendrado viene del Espíritu Santo. Ella dará a luz un hijo, y tú lo llamarás con el nombre de Jesús, pues él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto aconteció para que se cumpliese lo que el Señor había dicho por medio del profeta:

He ahí que la virgen dará a luz un hijo
Y lo llamará por el nombre de Emmanuel
Que traducido quiere decir 'Dios está con nosotros'".

Esta forma narrativa desvía el texto, de los acontecimientos de la realidad, hacia el pensamiento y el "alumbramiento de la reflexión", en los dolores de la gestación de "otras ordenes simbólicas". El camino narrativo nos lleva al espacio onírico del sueño, del sueño y de la visión, para la reinvención de los cuerpos y de las relaciones.

El cuerpo de José que sueña, se hace un espacio epistemológico. El cuerpo de José que sueña es un sorprendente intérprete de la realidad. Un intérprete silencioso, que interpreta otros silencios. El silencio de María y del niño, cuerpos silenciados y enmudecidos por los señores violentos y patriarcas de las leyes y de los templos. El silencio del propio cuerpo, cuerpo de hombre aprisionado, como si en la ausencia de la palabra hablase la presencia de algo que está más allá de la palabra, en las profundidades de la espiritualidad de un mundo otro que es posible, en las profundidades de la espiritualidad, en las relaciones recreadas. El cuerpo de José que sueña, se hace un espacio de autoridad epistemológica. El silencio de José puede ser pensado como una palabra que reinventa la autoridad.

Los sueños modifican los caminos preestablecidos, sugieren nuevas alternativas e interpretaciones para la vida. A través de los sueños podemos vislumbrar aquello que, convencionalmente, no era percibido. Los sueños nos permiten ver la historia al revés, por atrás de las palabras. Los sueños son textos del alma, que sirven para la recreación entre los hombres empobrecidos y aprisionados en una forma esencialista y sexista de la masculinidad. Los sueños rediseñan, de forma frágil y errante, otros parámetros y referencias.

El texto abre la posibilidad de ruptura del silencio de José, cuando el ángel le anuncia que dará nombre a alguien escogido para una misión muy particular, indicada en su propio nombre: Jesús. Este niño trae el nombre de Yahvé Dios, que es, que está presente y que salva. Este niño salvará a su pueblo de sus pecados (v. 23). Para José, en el sueño le es dicho que él romperá su silencio para "nombrar".

Pidiendo prestado los pasos metodológicos de una teología feminista y de género, recordaremos que, más allá del punto de partida que es la realidad, en el proceso de deconstrucción, tanto de la vida como del texto, es el ejercicio de nombrar, el que permite generar nuevas construcciones de género y también nuevas masculinidades.

José es llamado en sueño a romper el silencio, dándole nombre a Jesús. Nombrándolo a Jesús, José es llamado a nombrarse a sí mismo y a los hombres subversivos de la masculinidad dominante y hegemónica.

Dándole nombre a Jesús, José nombra, es decir llama de nuevo a reconstruir su vida, la vida de mujeres, niños y otros hombres empobrecidos. Dándole nombre a Jesús, José convoca el nombre de Yahvé, el Dios que libera y salva, porque escucha, conoce, oye y quiere liberarlos (Ex 3,7). Rompiendo el silencio, José nombra al Hombre Nuevo, nombrando así el

nuevo rostro de Dios en Jesús. Rompiendo el silencio, José describe el nuevo rostro de Dios en el suyo propio; José es el Nuevo Hombre con relación a María que es la Nueva Mujer.

Este corazón textual nos hace volver a la génesis de la temática inicial de Mateo y de la misma perícopa (Mt 1, 18-25). Es la génesis de una nueva humanidad, sumergida en la Pascua de Cristo, evangelio de justicia para los empobrecidos y empobrecidas, a quienes el evangelio de Mateo está hablando.

La comunidad de Mateo posee plena conciencia, al escribir el texto y al escribir la vida, de que está realizando un trabajo hermenéutico y kerigmático. Tal cosa se evidencia por el acercamiento que hace la comunidad a la cita de Isaías: "lo que traducido quiere decir Dios con nosotros" (v. 23). El nombre dado por José va a ser cambiado.

Parece existir un desencuentro entre el nombre dado en el sueño y el nombre que la comunidad de Mateo va a usar, pero el desencuentro es apenas aparente. José, Hombre Nuevo, subversivo de la masculinidad patriarcal y hegemónica, no está solo. Ningún hombre está solo en esta caminada por conjugar el mundo con el mundo simbólico de las "otras masculinidades". Existe, en este proceso de gestación, un camino racional y comunitario. El texto nos dice que José no da solo el nombre al niño. Él, a través del silencio y del sueño, gesta una nueva palabra que se hace carne. Dándole nombre a Jesús, se nombra a sí mismo. Dándole nombre a Jesús, nombra a María y su dignidad plena. Dándole nombre a Jesús, nombra la justicia para las personas empobrecidas. Dándole nombre, haciendo del cuerpo una palabra, sabe, el Nuevo Hombre lo que necesita. Conoce, comprende la ontológica esencia humana que necesita de la precisión. Necesita de la comunidad de las mujeres y de los hombres nuevos, cuerpos resucitados que, como él afirma es: ¡Dios con nosotros!

El desenlace de la situación (v.24-25)

"José, al despertar del sueño, actuó conforme el ángel del Señor le había ordenado, y recibió en su casa a su mujer. Pero no la conoció hasta el día en que ella dio a luz un hijo, al que él llamó con el nombre de Jesús."

Esto versículos cumplen el papel de ofrecer el desenlace del relato.

La noche, por lo menos la noche oscura de la masculinidad dominante, llega a su fin. Con la experiencia de la Pascua, la comunidad de Mateo vivencia una "noche más clara que el día, la noche preñada de todas las albas".

El sueño de José y de la comunidad, en el seguimiento de Cristo Resucitado, produce frutos de resurrección: El Hombre Nuevo, Jesús Cristo, es el Hombre libre de las ataduras de la ley, libre para amar y construir el Reino, en la construcción de la justicia para las personas empobrecidas.

Esta humanidad, libre y liberada en Cristo resucitado, es José y es la comunidad.

Pero, José y la comunidad no quedan impunes por la capacidad de callarse y soñar. El poder de Herodes, del Templo, de Jamnia, y de Roma nos admite silencio y sueños, territorios fecundos para la gestación de otros poderes posibles, poderes circulares y comunitarios. No más poderes "sobre" las mujeres, los niños, los empobrecidos y la naturaleza, sino poder "con", "juntos". Poderes que son cimentados y reforzados por el poder de una nueva espiritualidad: el poder que es "desde adentro". El poder dominante no admite silencios y sueños, territorios fecundos para cuerpos que reinventan la Historia.

Por otro lado, el relato no termina en sí mismo, sino que se abre a nuevos encuentros. "Otros" encuentros, de "otra" gente extranjera, de otra religión y creencias, gente que consigue adivinar y seguir el sueño frágil de una estrella (Mt 2,1ss).

El relato, que tiene por objetivo hacer soñar a la comunidad y reinventar las relaciones, dentro de la experiencia de Cristo resucitado, no termina simplemente con una conclusión: necesita de más sueños para inventar otro Egipto de escape y de libertad. Existen nuevos faraones que deben ser vencidos, para defender la crianza de los niños y los empobrecidos. Pa-

ra la defensa de la vida, esta es la primera y la última palabra sagrada (Mt 2, 13-18).

El relato de los cuerpos, texto que produce espíritus, necesita de nuevos sueños (Mt 2,19-23) para encontrar la Nueva Tierra Prometida, tanto para la mujer como para el niño... a Galilea... reconstruyendo la historia y las relaciones, a partir de las personas empobrecidas... ¡Dios con nosotros!

Nuevos cuerpos en nuevos textos

Historia de los siete prodigios

Nunca hubo mujer tan difícil, ni hombre más mago, entre la boca del río Amazonas y la bahía de Todos los Santos.
Siete prodigios tuvo que cumplir José para ganarse los favores de María.
El padre de María dijo:
- Es un muerto de hambre
Entonces, José abrió, en pleno aire, una toalla, no hecha por manos humanas, y ordenó
- Pónganle a la mesa.
Y un banquete de muchas delicias fue servido por nadie sobre la toalla que flotaba en la nada. Y aquello fue una alegría para las bocas de todos.
Pero María no comió ni un grano de arroz.
El rico del lugar, señor de la tierra y de la gente, dijo:
- Es un pobretón de mierda.
Entonces José llamó a su cabra, que llegó saltando de ningún lugar, y ordenó:
- Caga, cabra.
Y la cabra cagó oro. Y hubo oro para todas las manos.
Pero María dio la espalda a todo ese esplendor.
El novio de María, que era pescador, dijo:
- De pesca no entiende nada.
Entonces José, en la orilla del mar sopló. Sopló con pulmones que no eran sus pulmones, y ordenó:
- Que se seque el mar.
Y el mar se retiro, dejando un área toda plateada de peces. Y los peces rebozaban las cestas de todos.
Pero María se tapó la nariz.
El difunto marido de María, que era un fantasma del fuego, dijo:
- Lo voy a volver carbón.
Y las llamas atacaron a José por todos los lados.
Entonces José ordenó con una voz que no era su voz:
- Que el fuego me refresque.
Y se bañó en la hoguera. Y todo el mundo se quedó mirándolo fijamente.
Pero María cerró sus párpados.
El Padre del lugar dijo:
- Merece el infierno
Y declaró a José culpado de brujería y de pacto con el demonio
Entonces José agarró al padre por el cuello y ordenó:
- Que se estire el brazo.
Y el brazo de José, que ya no era más su brazo, llevó al padre a los ardientes abismos del universo. Y todos quedaron con la boca abierta.
Pero María gritó de horror. Y ni el pestañeo de sus ojos o su largísimo brazo trajo de vuelta al padre chamuscado.

El policía dijo:
- Merece cadena.
Y se fue contra José, garrote en mano.
Entonces José ordenó:
- Golpea garrote.
Y el garrote del guardia golpeó al guardia, que salió corriendo, perseguido por su propia arma, y desapareció de la vista. Y todos reían. Y María también.
Y María ofreció a José una pluma de loro y una rosa blanca.
El juez dijo:
- Merece morir.
Y José fue condenado por desacato, violación del derecho a la propiedad del padre sobre la hija y del muerto sobre la viuda, atentado contra el orden, agresión a la autoridad e intento de parricidio.
Y el verdugo levantó el hacha sobre el cuello de José, que estaba con las manos y los pies atados.
Entonces José ordenó:
- Aguanta, pescuezo.
Y el hacha cayó, pero el pescuezo lo destrozó.
Y fue una fiesta para todos. Y todos celebraban la humillación de la ley humana y la derrota de la ley divina.
Y María ofreció a José un pedazo de queso y una rosa roja.
Y José, vencedor desnudo, vencedor vencido, sintió que sus rodillas temblaban[22].

Recrear relaciones, recrear cuerpos y textos "cotidianos" de hombres se vuelve una tarea permanente y continua, que posibilite construir un nuevo imaginario de las masculinidades, un nuevo orden simbólico, que tenga su coherencia en la práctica cotidiana, justa e incluyente de toda la humanidad. Pero, el verdadero punto de una práctica de violencia en la masculinidad hegemónica posee una raíz simbólica: en los hombres, más allá del amor y el reconocimiento a favor de nuestras madres, existe una dificultad para reconocer la libertad y la autoridad de una mujer. Creo que un gesto significativo para la superación de la masculinidad hegemónica podría comenzar con este reconocimiento.

Traer la cuestión de las masculinidades al debate de la relectura bíblica de género, puede ser una contribución fundamental para un proceso dinámico y envolvente, en la construcción de relaciones más humanas. Recorrer esos caminos y recorrer los caminos de la fábula, de lo "fabuloso", del sueño... organizando nuestros cuerpos para estar en el mundo. Soñando, organizando la manera, o mejor organizamos nuevas y otras maneras de habitar el cuerpo en el que vivimos.

La relectura bíblica de género, creó un instrumento y un punto de partida para nosotros los hombres, construidos en la masculinidad hegemónica, que debemos interrogarnos cómo estar en el mundo con pleno sentido de nosotros mismos, quien sabe si dejando y abandonando la pretensión de interpretar solos, lo que es "universal" y "objetivo". Si consiguiéramos hacer eso, quién sabe si disminuiría el horror de tener que poseer la razón con la fuerza y la violencia.

La "crisis" de lo masculino o de la masculinidad hegemónica, se da en el momento en que "otras" masculinidades se manifiestan, cuando los sueños toman forma de cuerpos de "otros" hombres cotidianos, cuando se rompen silencios, teniendo voz y nombrando, construyendo una nueva humanidad masculina.

Es preciso ser mago para ganarse los favores de María, para reconstruir relaciones de vida, de cuerpos enteros, de hombres y mujeres, para que podamos saborear un pedazo de

22 GALEANO, Eduardo, *As palavras andantes*, Porto Alegre: L&PM, 1994, p. 3-7.

queso muy rico, sentir el perfume de una rosa roja que nos acaricia todos los sentidos con su belleza. Es necesario se mago para ganarse una flor, un pedazo de queso, y el amor de una mujer.

Este no es un proceso fácil de ser asumido, requiere de muchos "prodigios"; siete son los prodigios que serán realizados por José y, parafraseando a Eduardo Galeano, por todos los José desde Galilea hasta Bahía de Todos los Santos. Es preciso ser "mago" frente a ese desafío. Es necesario ser mago para reconstruir masculinidades, para recorrer otros caminos, para poder ver de nuevo la estrella y estar radiantes de alegría.

Es necesario ser mago para poder reconstruir relaciones que por tanto tiempo, tanto tiempo que no me acuerdo más, fueron silenciadas en los cuerpos de las mujeres, impedidas del placer, calladas en sus voces impedidas para recorrer sus propios caminos, de sentirse libres en todos y en cualquier lugar, libres para hacer sus propias escuelas y para participar activamente de todas, y de cualquier decisión.

Necesitamos desarrollar más insistentemente el arte de adivinar al ausente, a lo no-dicho, al silenciado, a lo entredicho, a lo mal-dicho, a las estrellas y a las grutas... Es lo que hace la poesía y al sueño en su forma más simple y feliz; es lo que hace que la ciencia esté libre del dogmatismo. Es lo que hace que el silencio esté libre de las normas jerárquicas, de los códigos preestablecidos para las palabras. Fue por el silencio y la nominación de José, que mi vida y mi cuerpo de hombre quiso preguntarle a la Biblia, quiso volverse al pequeño texto del evangelio de la comunidad de Mateo. Percibí que el hecho de recrear relaciones es un desafío para cada día, es un imperativo para enfrentar el sistema masculino patriarcal, hegemónico y excluyente.

La forma como José ejerce su masculinidad es contraria a la práctica masculina normativa, vigente en su época.

Aquí, me gustaría rescatar y destacar una de las relaciones recreadas en la casa de José, esposo de María; la casa no es más del "padre" – a *bet 'ab* –, ni es simplemente la casa de la "madre" – *abet'em* –, sino la oikoumene, la casa de acogida para todos y todas, casa de las diferencias, donde se puede amar y ser amadas y amados plenamente. Es en esta casa, en la casa de María y de José, donde las relaciones son recreadas, relaciones de hombres y mujeres nuevos. Es en esta casa, donde María y José conciben a Jesús, el Hombre Nuevo, de relaciones nuevas y re-creadas. Es en esta casa/*oikoumen* donde crece Jesús. Mirando las relaciones de la mujer/María y del hombre/José, es como Jesús va construyendo su masculinidad.

Pienso que el personaje José se presenta como una nueva posibilidad de masculinidad.

José representa también lo "común" de la práctica de un grupo significativo de hombres empobrecidos y marginados por la sociedad de su época. Ejercicio de resistencia, aprendiz. Esa "nueva" masculinidad en José cuestiona y amenaza el poder social y religioso de aquellos hombres que representan la masculinidad dominante. Su práctica de "Hombre Nuevo" transgrede las leyes y las costumbres establecidas y fijadas. Su práctica de "Hombre Nuevo" cuestiona la raíz de las estructuras simbólicas de tipo patriarcal, volviéndolas más humanas, incluyentes y justas.

De la práctica de José, entonces, podemos llegar al campo desde donde surgió el camino que siguió Jesús para vivir su masculinidad. En la vivencia de nuevas relaciones en la "casa" de María y José. En la masculinidad recreada en José, así mismo, encontramos la presencia y posibilidad de otra masculinidad, en la cual fue construida la práctica del "Hombre Nuevo", en la persona y en el proyecto de Jesús de Nazaret, su hijo.

De igual manera, podemos decir que José y María conciben a Jesús –"hombre Nuevo" – con su camino nuevo de ser hombre y de vivir su masculinidad, con su crítica a la sociedad patriarcal, hegemónica, dominante, adultocéntrico y androcéntrica, propia de su tiempo. Es en la "casa" y en la compañía de José y de María, que Jesús aprende a ser hombre, recreando relaciones, construyendo un cuerpo acogedor y proyectos incluyentes y justos. Proyecto y práctica común, asumidos por las comunidades seguidoras de Jesús.

Específicamente, la vida de Jesús encuentra su raíz en su modo de relacionarse, refutando la lógica del más fuerte y de la masculinidad hegemónica. Jesús, con su vida, pasión y muerte, pone a prueba su propia masculinidad hegemónica y la masculinidad hegemónica de Dios. El mismo Dios, en ese proceso, se hace "Otro", Dios se despoja de su masculinidad violenta y patriarcal, mostrando nuevas pistas, nuevos caminos de masculinidades. Las primeras comunidades cristianas explicaban esta intuición de la siguiente manera: "tengan los mismos sentimientos que tenía Cristo Jesús: Él, pese a su condición divina, no hizo alarde de su igualdad a Dios, por el contrario, se hizo a sí mismo esclavo, asumiendo la condición de siervo... ¡se humilló a sí mismo, siendo obediente hasta la muerte, y una muerte en cruz!" (Flp 2,5ss).

Podemos decir, sucintamente, que la comunidad cristiana sigue la identidad de Cristo. Como la vid y los sarmientos, la personalidad cristica continúa en nuestras hermanas y hermanos. Cristo, la humanidad liberada, no se confina a la perfección estática de una persona de hace dos mil años. Por el contrario, la humanidad redentora va al frente nuestro, gritándonos las dimensiones aún no completadas de liberación humana, llamándonos a construir nuevas masculinidades no violentas, manifestándonos la kénosis del patriarcado con sus privilegios y exclusiones, apuntando nuevos caminos y nuevas relaciones.

Siete fueron los prodigios de José, para ganarse los favores –un pedazo de queso y una rosa roja – de María. Siete son los prodigios necesarios para recrear relaciones. Para recrear cuerpos... para recrear textos-fabricados de la vida.

Setenta veces siete serán los prodigios necesarios para reconstruir masculinidades, para que los José-hombres encuentren los "favores-amores" de las Marías-mujeres. La vida toda. Cada día... día tras día... para ello es necesario que ocurra algo necesario: vaciamiento, kénosis cotidiana para construir unas nuevas y otras relaciones. Unas nuevas "otras" masculinidades... Mujeres y hombres recreando relaciones, necesitando esa construcción, en esa "inerrancia" espiritual y relacional, en ese perder de tiempo que nos permite preguntas fundantes y fundamentales, el "por qué".

Que los "favores-amores" de la vida no sean más relacionados a la violencia... ¡Así sea!

Hermes Tonini
rua Rufino Duarte Júnior 103
Bairro Popular
Lages/SC
88526-060
Brasil
hermestonini@ibest.com.br

Referencias bibliográficas

ARISTOTELES, *Opere*, Bari: Laterza, 1983
Biblia de Jerusalén, São Paulo: Paulus, 1996
BOFF, Leonardo, "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", en *Alternativas*, Managua: Lascasiana, n.16/17, jul-dic 2000
BOURDIEU, Pierre, *La masculinidad - Aspectos sociales y culturales*, Quito: Abya-Yala, 1998
BUSCEMI, Maria Soave, "De corpos, pavores e utopias", en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis: Vozes, vol. 75, 2002
_____ y REIMER, Ivoni Richter, "Respiros... Entre transpiração e conspiração", en *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol. 50, 2005
FOUQUE, Antoinette, "Ci sono due sessi", en *Le Debat*, Paris: Gallimard, 1995
GALEANO, Eduardo, *As palavras andantes*, Porto Alegre: L&PM, 1994
GORGULHO, Gilberto y ANDERSON, Ana Flora, *A justiça dos pobres – Mateus*, São Paulo: Paulinas, 1983
LANFRANCO, Mônica y DI RIENZO, María, *Donne disarmanti - Storie e testimonianze su nonviolenze e femminismi*, Napoli: Intra Moenia, 2003
LEÓN-DUFOUR, Xavier, *Estudios de evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2ª edición, 1982
MURARO, Luisa, *Il Dio delle Donne*, Milano: Mondadori, 2003
_____, *La follia del cuore*, Milano: Pratiche, 2000
PRESSELER, Carolyn, "Violência sexual e lei deuteronômica", en BRENNER Athalya (organizadora), *De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero*, São Paulo: Paulinas, 2000
REIMER, Ivoni Richter, *Luas... Contos e en-cantos dos evangelhos*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2000
REUTHER, Rosemary, *Sexismo e religião*, São Leopoldo: EST/Sinodal, 1993
REYES-ARCHILA, Francisco, "Outra masculinidad posible - Un acercamiento bíblico-teológico", en *Qaestiones*, Bogotá: Dimensión Educativa, vol.5, 2003
RICHARD, Pablo, "Evangelho de Mateus - Uma visão global e libertadora", *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol.27, 1997
SCHABERG, Jane, "As antepassadas e a mãe de Jesus", en *Concilium*, Petrópolis: Vozes, vol.226, 1989
TAMEZ, Elsa, "El sujeto viviente racializado y generizado", en *Pasos*, San José: DEI, n. 88, 2000

El hijo pródigo y los hombres gays

Una relectura de Lucas 15,11-32, en la perspectiva de las teorías de género y de sexualidad

Para Marcos, con amor[1]

Resumen

El artículo discute las relaciones entre los personajes de la parábola del Hijo Pródigo. Se inicia con la discusión respecto a la aplicación de las categorías de género en el estudio de los textos bíblicos, y también sobre la necesidad de ampliar estos conceptos con los estudios sobre la sexualidad. Después se hacen algunas consideraciones exegéticas, donde el artículo analiza el texto desde la experiencia de los hombres gay, usando la historia de Henrique como espejo. Se pregunta por lo motivos de la salida del hijo y hace una relación con la migración sexual, cuestionando la interpretación moralista de su experiencia y la culpabilización de sus actos, el retorno como negación de sí mismo y la aceptación como posibilidad para nuevas relaciones.

Abstract

The article discusses the relationship between the characters in the parable of the Prodigal Son. It starts with a reflection about the applicability of gender categories in the study of biblical texts, and also the need to widen the discussion with the studies about sexuality. After some exegetical considerations, the article analyses the text from the experience of gay men using Henrique's story as a mirror. It asks for the reasons why the son left and makes the connection to sexual migration, questions the moralist interpretations of his experience and the blaming of his acts, the return as a denial of oneself and the acceptance as a possibility for new relations.

Biblia, categorías de género y masculinidades

La introducción a este volumen ya trae una reflexión sustancial sobre la comprensión del tema de las masculinidades, la utilización de las categorías de género y el curso seguido por la teología bíblica feminista, de las cual somos deudores. En este sentido, considero necesario hacer algunas consideraciones que serán importantes para acompañar el camino que propongo para la interpretación de Lucas 15, 11-32, así como para posesionar algunas cuestiones metodológicas importantes para este ejercicio.

Algunos presupuestos de esta lectura, están dados por la metodología de la lectura popular de la Biblia y su búsqueda por la relación entre la vida (experiencia) y el texto bíblico, dentro de una perspectiva hermenéutica que huye de la búsqueda de verdad del texto en sí, para indagar por su verdad con relación a quien lo interpreta; y las categorías de género, que especifican esta experiencia, buscan no tanto las formas, cuanto las relaciones de género que ocurren en el texto; más que las formas, ellas se relacionan con aquello que comprendemos como relaciones de género liberadoras en nuestro contexto. En este sentido, el texto no es un

[1] Debo la inspiración y provocación para el estudio de este texto a Marcos Armange (véase datos bibliográficos a continuación, al final del presente artículo) quien compartió su estudio de esta parábola, desde la perspectiva del perdón y las conversaciones que tuvimos al respecto.

fin en sí, sino un elemento dialógico-relacional en el proceso de concientización y transformación de la realidad.[2]

La utilización de las categorías de género, en el estudio de las masculinidades, tiene aspectos innovadores pero, al mismo tiempo, limitados. Por un lado, los hombres que se han apropiado de este referencial, están haciendo análisis diferenciados de los procesos de construcción de la identidad masculina, cuestionando aquellos aspectos de estos procesos que los deshumanizan, y ensayando nuevas posibilidades de ser hombre. Por otro lado, las teorías de género se han mostrado, muchas veces, limitadas cuando no se articulan con los estudios en el área de la sexualidad. Como afirmé en otro lugar:

> "Las reflexiones sobre género, desvinculadas de las reflexiones sobre la sexualidad, desarrolladas en el ámbito de los Estudios Gays y Lesbianos y de Teoría Queer, corren el riesgo de crear otras identidades estáticas, pretendidamente liberales, cuando, en el fondo, excluyen una multiplicidad de posibilidades, tanto en relación al propio papel social desempeñado por los hombres y las mujeres, cuanto por la vivencia de su deseo expreso, a través de la sexualidad".[3]

Para hacer este ejercicio, es importante no perder de vista lo que varias biblistas feministas ya aportaron: los textos bíblicos fueron concebidos, seleccionados, canonizados e interpretados dentro de un contexto, y a partir de una ideología patriarcal, o sea desde la perspectiva de la experiencia de hombres que representan aquello que viene siendo llamado "masculinidad hegemónica".[4] Además de ello, se puede decir que este contexto también es heterocéntrico, a pesar de las dificultades para aplicar los conceptos contemporáneos al mundo bíblico.[5] De cualquier forma, el sexismo y la misoginia, característicos del patriarcado, están íntimamente relacionados con la homofobia y el heterosexismo, con importantes consecuencias para la lectura e interpretación de los textos bíblicos, desde las categorías de género y sexualidad.[6]

Abordar la Biblia y las masculinidades, utilizando la metodología de la lectura popular y las claves hermenéuticas de las teorías de género y de la Teoría Queer, significa demostrar y criticar la estructura patriarcal, en cuanto hombres con una experiencia diferenciada. Significa leer el texto a partir de nuestra experiencia, en cuanto hombres que buscan claves liberadoras para aquellos aspectos de la construcción social y sexual de la masculinidad que han marcado nuestros cuerpos y que nos deshumanizan y deshumanizan nuestras relaciones. Es necesario hacer una lectura sin apología, sin disculpar los textos y las relaciones opresivas que se dan en su contexto, sino buscando en ellos, formas de resistencia a este sistema opresor.

El punto de partida asumido e este artículo es el de la experiencia de hombres gays. En este sentido, no busca validación para la homosexualidad a través de las varias estrategias hermenéuticas adoptadas por muchos teólogos gays, sino que, como afirma R. Goss, "es el horizonte o lugar social de donde yo entro en el texto, el tono queer y el sorbo para entrar

---

2 Estas afirmaciones presentan, de forma extremamente simplificada, aquello que se ha venido desarrollando en América Latina en las últimas décadas, y que es bastante evidente para cualquier lector/a familiarizado/a con la Teología de la Liberación, Lectura Popular de la Biblia, Educación Popular y Teología Feminista Latino-Americana. Poner estas afirmaciones aquí, busca prevenir que se pierda este referencial para abordar cuestiones no tan prácticas.

3 A. S. MUSSKOPF, *Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram*, p. 11. Véase también A. S. MUSSKOPF, *Identidade masculina e corporeidade – Uma abordagem queer*, donde presento el contexto de los cambios de términos de las masculinidades frente a la "crisis del macho", y las limitaciones de los principales abordajes sobre este tema en la actualidad, al ver centrado su análisis a la experiencia de los hombres heterosexuales.

4 Véase E. S. FIORENZA, *Discipulado de iguais*, p. 171-199; G. D. COMSTOCK, *Gay theology without apology*, p. 27-48.

5 Sobre la utilización de conceptos como homosexual/heterosexual y otros términos relacionados en la interpretación de textos bíblicos desde una perspectiva gay/queer, véase A. S. MUSSKOPF, *Talar Rosa*, p. 128ss; A. S. MUSSKOPF, *Bíblia, cura e homossexualidade*; y también R. GOSS, *Queering Christ*, p. 204-220.

6 Cf. B. HARRISON, *Misogyny and homofobia*.

en mi propio mundo queer, de significados y prácticas cristianas empoderadas"[7]. O como afirma G. D. Comstock:

> "Las historias bíblicas, en su mayoría, giran en torno a las preocupaciones y el control de los hombres poderosos y de aquellas personas que los sirven; y yo estoy convencido ahora, que leerlos apologéticamente, sin crítica o protesta, significa permitir que ellos me disminuyan, significa que me acomode a ellos. Queriendo o necesitando aprobación, comprensión, un lugar, una conexión dentro de este denso documento o dentro de mi familia ampliada, frecuentemente oscureció el impacto de ser excluido de ellos. Por eso, tengo que encarar el hecho de que si encuentro algún enlace, alguna conexión con ellos, este debe ser encontrado en el hecho de reconocer y darme cuenta de esta exclusión".[8]

Historia de la interpretación

El texto sobre el cual queremos detenernos en este artículo (Lc 15,11-32), seguramente es uno de los más conocidos en la Biblia. Usado en la catequesis de los niños y en las predicaciones en los púlpitos de las iglesias, lo hace un texto muy conocido en su contenido y en la simbología que usa. No hay grandes dudas sobre el mensaje transmitido por esta parábola: es la historia de un padre y de sus dos hijos; el más joven, visto como un rebelde, ingenuamente pide la parte de la herencia que le corresponde, sale de la casa del padre y se va a descubrir que la vida fuera de la casa es cruel; el se comporta irresponsablemente, llegando a la ruina y pasa por innumerables humillaciones que lo hacen tomar la decisión de retornar a la casa de su padre; el padre, en lugar de imponer su autoridad y poder, recibe al hijo con los brazos abiertos, sin resentimientos y organiza una fiesta para conmemorarlo; El hijo mayor, al saber lo que ha pasado, se rebela contra la benevolencia del padre, pues no se siente reconocido.[9]

De hecho, el mensaje transmitido parece muy claro: el hijo joven pasa por un proceso de aprendizaje que lo llevará a la conversión, haciéndolo retornar a la casa del padre; el hijo mayor también necesita pasar por un proceso de conversión, aunque esto signifique liberarse de la rigidez del sistema al cual está sirviendo. Los hijos, cada uno a su modo, representan posturas que necesitan ser corregidas, el uno por despreciar la casa del padre y abandonarla y el otro por su falta de compasión y flexibilidad. El padre es el gran héroe de la trama. Él es el modelo de quien da libertad a sus hijos y que los acoge cuando las cosas salen erradas. Su postura está asociada a la imagen de un Dios compasivo.[10]

En su carácter parabólico, remitiendo a una verdad que está más allá de la historia que narra[11], los comentaristas han apuntado a una novedad que el texto sugiere: dentro de la estructura patriarcal, donde el padre detenta el poder sobre todo y todas las personas, este padre rompe con los lazos patriarcales y, en compasión, recibe al hijo que lo renegó. Pero, ¿será que de hecho hay una subversión del modelo de familia patriarcal en este texto? ¿Quién es el que rompe con esta estructura? El objetivo de este artículo es mirar el texto a partir de las relaciones que se dan en él, dentro del contexto de estudio de las masculinidades, y apuntar las posibilidades de resistencia al sistema patriarcal / heterocéntrico.[12]

---

7 R. GOSS, *Queering Christ*, p. 215. Sobre las diversas estrategias hermenéuticas gay/queer Cf. A. S. MUSSKOPF, *Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade*.

8 G. D. COMSTOCK, Gay theology without apology, p. 51.

9 Cualquier comentario sobre este texto, concordaría con los trazos generales de esta interpretación, aunque generalmente resulten aspectos específicos de la parábola. B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 25, trae un balance rápido de estas interpretaciones.

10 Todos los comentarios mencionados en las "Referencias Bibliográficas" apuntan a esta interpretación.

11 Para una breve interpretación de la función de la "parábola" véase B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 25.

12 Como afirma D. L. TIEDE, *Luke*, p. 277: "esta es una historia humana. Su poder y fuerza emergen de la realidad de sus personajes".

Algunas introducciones (exegéticas)

Como afirmamos antes, no hay grandes disputas sobre el significado del texto en estudio. Los comentaristas concuerdan que el tema central es la necesidad de arrepentimiento y conversión para el ejercicio del discipulado y la abundancia del amor gracioso y misericordioso de Dios. En general se ubica el texto dentro del bloque que va de Lc 9,51 – 19,28 y se afirma que este bloque trata sobre las características del seguimiento de Jesús, dichas durante el trayecto a Jerusalén.[13] Específicamente en el capítulo 15, con su "tríptico parabólico", Jesús habla a las "grandes multitudes que lo seguían" (14,25), a los "publicanos y pecadores que se aproximaban para oirlo" (15,1) y "a los fariseos y escribas que murmuraban" (15,2), predicando el papel de cada uno de esos grupos en su relación con Dios. Su foco es aquello que está "perdido", y la importancia que tiene para Dios.

Los dos primeros relatos (o parábolas) preparan el terreno para la parábola del hijo perdido. La primera (v. 3-7) trae un ejemplo del mundo del campesino pastor de ovejas, y la segunda (v. 8-10) del mundo doméstico de las mujeres. Su función es mostrar a los escribas y fariseos la importancia de los/las "perdidos/as" para el Reino de Dios, contradiciendo la acusación que estos han hecho a Jesús: de que come con pecadores y publicanos (15,2b). Según los comentaristas, estas dos primeras parábolas, que tratan de "objetos perdidos", son llevadas a su cúspide en la parábola del Hijo Pródigo, por su carácter humano y por contrastar la experiencia de los dos hijos con la misericordia del padre, aquí identificado con Dios, y la felicidad delante del arrepentimiento y retorno.[14]

El tema central del capítulo 15, entonces, está en el arrepentimiento y en la conversión de aquellos/as que están "perdidos". Eso se hace más fuerte en el final de las dos primeras parábolas: "Les digo a ustedes que habrá mayor júbilo en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no necesitan de arrepentimiento" (15,7); "A ustedes les afirmo que, de igual modo, hay júbilo delante de los ángeles de Dios, por un pecador que se arrepiente" (15,10). Pero, la parábola del Hijo Pródigo amplía esta necesidad de arrepentimiento para aquellos/as que se sienten justos/as y cumplidores/as de la ley, representando la intransigencia y el moralismo del hijo mayor, que ejemplifica la postura de los escribas y fariseos. Ambos/as necesitan arrepentirse y convertirse, cambiar de camino.

Frente a esto, nos preguntamos cuál es la novedad de analizar este tema desde las categorías de género y sexualidad, como propusimos antes. Haremos el ejercicio y lo evaluaremos al final.

Leyendo desde la experiencia

La salida

Henrique creció con el sentimiento de que había algo erróneo en él. Bromas en la escuela, reclamos del padre que quería que él se interesase por cosas más masculinas, eran algunas de las cosas que lo incomodaban. En la adolescencia la situación empeoró. No se interesaba por muchas cosas que sus amigos hacían, y se sentía presionado a participar de ellas para no ser excluido del grupo y no ser ridiculizado. Estudiaba mucho, soñaba en crecer y conquistar el afecto y el respeto de las personas, siendo alguien de éxito. En la pequeña ciudad en la que vivía, eso significaba tener un buen empleo, casarse y tener hijos. Como le gustaba estudiar concluyó que para ello debería ir a la universidad y prepararse bien. A los 18 años tenía un buen empleo y la promesa de un ascenso profesional, pero decidió dejarlo todo e irse a la capital a estudiar.

---

13 Cf. J. I. WENZEL, *O caminho do seguimento no evangelho de Lucas*, p. 44; Carlos MESTERS y Mercedes LOPES, *O avesso é o lado certo*, p. 76ss; A. STÖGER, *O evangelho segundo Lucas*, p. 13ss; J. RIUS-CAMPS, *O Evangelho de Lucas*, p. 181ss.

14 Cf. B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 28s; A. STÖGER, *O evangelho segundo Lucas*, p. 59; D. L. TIEDE, *Luke*, p. 273;

No tenía grandes conflictos con su familia y tenía el respeto de la comunidad. Muchas personas opinaban que debía seguir en su empleo, ya que tenía oportunidad de crecer. Pero la salida del ambiente familiar y conocido le descubría un mundo de posibilidades para él.

La parábola del hijo pródigo comienza sin dar muchas explicaciones. El hijo más joven pide su parte de la herencia y parte a una tierra distante. No sabemos nada de las relaciones familiares, y apenas más tarde el texto hablará de la compasión del padre y de la envidia del hermano mayor y de su presteza en seguir la estructura familiar tal como era concebida entonces. El hijo mayor trabajaba como siervo de su padre, cuidando lo que en gran parte sería suyo, cuando su padre muera, dado su derecho de primogenitura.

El texto no tiene interés en dar informaciones sobre las relaciones de esta familia. En este sentido, deja abierta la posibilidad de imaginar, un ejercicio tan importante para las teólogas feministas y los teólogos gays/ queer.[15] En verdad, las lagunas de información del texto, sobre varios aspectos de las relaciones familiares, son siempre llenadas por los ejercicios de imaginación, más aún cuando comentaristas no lo explican. Wenzel, por ejemplo, afirma que "la alegría que [el hijo más joven] experimenta en la casa del padre, en nada se compara con el vacío dejado por la experiencia de sentirse extranjero"[16]. B. J. Essex afirma que "este jovencito estuvo fuera por todo ese tiempo (no sabemos por cuanto tiempo) y haciendo sólo Dios sabe qué (nosotros tenemos nuestras sospechas)"[17]. D. L. Tiede afirma que "el hijo **más** joven camina en dirección a los problemas, y todo el mundo lo sabe"[18]. A. Stöger afirma que "la vida en la casa del padre, con sus órdenes e instrucciones, se volvió pesada para el hijo que buscaba su autonomía y que deseaba vivir a su libre arbitrio"[19]. Todas estas sospechas y suposiciones son fruto de la imaginación de los/as comentaristas, ya que estas informaciones no vienen dadas en el texto. La diferencia es el punto de partida que se asume para hacer la lectura y cómo se usan las informaciones que se dan.

De cualquier forma, no sabemos cuales son los motivos que llevan al hijo menor a pedir su parte de la herencia y salir a una tierra distante. La historia de la interpretación nos lleva a cuestionar su carácter, ya que la conclusión del texto lo presenta como alguien irresponsable. Apenas conocemos que la estructura familiar, en la cual estaba envuelto, seguía los patrones patriarcales tradicionales. Por ser el más joven, su parte de la herencia es menor con relación a la de su hermano y el padre abre su mano para darle más, sin necesidad. Al recibir su parte de la herencia, según el patrón social, es como si el hijo muriese, por eso es que al volver a la casa del padre, éste afirma: "este hermano tuyo estaba muerto y ha vuelto a la vida" (15,32b)[20].

A partir de ello, podemos definir algunos de los aspectos de la estructura familiar. En el mundo greco-romano, el *oikos* es la estructura familiar donde el *pater familias* tiene autoridad y poder sobre todos los otros miembros de la familia. Es una estructura jerárquica que no presupone el diálogo, sino la obediencia de los diferentes grados de la estructura familiar[21].

---

15 Cf. R. GOSS, *Queering Christ*, p. 212ss. El autor se refiere al uso de las categorías "Fantasía" (Dorothee Soelle) y "hermenéutica de la actualización creativa" (E. S. Fiorenza) por el teólogo gay Robert Williams en *Just as I am*.

16 J. I. WENZEL, O caminho do seguimento no evangelho de Lucas, p. 61.

17 B. J. ESSEX, Bad boys of the New Testament, p. 30.

18 D. L. TIEDE, *Luke*, p. 278.

19 A. STÖGER, O evangelho segundo Lucas, p. 66.

20 Para informaciones sobre los procedimientos para repartir la herencia, según las leyes judías, véase M. A. ARMANGE, *A experiência do perdão*, p. 6; A. STÖGER, *O evangelho segundo Lucas*, p. 66; B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 31; M. D. GOULDER, *Luke*, p. 613.

21 Para estudios sobre la estructura familiar greco-romana véase: M. J. STRÖHER, "A igreja na casa dela", p. 18-19; M. J. STRÖHER, *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, p. 151-156; L. W. COUNTRYMAN, *Dirt, greed & sex*, p. 147-167; E. S. FIORENZA, *As origens cristãs a partir da mulher*, p. 322-359.

Por más que apuntemos a la benevolencia y apertura del padre, que reparte sus bienes y los pone a disposición del hijo, en primer lugar es el hijo quien rompe con la familia. Él decide recorrer sus propios caminos, lejos de la vigilancia y el poder del padre, del *pater familias*. Talvez fuera él irresponsable o quisiera vivir otra experiencia; se sentía inquieto, preso en el contexto familiar. Lo cierto es que la parábola no presenta ninguna resistencia de parte del padre, ningún intento de persuadirlo, ningún diálogo sobre su decisión, aparentemente inesperada[22].

Henrique no vive en una estructura familiar greco-romana, sin embargo su familia no estaba exenta de preconceptos y división jerárquica de poderes. Por ello se siente enclaustrado en su familia y en su comunidad. Quiere ir a tierras distantes, a buscar algo que no sabe bien que es. Quiere conocer las posibilidades, quiere descubrirse, tener la libertad de conocerse a sí mismo y crecer como persona.

> Henrique consiguió un empleo en la capital y luego hizo amigos en la universidad. Comenzó a salir y conocer la vida de una gran ciudad. Terminó acercándose a Antonio y se hicieron grandes amigos. En una de sus conversaciones sobre la universidad y la vida en la ciudad, Antonio le contó a Henrique que era gay. Henrique se asustó, pues no sabía mucho lo que eso significaba, pero le gustaba mucho Antonio; y, al poco tiempo, fue entendiendo que eso no hacía mucha diferencia. Más aún, comenzó a salir con Antonio a recorrer ambientes gays y empezó a descubrirse a sí mismo. El sentimiento de que él era diferente, de que no se adaptaba, tan fuerte durante la niñez y adolescencia, comenzaba a tener sentido. Él también era gay y estar lejos de su familia, en el anonimato de una gran ciudad, le permitía asumirse como homosexual, no sin que eso signifique conflictos.

En su libro, *A mobilidade da senzala feminina*, Ivone Gebara presenta y analiza la problemática de las mujeres pobres del noreste brasileño y su vocación para el éxodo, para el movimiento. Ella describe el contexto patriarcal y opresivo en el cual estas mujeres viven y del cual huyen, emigrando a otros lugares. Con todos los aspectos específicos que esta movilidad supone, Gebara nos ayuda a pensar más allá de los motivos puramente económicos que hacen que las mujeres se trasladen de un lugar a otro, buscando "una vida mejor". Ella nos habla del carácter de género y sexual de esta migración de mujeres que quieren romper, conciente o inconcientemente, con el sistema opresivo patriarcal[23].

Al analizar la comunidad gay en Brasil, Richard Parker pone su desarrollo dentro del contexto económico, político y cultural más amplio de las migraciones ocurridas en Brasil en los siglos XIX y XX. El rápido crecimiento poblacional a finales del siglo XIX y la acelerada urbanización e industrialización en el siglo XX, transformarán las estructuras de la sociedad brasileña. Por eso, "en la mayor parte de los últimos cincuenta años (...), la principal fuente de abastecimiento de la fuerza de trabajo industrial era la migración interna"[24]. Pero, así como Gebara, el interés de Parker es incrementar un elemento que pasa desapercibido en las investigaciones sobre la migración en Brasil: el tema sexual. Como Parker muy bien lo acentúa, las motivaciones para estas migraciones no son singulares, sino complejas. Así mismo, es importante no perder de vista la cuestión sexual en la decisión de las personas de mudarse de un lugar a otro. Pues, según él, "para muchos hombres gays o bisexuales, cuestiones ligadas a la sexualidad, hacen parte de la decisión de mudarse y de las experiencias que viven después de realizarse dichas migraciones"[25].

---

22 Cf. D. L. TIEDE, *Luke*, p.277ss. El autor habla de la falta de sensibilidad del padre que no dialoga con el hijo que desea partir, ni lo escucha cuando el retorna.

23 Cf. I. GEBARA, A mobilidade da senzala feminina.

24 R. PARKER, *Abaixo do Equador*, p. 178. Para un contexto más amplio véase p. 145-174.

25 R. PARKER, *Abaixo do Equador*, p. 260.

En el contexto de estas motivaciones está, como en la historia de Henrique, el sentimiento de inadecuación, la dificultad de la familia para lidiar con las diferencias en su estructura patriarcal, la búsqueda de una mejor vida, más libre, pues:

> "en la medida en que la vida urbana se construye dentro del imaginario social, como un lugar de relativa libertad y oportunidad, como una alternativa a la característica opresora de la vida en el interior o en las pequeñas ciudades, tal vez se deba esperar que estas imágenes se traduzcan en libertad"[26].

Como una afirmación complementaria, no sabemos cuáles son los motivos que llevan al hijo menor a salir de su casa; estamos concientes que lidiamos con una parábola, con un objetivo pedagógico, por lo que no buscamos descubrir lo que de hecho pudo ocurrir, pues no se trata del relato de un hecho concreto. Estamos usando la imaginación, a partir de la experiencia de hombres gays, para intentar encontrar un mensaje que tenga sentido en el contexto de esta experiencia. Por eso, ¡prosigamos!

La vida fuera de casa

> Henrique entró de cabeza en el mundo gay de la capital. Salía casi todas las noches y volvía por la mañana. Fue a saunas, bares, clubes nocturnos. Conoció muchas personas y tuvo muchos encuentros sexuales. Algunos con hombres a los que nunca más vio, otros fueron enamoramientos fugaces. Fue asaltado varias veces, andando por calles oscuras, en medio de la noche, incluso por un hombre que conoció en un club nocturno y que lo llevó a su apartamento. Una noche fue abordado por la policía y agredido verbalmente, ante la sospecha de que era gay. Gastaba todo su dinero en ropa que estaba a la moda, en bebidas y eventualmente el drogas que usaba con sus amigos. Faltó al trabajo algunas veces; cuando no llegaba atrasado, cumplía sus tareas a medias, lo que terminó resultado en un despido. Su rendimiento académico cayó drásticamente, y en algunas materias reprobó por exceso de faltas. El nuevo mundo, lleno de seducciones, que estaba conociendo, y la inexperiencia e ingenuidad de Enrique lo llevaron a situaciones peligrosas y muchas veces deshumanizantes. El dinero que su padre mandaba, a duras penas alcanzaba para pagar la universidad y el alquiler.

El texto de Lucas 15 no nos revela explícitamente lo que ocurrió con el hijo menor, después de que salió de la casa de su padre. Apenas nos dice que "despilfarró todos los bienes viviendo de manera desenfrenada" (v. 13b). Su situación se vio agravada por la situación económica del país, que pasó por "una gran hambre", haciéndolo pasar necesidades, hasta terminar cuidando cerdos, al punto que "deseaba comerse los algarrobos que comían los cerdos; pero nadie le daba nada" (v. 16). De acuerdo a D. L. Tiede:

> "Cómo **despilfarró** el dinero no nos queda claro, aunque el hermano mayor diga que se lo gastó con prostitutas (v. 30). Cuando la RSV dice que **vivió disolutamente**, está traduciendo un término que es un tanto vago y que se traduce por "viviendo en forma no saludable" (del griego: *asotos*). Ciertamente esto no es bueno, él se jugó toda su herencia. Pero no es tan siniestro como el hermano mayor y muchos/as interpretes imaginan".[27]

---

26 R. PARKER, *Abaixo do Equador*, p. 247.

27 D. L. TIEDE, *Luke*, p. 278 (RSV = Revised Standard Version). Según el autor, refiriéndose al uso de la "Parábola del Hijo Pródigo", en este texto, "la palabra 'pródigo' se refiere primariamente al desperdicio extravagante de la herencia del hijo"; el título tradicional llama la atención sobre la inmoralidad del hijo, y con ello, tal vez se refuerza una interpretación moralista. Sin embargo, en este caso, la interpretación del hijo menor tiene la última palabra. Él termina la moral de la historia, que ha sido bien preparada" (p. 276). Según B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 29, el término *asotos* "se presenta sólo tres veces más en el Nuevo Testamento y el significado se refiere a entrarse a vicios y a la falta de disciplina moral (Cf. Ef 5,18, Tit 1,6; 1Pe 4,3). El texto no explica las actividades del joven rapaz, en sus detalles, sin embargo, él puede estar envuelto en borracheras, concupiscencia, farras y relajo total".

Hay una tentativa del mismo texto –y aún más fuerte en la historia de la interpretación, de culpar al hijo menor por su desgracia. Su propio hermano mayor hace una suposición de cómo su hermano vivió su sexualidad, para así sustentar su indignación y establecer la culpa. La única acusación que presenta el texto radica en el hecho de que ha despreciado el dinero con prostitutas (*pornon* elten)[28]. En ningún momento del texto se pregunta por los motivos que llevaron al hijo a salir de la casa del padre, y más aún que lo llevaran a involucrarse en situaciones que lo iban a perjudicar, hasta hacerlo vivir una vida "no saludable".

Hombres gays, como Henrique, conocen bien de estas acusaciones. En el cuaderno "Iglesia y homosexualismo", Arzemiro Hoffmann presenta "algunos casos de personas [ministros] que fueron acusadas (o encontradas) en prácticas homosexuales". Veamos los casos:

Caso I. Un ministro fue encontrado mientras intentaba seducir a menores de edad (pedofilia). (...)

Caso II. Un ministro fue encontrado con un compañero, en su propio apartamento, en cierta ocasión que su esposa estaba de viaje (...)

Caso III. A un ministro nunca se lo encontró en ningún tipo de relación, aunque sus actitudes causaban un ambiente de sospecha en la comunidad. Debido a su personalidad complicada, prepotente y exhibicionista, nunca permaneció mucho tiempo en una misma parroquia.

Caso IV. Un ministro, con actitudes altamente sospechosas, trata de relacionarse con los más pequeños en el grupo de jóvenes, exponiendo a las pequeñas al ridículo. Usó su estatus ministerial para abrir créditos, pero fue mal pagador.[29]

Relacionada a sus interpretaciones de textos específicos, el análisis de estos casos lleva al autor a concluir que "queda evidenciado que la Iglesia no debe recomendar la ordenación de personas homosexuales practicantes, al ministerio eclesiástico"[30]. Sería impresionante, si no fuese tan común y popular, este tipo de comprensión moralista y reduccionista de la experiencia de hombres gays. Quien tiene el mínimo conocimiento e interés por comprender los procesos de descubrimiento, aceptación y construcción de la identidad gay, necesita preguntarse por los motivos que llevan a esos hombres a actuar de determinada manera. No cabe aquí dar una explicación de este proceso, ya que hay una basta literatura que reflexiona este tema. Basta afirmar que las vulnerabilidades, a las cuales muchos de estos hombres están expuestos, están intrínsecamente ligadas al sistema heterocéntrico que estructura las sociedades occidentales. El miedo al prejuicio de la discriminación y de la violencia, la falta de modelos positivos, la invisibilización del mundo gay, circunscrito a ghettos y locales y espacios marginales en la sociedad, son algunos de los factores que generan dichas vulnerabilidades[31].

Los juzgamientos apresurados y pre-conceptuales sobre la experiencia de los hombres gays como Henrique, relacionando todas las situaciones adversas en que acaban envueltos, como consecuencia lógica de su forma de vivir la sexualidad, pueden muy bien ser identificados con la culpabilidad del hijo menor del texto de Lucas. La lectura hecha desde la experiencia de hombres gays quiere saber cuáles son los motivos por los cuales él decidió salir de la casa y cómo acaba envuelto en un modo de vida no saludable. Usar la imaginación y la ex-

---

28 M. D. GOULDER, *Luke*, discute el texto de Lc 15,11-32 en comparación con Mt 21,28-32 (la parábola de los dos hijos), y afirma que sustituye la expresión "publicanos y meretrices", en 15,1 "tal vez porque pensase que 'meretrices' era un poco fuerte para los miembros de la iglesia" (p. 603), introduciendo "meretrices" en las palabras del hermano mayor: "el primer hijo, símbolo de los pecadores de Mateo, está 'perdido' –es decir él lleva una vida pecaminosa. *Pornai* en Mt 21,31-32 puede , perfectamente, tener su lugar en esto (15.30)" (p. 610).

29 A. HOFFMANN, Como lidar com a homossexualidade na comunidade?, p. 56-57.

30 A. HOFFMANN, Como lidar com a homossexualidade na comunidade?, p. 57.

31 Véase, por ejemplo, L. K. GRAHAM, *Discovering images of God*, para um estudo não-moralista da experiência gay.

periencia gay para hacer esta lectura, puede llevarnos a una identificación entre los hombres gays y el hijo pródigo.

El retorno

> La vida de Henrique se volvió un verdadero infierno. Todo lo que había imaginado conquistar al salir a la capital se había ido agua abajo. Estaba desempleado, le iba mal en los estudios y sentía que el hecho de ser homosexual estaba ligado con su desgracia. Oró a Dios pidiendo que lo librase de esta condición, para que le ayude a reconstruir su vida, a casarse, a tener hijos, a conseguir un buen empleo, a ser respetado, tal como siempre había imaginado. Cuando más intentaba huír de su homosexualidad, más sentía que el deseo por los hombres era parte de sí mismo. Enamoraba chicas, y se sentía un farsante porque las engañaba intentando mentirse a sí mismo. Su situación económica iba de mal en peor. No conseguía empleo y se vio sin dinero, ni para comer. Hacía tiempo que había salido de su ciudad y nunca más volvería. Su nueva vida en la capital parecía incompatible con la vida en la casa de su padre y con la vida en su ciudad de origen. Pensó en volver a la casa de su padre, donde no pasaría necesidad, pero no sabía cómo lidiaría con su homosexualidad. Tal vez la única salida fuese volver y esconderle a su familia su realidad, pero eso significaría abdicar a su sexualidad o vivir una doble vida, de mentiras.

Las dificultades enfrentadas por el hijo menor de Lucas 15, en consecuencia con la forma como conduce su vida lejos de la casa del padre, hacen que él se arrepienta de su iniciativa y se niegue a sí mismo. Él se siente perdido, frustrado y sin ninguna posibilidad que no sea el retorno. Imagina que a su vuelta, el padre reaccionará dentro del sistema patriarcal. Por eso su objetivo es respetar el sistema, y antes de ser negado por el padre, el se niega a sí mismo como hijo: "Padre, pequé contra el cielo y delante de ti, ya no soy digno de ser llamado tu hijo, trátame como uno de tus trabajadores" (v. 18b-19).

La opción de volver a la casa del padre es impensable para muchos hombres gays. Frente al miedo al rechazo y la relativa libertad y tranquilidad que experimentan lejos de la familia, este retorno se vuelve impracticable. En la experiencia de Henrique, y de otros hombres gays, sin embargo, esta parece ser la única salida. Frente a la situación que vive, la opción más viable parece ser volver "al closet", negarse a sí mismo y vivir una heterosexualidad ficticia, que impediría la confrontación con la familia y una posible expulsión. Para muchos es difícil imaginar una apertura de parte de la familia, especialmente del padre, aquel que, por lo general, expresa el modelo de masculinidad, que se traiciona cuando se asume la homosexualidad.

El hijo menor de Lucas 15, al salir de la casa del padre en busca de su identidad, acabó negando y perdiendo aquello que fundamentaba su identidad hasta entonces. Él perdió su estatus de hijo y se volvió en un extranjero; más aún, al tener que trabajar cuidando cerdos, negó también los preceptos de su religión[32]. Para M. Armange, "caer en sí" representa la auto-perdición del hijo. Es necesario perdonarse a sí mismo, para estar preparado para recibir el perdón del padre. Según este autor, "el joven percibe el error que había cometido al abandonar a su familia, aquella que tenía toda la abundancia para ofrecerle"[33]. Perdón, arrepentimiento y conversión caminan juntos. En la experiencia de los hombres gays y en los discursos de la mayoría de las iglesias eso significa negar su sexualidad y, en última instancia, su identidad.

No hay nada en el texto que permita concluir que el hijo menor deseaba volver a casa por algún motivo que vaya más allá de la necesidad de satisfacer sus necesidades básicas.

---

32 Cf. A. STÖGER, O evangelho segundo Lucas, p. 67.

33 M. ARMANGE, A experiência do perdão, p. 8-9.

El joven reflexiona: "¡cuántos trabajadores del mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí muriéndome de hambre!" (v. 17), lo que es perfectamente justificable. Las relaciones y las estructuras familiares no son, en ningún momento, calificadas como afirmativas ni como opresoras. Para los hombres gays, la opción entre una vida marginal y una posible/probable necesidad de adecuación a un modelo patriarcal, definidor de los papeles masculinos, los pone frente a una encrucijada.

> Henrique, por fin, decidió volver a la casa del padre. Para su sorpresa, éste lo recibió con los brazos abiertos. No hizo ningún tipo de pregunta. Se sintió inmensamente feliz con el regreso del hijo después de tanto tiempo, e invitó a toda la vecindad a una fiesta con buena comida. Su hermano Claudio, cuando supo de la fiesta, no le agradó mucho la idea. Siempre había creído que Henrique era medio irresponsable, por eso no había aprobado la idea de que su hermano fuera a la capital a estudiar, dejándolo solo a él para ayudar al padre. A más de ello, el dinero que el padre enviaba cada mes para pagar la universidad y el alquiler en la capital había hecho falta en el presupuesto de la familia, haciendo que Claudio tuviera que posponer su sueño de comprarse una moto. Claudio confrontó todo esto con su padre, y se negó a aparecerse por la fiesta.

No sólo el hijo menor sorprende con la actitud del padre en la parábola del hijo pródigo. El hijo mayor llega a confrontar al padre y a acusarlo de ser injusto con él. Esta también puede ser la experiencia de la mayoría de los hombres gays que revelan su identidad sexual a los miembros de su familia. Ostracismo, negación, silencio y hasta violencia, suelen ser muy comunes. Romper con el sistema heterocéntrico implica una reconstrucción de la estructura familiar y comunitaria, que parece estar más allá de las posibilidades de la mayoría de las familias.

De hecho, la postura del padre, recibiendo al hijo de vuelta en su casa, tiene un potencial subversivo de la estructura familiar patriarcal. Él da la libertad para que el hijo vaya a experimentar el mundo –aunque parece callarse a la hora de dar recomendaciones y ayudar al hijo a vivir esta experiencia positivamente. Él también lo recibe de vuelta sin restricciones cuando el hijo ve que sus intentos se han frustrado[34]. Él parece que cuestiona, o por lo menos flexibiliza, la estructura familiar patriarcal frente a la actitud del hijo mayor, cuya rebeldía se justifica por el deseo de mantener y reforzar esta estructura. Según B. J. Essex "el hijo mayor de esta parábola nos representa a todos/as, que nos sentimos sustituidos por la acogida de aquellos/as que nosotros creemos rechazados por Dios"[35]. Desde el punto de vista de las relaciones, esto significa cuestionar los patrones patriarcales y heterocéntricos, basados/as en la acogida de Dios.

El texto termina sin resolver la cuestión. No sabemos lo que hijo mayor hizo después de confrontar al padre y de no participar en la fiesta; no sabemos cómo siguió la relación del hijo menor con su padre y su hermano, de qué forma las relaciones siguieron siendo construidas y reconstruidas. Esta apertura del texto es para la respuesta y la experiencia de quien lo lee, lo que permite imaginar y construir nuevas relaciones en nuestras vidas.

¡Qué comience la fiesta! – La posibilidad de nuevas relaciones

El objetivo de este artículo no es hacer una reconstrucción histórica de Lucas 15,11-32, para presentar evidencias de homosexualidad del hijo pródigo. Su objetivo es hacer una relectura de este texto a partir de las relaciones que se dan en el texto, en términos de géne-

---

34 Esta interpretación parece ser el consenso, inclusive por parte de teólogos gays que mencionan el texto. Véase, por ejemplo, R. GOSS, *Jesus acted up*, p. 73; L. W. COUNTRYMAN, *Dirt, greed & sex*, p. 183.

35 B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, en su análisis del texto enfatiza, justamente, el papel del hijo mayor, haciendo referencia a "la eterna disputa entre hermanos" tan común en los relatos bíblicos (p. 24.31-32).

ro y sexualidad. En este sentido, su primera afirmación, con base a las informaciones que el propio texto presenta, es que la estructura familiar que se presenta es esencialmente patriarcal. Tanto así, que todos los personajes son hombres, aquellos que de hecho importan en el contexto familiar, y la trama se desarrolla alrededor del tema de los derechos (la herencia) que estos hombres tienen dentro de dicha estructura. En el mundo patriarcal de las masculinidades hegemónicas, los hombres detentan el poder y son ellos los que de hecho importan.

En este contexto, esencialmente patriarcal/masculino, nos encontramos con la decisión de uno de ellos de romper con este sistema. Este rompimiento no es tratado con mucha importancia por los otros hombres, pero es el motor central de toda la trama. Es el retorno, y la forma como es recibido por el padre, lo que rompe la estructura patriarcal, causando la rebelión del hermano mayor. La forma como su vida fuera de casa/de la familia se presenta, pero principalmente se interpreta por los/as comentaristas, es la consecuencia lógica de la traición a esta estructura. Sus opciones equivocadas generan consecuencias desastrosas y su única salida es el regreso a la "seguridad" de la estructura familiar.

Gran parte de los/as comentaristas sugieren que la forma como este hijo desatinado es recibido por el padre presupone un cambio en la forma como esta estructura es comprendida. Rompiendo con la jerarquía, el padre acepta y acoge al hijo, en amor. Esta, sin dudas, es una interpretación válida e importante, y también parece estar de acuerdo con la postura de Lucas, con relación a la estructura familiar (Véase Lc 8,19-21).

Los hombres gays, por lo general, son vistos como traidores de la masculinidad hegemónica. Por la forma como construyen su identidad y por el potencial en la creación de nuevas relaciones que esta construcción engendra, son excluidos del universo patriarcal masculino heterocéntrico y castigados severamente por ello (por otros hombres y también por mujeres)[36].Las adversidades enfrentadas, fuera de este sistema, son imputadas como culpa por "su opción" subversiva. Por ello, hacer una relectura de Lc 15,11-32, desde la experiencia de hombres gays, implica hacerle otras preguntas al texto, respecto a las relaciones que se presentan y a la posibilidad de construcción de nuevas relaciones.

B. J. Essex, al utilizar las interpretaciones psicológicas freudianas y jungianas, afirma que la premisa de esta parábola es la búsqueda de la reconciliación y la integridad de la familia. Según este análisis, tanto el hijo menor, cuanto el mayor, están alienados en la familia, lo que puede ser reconstruido por el amor sin medida del padre[37]. También J. Rius-Camps habla de "una nueva relación afectiva" sobre la forma como el padre recibe al hijo menor[38]. Pero, la pregunta que los hombres gays le hacen al texto es: ¿Qué tipo de relaciones nuevas se establecen entre estos hombres? ¿Qué tipo de concesiones tienen que hacer para ser reintegrados a la familia? ¿De qué forma este acuerdo familiar será reconstruido? Las respuestas a estas preguntas no están dadas por el texto. Ellas necesitan construirse con coraje y osadía, para enfrentar el machismo, la supremacía masculina, el heterosexismo de las relaciones. Es necesario salir del lugar cómodo del moralismo y pensar en la concreción de las nuevas relaciones que se establecen con el regreso del hijo pródigo. Como ese padre que está abierto a acoger al hijo, que según D. L. Tiede "[está] lleno de compasión (...), [sale] 'corriendo' por la puerta, esto es, abandonando todo decoro delante de sus siervos/as, de sus vecinos/as, de sí mismo y de Dios, hasta abrazarlo y besarlo (...) ¡Hasta olvidarse de la moralidad!"[39].

Es necesario comprender que el proceso de salida no es simplemente una traición a la familia, sino, muchas veces, la parte necesaria en el proceso de construcción de la identidad de los hombres gays. Pues, como afirma R. Parker, sobre las comunidades gays en Brasil:

---

36 Sobre la relación entre homosexualidad masculina y los modelos de masculinidad, véase A. S. MUSSKOPF, *Uma brecha no armário*, p. 77-119.

37 Cf. B. J. ESSEX, *Bad boys of the New Testament*, p. 34-36. Ella se basa en las obras de Mary A. Tolbert y Dan O. Via.

38 Cf. J. RIUS-CAMPS, *O evangelho de Lucas*, p. 254.

39 D. L. TIEDE, *Luke*, p. 278-279.

"En la medida que se vuelven más prevalecientes, las subculturas y comunidades gays crean, para muchos hombres, la posibilidad de imaginar una vida nueva y diferente, y claramente estimulan a algunos hombres a moverse. Las estructuras que sustentan esas comunidades, a su vez, refuerzan a estos hombres que se pusieron en movimiento – ofreciéndoles acceso a redes de amistad, oportunidades de empleo, opciones de residencia y otras cosas de este tipo"[40].

También es importante no perder de vista los riesgos y peligros que esta salida y estos ghettos pueden presentar a estos hombres que salen, sin saber bien en busca de qué.[41] La salida puede estar llena de posibilidades, pero también llena de riesgos.

En el contexto de las relaciones entre estos tres hombres, eso significa pensar en qué tipo de conversación es necesaria. No es la simple conversación del hijo más joven que, arrepentido por su iniciativa liberadora, regresa a los lazos y ataduras de un sistema familiar cerrado, sino la conversación del sistema familiar que necesita, de hecho, mostrarse como un lugar seguro, con abundancia no sólo material, sino también de afecto, al punto de acoger una nueva construcción de identidad.

Si el padre representa a Dios en el imaginario simbólico que este texto proclama, la consecuencia directa es la posibilidad de una imagen de Dios fuera del patrón heterocéntrico. No sólo un Dios-padre-heterosexual, que benevolentemente acoge al hijo "pese" a su experiencia, sino un Dios que participa de estas relaciones, mezclándose con ellas, dejando abierta la posibilidad de múltiples identificaciones y construcciones.

O sea, la experiencia narrada en el texto de Lucas, asperjeada en la experiencia de Henrique y de muchos hombres gays, permite la visualización de la construcción de las identidades masculinas y el cuestionamiento de un patrón único de masculinidad. El dejar abierta la trama, al final del relato, llama al lector/a a que imagine nuevas posibilidades de relaciones entre los hombres y Dios. Por otro lado, también convoca al cuestionamiento por la ausencia de mujeres, y cuál es su papel en la ecología de las relaciones que incluye y sobrepasa el universo de estos hombres.

Los desfiles Gays, que se desarrollan en todo el mundo, reúnen a millones de personas, en lo que se configura, posiblemente, como el mayor movimiento social organizado en la actualidad, son una manifestación política de esta comunidad que lucha por salir de la invisibilidad y por tener derechos que garanticen su dignidad. A pesar de ser criticadas por muchas personas, estos desfiles se configuran como una gran fiesta, cuya principal marca es la diversidad, respetada y experimentada en alegría y diversión. Es significativo que el texto en estudio termine en una fiesta que marca la reconciliación y la posibilidad de nuevas relaciones. Es esto lo que el movimiento gay y la parábola del hijo pródigo nos sugieren. Pues entonces, ¡qué comience la fiesta![42].

André S. Musskopf
rua Antunes Ribas 61 ap.302
São Leopoldo/RS
93030-250
Brasil
asmusskopf@hotmail.com

40 R. PARKER, *Abaixo do Equador*, p. 260.

41 Para un análisis de las limitaciones de los ghettos gays desde la teología, véase J. M. CLARK, *Beyond our ghettos*.

42 Debo esta idea a Kirenia Criado, quien, en una de nuestras conversaciones, me dijo que "¡el regreso comienza con una fiesta!".

Referencias bibliográficas

ARMANGE, Marcos A., *A experiência do perdão*, São Leopoldo: IEPG, 2005 (monografía no publicada)

COMSTOCK, Gary D., *Gay Theology without apology*, Cleveland: Pilgrim, 1993

COUNTRYMAN, L. William, *Dirt, greed & sex*, Philadelphia: Fortress, 1988

ESSEX, Barbara J., *Bad boys of the New Testament*, Cleveland: Pilgrim, 2005

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *As origens cristãs a partir da mulher*, São Paulo: Paulinas, 1992

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *Discipulado de iguais*, Petrópolis: Vozes, 1995

GEBARA, Ivone, *A mobilidade da senzala feminina*, São Paulo: Paulinas, 2000

GOSS, Robert E., *Queering Christ*, Cleveland: Pilgrim, 2000

GOSS, Robert, *Jesus acted up*, New York: Harper Collins, 1993

GOULDER, Michael D., *Luke – A new paradigm*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994

GRAHAM, Larry K., *Discovering images of God – Narratives of car among lesbians and gays*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997

HANKS, Tom, *The subversive gospel*, Cleveland: Pilgrim, 2000

HARRISON, Beverly, "Misogyny and homophobia", em ROBB, Carol S. (editora), *Making the connections – Essays in feminist social ethics*, Boston: Beacon Press, 1985, p. 3-73

HOFFMANN, Arzemiro, "Como lidar com a homossexualidade na comunidade?", en WEINGÄRTNER, Martin (editor), *Igreja e homossexualismo*, Curitiba: Encuentro, 2000 (Serie A Caminho do Reino)

MESTERS, Carlos y LOPES, Mercedes, *O avesso é o lado certo – Círculos bíblicos sobre el Evangelio de Lucas*, São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulinas, 1998

MUSSKOPF, André S., "Bíblia, cura e homossexualidade – "Homens sejam submissos ao seu próprio marido - Da mesma forma, mulheres sejam submissas às suas esposas", en *RIBLA*, Petrópolis: Vozes, vol.49, 2004, p.93-107

MUSSKOPF, André S., "Identidade masculina e corporeidade – Uma abordagem queer", en MUSSKOPF, André S. y STRÖHER, Marga J. (organizadores), *Corporeidade, etnia e masculinidade – Reflexiones del I Congreso Latino-Americano de Género y Religión*, São Leopoldo: EST/Sinodal, 2005, p.80-107

MUSSKOPF, André S., "Quando sexo, gênero e sexualidade se encontram", em *Práticas & Reflexão – CECA en Revista*, año 1, n. 2, São Leopoldo: CECA, 2005, p. 7-13

MUSSKOPF, André S., "Queer: teoria, hermenêutica e corporeidade", en TRASFERETTI, José (organizador), *Teologia e sexualidade – um ensaio contra a exclusão moral*, São Paulo: Átomo, 2004, p.179-212

MUSSKOPF, André S., *Talar rosa – Homossexuais e o ministério na igreja*, São Leopoldo: Oikos, 2005

MUSSKOPF, André S., *Uma brecha no armário – Propostas para uma teologia gay*, 2ª edición, São Leopoldo: CEBI, 2005

PARKER, Richard, *Abaixo do equador*, Rio de Janeiro: Record, 2002

RIUS-CAMPS, Josep, *O Evangelho de Lucas – O êxodo do homem livre*, São Paulo: Paulus, 1991

STÖGER, Alois, *O evangelho segundo Lucas*, Petrópolis: Vozes, 1985

STRÖHER, Marga J. *"A Igreja na casa dela"*, São Leopoldo: IEPG, 1996 (Serie Ensayos y Monografías, 12)

STRÖHER, Marga J., *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*, São Leopoldo: IEPG, 2002 (tesis de doctorado)

WENZEL, João Inácio, *O caminho do seguimento no Evangelho de Lucas*, São Leopoldo: CEBI, 1998

TIEDE, David L., *Luke – Augsburg Commentary on the New Testament*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998. p. 272-281

Masculinidad desde los niños
Un mundo nuevo, un ser humano nuevo, un nuevo proyecto

Resumen
A partir de la exégesis del Salmo 8,2.7-9 y su relectura en Mateo 21,14-17, y de la comparación de ambos con Isaías 11,3-6, se intenta articular una definición de masculinidad que haga a un lado el estereotipo de la masculinidad como práctica hegemónica y de la bienvenida a una masculinidad más humana y más humanizadora. Esos tres textos se leen desde la perspectiva infantil, y a través de ese recurso hermenéutico se busca hablar de la humanidad o nueva humanidad a partir de la metáfora del niño y no del adulto. Por ello, en la segunda parte del ensayo, se ofrecen dos ejemplos de relecturas, una del AT y otra del NT, en las cuales se revela el proceso por el cual dos varones adultos logran su liberación y salvación al "hacerse niños".

Abstract
Psalm 8,2.7-9, Matthew 21,14-17 and Isaiah 11,3-6 help the author of this essay to find, in the Bible, a suitable way to define masculinity away from the hegemonic perspective. Building on the two first chapters of Genesis, those three passages help us to move from considering the adult as the paradigm of humanity to considering a child as the true representative of the human being. Thus, with this metaphor, those texts offer new means of dealing with the powerful and the violent. In the second part of the essay, two texts, one in OT and one in NT, are presented as examples of "re-readings" in which two male adults find their salvation and liberation by "becoming children".

Cuando en la Biblia hablamos del principio de todas las cosas, salta a la memoria de manera casi automática el libro del Génesis, especialmente sus primeros dos capítulos. En efecto, ese es el lugar privilegiado que un buen número de biblistas y teólogos han elegido para iniciar sus reflexiones sobre el proyecto de Dios para el mundo y la humanidad. No cabe duda de que los dos primeros capítulos del Génesis ofrecen varios elementos para esa reflexión, y nos sirven de ayuda para nuestro tema particular.

En primer lugar, en esos textos, desde dos perspectivas distintas se habla del origen de la humanidad, enfatizándose el aspecto de la igualdad entre hombre y mujer sin comprometer las diferencias entre ambos. En el primer capítulo de Génesis (v.26-28) se afirma que el ser humano ha sido creado a imagen de Dios y que esa imagen solo se manifiesta en la pluralidad (nada homogenizadora) de hombre y mujer. En esa imagen, que sin duda acentúa el elemento comunitario del ser humano, se elimina toda idea de superioridad o inferioridad de en alguno de los dos componentes: hombre/mujer. En conjunto se les pide a ambos realizar todas las tareas que de acuerdo con la teología de la creación les pertenece como imagen de Dios.

En segundo lugar, en ninguno de esos dos capítulos de Génesis se mencionan diferencias sociales, raciales, étnicas, lingüísticas o de inteligencia. Nada hay en ellos que coloque a ningún ser humano, varón o mujer, por encima de otro u otros.

Con estos dos asuntos anotados, se puede decir que los dos primeros capítulos de Génesis son un buen punto de partida para una teología bíblica que ofrece una alternativa viable («más humana y humanizadota») respecto de la masculinidad hegemónica. Sin embargo, la intención de este ensayo apunta hacia una definición de la masculinidad a partir de la me-

táfora del niño/a. Me interesa hablar del tema de la masculinidad a partir de una relectura bíblica desde la perspectiva infantil. Digo metáfora, porque en mi lectura de los textos bíblicos pertinentes, los autores no idealizan al niño o a la infancia en su dimensión total, sino que toman ciertos elementos propios de la infancia para destacar características claves del proyecto utópico de Dios y que en la teología bíblica tradicionalmente se ha denominado «el reino mesiánico».

En la relectura desde la perspectiva del niño, y si se quiere empezar, como ya hemos hecho en parte, de textos relacionados con la creación, el punto de partida es el Salmo 8. En este salmo, tal como ocurre en los textos del Génesis, la creación gira en torno al ser humano. Sin embargo, este texto muestra un sesgo, una especie de «clave» o «pista», que hace a un lado al adulto, para darle al niño la posibilidad de convertirse en «modelo» de ser humano, en un «mejor» ejemplo de imagen de Dios. Después de cantar la grandeza de la creación divina, el poeta afirma lo siguiente:

"Con las primeras palabras
de los niños más pequeños,
y con los cantos
de los niños mayores
has construido una fortaleza
por causa de tus enemigos.
¡Así has hecho callar
a tus enemigos que buscan venganza!" (Salmo 8 TLA[1])

¡No es el varón adulto, grande y poderoso, quien tiene el liderazgo para afrontar la maldad y vencer al enemigo! ¡Es el niño! Tanto aquí como en la relectura que hace Jesús de ese versículo en Mateo 21,14-17, el triunfo sobre el mal y el hacer callar al que detenta el poder, al hegemónico, es a través de la liturgia, a través del canto, a través de ese ritual que evoca aquello que los niños saben hacer muy bien: el juego. De acuerdo con el texto de Mateo, los líderes religiosos se oponen a dos elementos que realiza Jesús y que lo colocan en la masculinidad que hemos definido como «humana y humanizadota»: la sanidad de ciegos y cojos (los marginados de la sociedad) y la aprobación y celebración de la algarabía infantil.

De regreso al Salmo 8, podemos afirmar que todo lo que sigue del salmo y la afirmación de la sujeción de todo lo creado (v.7-9) bajo el liderazgo del ser humano queda definido por ese nuevo sesgo o pista: el niño. ¡Qué bien se conecta esto con lo que dice Dios por medio del profeta Isaías en 11,3-6! (TLA):

"No juzgará por las apariencias,
ni se guiará por los rumores,
pues su alegría será obedecer a Dios.
Defenderá a los pobres
y hará justicia a los indefensos.
Castigará a los violentos,
y hará morir a los malvados.
Su palabra se convertirá en ley.
Siempre hará triunfar la justicia y la verdad.
Cuando llegue ese día,
el lobo y el cordero se llevarán bien,
el tigre y el cabrito descansarán juntos,
el ternero y el león crecerán uno junto al otro
y se dejarán guiar por un niño pequeño." (Isaías 11,3-6)

---

[1] TLA es la abreviatura de la Biblia publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas y conocida con el nombre de *Traducción en Lenguaje Actual*.

En la nueva creación, en el nuevo proyecto de Dios, en el enfrentamiento con la injusticia y la maldad, en el establecimiento del reinado de Dios, el líder es un «niño pequeño».

Para destronar la injusticia y para crear un nuevo mundo y un nuevo reinado, la masculinidad hegemónica tiene que hacerse a un lado, con todas las instituciones, organizaciones y estructuras creadas desde esa perspectiva. Tanto en la creación, de acuerdo con la relectura del Salmo 8, como en la «nueva creación» — proclamada por el profeta Isaías y el mensaje del evangelio de Lucas —, la encarnación de Dios y la definición del «nuevo adam»» privilegia a lo infantil, al niño. Emmanuel, el Mesías, viene con todo su poder transformador y creador en la persona de un niño:

"Porque nos ha nacido un niño,
Dios nos ha dado un hijo,
al cual se le ha concedido el poder de gobernar.
Y le darán estos nombres:
Admirable en sus planes, Dios invencible,
Padre eterno, Príncipe de paz.
Se sentará en el trono de David;
extenderá su poder real a todas partes,
y la paz no se acabará;
su reinado quedará bien establecido,
y sus bases serán la justicia y el derecho
desde ahora y para siempre.
Esto lo hará el ardiente amor del Señor todopoderoso." (Isaías 9,6-7, DHH)

La primera navidad celebró no la llegada de un guerrero adulto y poderoso, armado hasta los dientes, sino la irrupción del Dios «todopoderoso» en la persona del niño de Belén, el bebé nacido en una cueva, acostado en un comedero de animales y rodeado por humildes pastores que habían escuchado el anuncio angelical:

"No tengan miedo, porque les traigo una buena noticia, que será motivo de gran alegría para todos: Hoy les ha nacido en el pueblo de David un salvador, que es el Mesías, el Señor. Como señal, encontrarán ustedes al niño envuelto en pañales y acostado en un establo." (Lucas 2,10-12; DHH[2])

¡Qué paradoja! El mesías, salvador del mundo, está presente con nosotros en la persona de un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Para Lucas y Mateo, el evangelio de salvación empieza con Dios niño. ¡Qué cosa más tremenda! El hecho de que el Dios eterno, todopoderoso, Señor del universo, decidiera irrumpir en la historia humana como niño se convierte en declaración teológica de cómo definir, de principio a fin, el proyecto salvador de Dios y al ser humano que vislumbra. Porque Dios decide hacerse humano y presentarse ante nosotros como niño, y presenta ante nuestros ojos al reino mesiánico desde una perspectiva infantil. Estos dos elementos, al principio y al final de la encarnación, deben considerarse seriamente al definir y entender a Jesús y su actividad aquí en la tierra.

A los adultos que acompañaron a Jesús les costó entender el proyecto de Dios de crear una humanidad cuyos rasgos más importantes se los imprimiera la metáfora niño. Por eso, en varios momentos y de distintas maneras Jesús tuvo que recordárselos: "te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños" (Mt 11,25, RV60[3]); "dechad a los niños venir a mí, y no se lo impi-

---

2 DHH se refiere a la versión *Dios Habla Hoy*, publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas, y conocida también como Versión Popular.

3 RV60 es la sigla de la versión hecha por Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera (siglos 16 y 17) en su revisión correspondiente al año de 1960. Es una publicación de las Sociedades Bíblicas Unidas.

dáis; porque de los tales es el reino de Dios. De cierto os digo, que el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él" (Mc 10,14-15, RV60).

La metáfora del niño, aplicada a los conceptos de creación, nueva creación, encarnación y salvación, nos lleva a una deconstrucción del estereotipo de la masculinidad como práctica hegemónica. Y es primeramente en Jesús que de manera concreta se hace realidad cada uno de los elementos resaltados en la reflexión anterior respecto de la búsqueda de una masculinidad definida de manera distinta: el ejercicio de un liderazgo estilo infantil en el que impera la armonía, la paz y la justicia, en la que el triunfo sobre el mal se realiza por vías ajenas al poder y a la destrucción violenta. En varias ocasiones, Jesús utilizó la imagen del niño para contrarrestar la perspectiva hegemónica del varón adulto (Mc 10,14-15; Lc 9,46-48).

El reemplazo del «viejo hombre» - De la masculinidad hegemónica a la humanizante

La historia de Naamán (2Reyes 5)

En 2Reyes 5 se narra la historia de Naamán, el general del ejército sirio. En los versículos de apertura, el narrador presenta a un hombre definido por el poder, la autoridad, la fama, el éxito y la riqueza (v.1-2, 5). Su poder, autoridad y éxito se hacen manifiestos con la información que se da en el versículo dos: en una de las varias escaramuzas exitosas llevadas a cabo en territorio israelita, el ejército sirio bajo el mando de Naamán captura, entre otras, a una niña que se convierte en su sirvienta. Su riqueza y gloria se perciben de manera abrumadora con la cantidad de oro, plata y vestidos lujosos con los que llega a visitar al rey de Israel y al profeta Eliseo (v.5 y 9). Todo en Naamán se define como el varón hegemónico, ¡hasta en su enfermedad! Ignora a la niña que tiene la información correcta para lograr su sanidad, recurre solo a quienes detentan el poder y la autoridad, usa el dinero y la riqueza para lograr sus intereses y se muestra altanero y orgulloso ante las alternativas de salud que se le ofrecen. Así lo presenta la primera parte del relato.

La trama de la historia se ha urdido de tal manera que con tal desplante de poder y pompa, Naamán no llegará muy lejos en su objetivo de alcanzar la sanidad. De acuerdo con el relato, cada vez que Naamán recurre a uno de los personajes similares a él (con poder, autoridad y riqueza), el rey de Siria y el rey de Israel, su sanidad y restauración total se retrasan, se ven en peligro.

Pronto se descubre en la historia que la solución a su problema de salud y a su situación humana en general no está en los que como él detentan el poder y la gloria, sino en aquella figura infantil, vulnerable, esclavizada e ignorada, a la que el relato define como *na'erah qetonah*, una "niña pequeña" (v.2).[4] Esta niña no llega con la pompa de Naamán ni rodeada de dignidad y poder, sino como esclava de guerra, pertenece a la nación conquistada y no se conoce su nombre. Pero esa **niña** fue el instrumento para lograr la salvación de Naamán. Ella, como *na'erah qetonah*, es quien ofrece la solución al problema de salud de Naamán (v.3) y se constituye en la meta o paradigma de perfección a la que deberá llegar Naamán: *na'ar qaton* "niño pequeño", "niñito". A ella se unen otros "niños" que forman el grupo de protagonistas que entran en el juego de Dios y sirven de instrumentos para la sanidad de Naamán: los *siervos de Naamán y el profeta Elise*o. La actitud de estos actores contrasta, claramente, con las acciones de los otros personajes de la historia: el rey de Siria, el rey de Israel y Guehazí, el hombre oportunista, mentiroso y sediento de riquezas y poder.

La historia se desarrolla de tal manera que el protagonista principal, Naamán, vaya convirtiéndose paulatinamente de ser un adulto rodeado de pompa y poder (v.1-2), orgulloso y refunfuñón (v.11-12), hacia un niño perfecto, totalmente curado (v.14, donde aparece la

[4] Es importante señalar que Isaías 11,6, texto que habla del liderazgo infantil en la era mesiánica, tiene la misma frase que aparece dos veces en 2Reyes 5: "niño/a pequeño/a".

frase *na'ar qaton*, "niño pequeño", "bebito"), y con el candor y libertad del niño dispuesto al juego (v.17-19).

El proceso es realmente aleccionador. El hombre que tiene el poder y la gloria llega a Israel y conmueve a la nación (v.7-8), y se presenta con toda su "maquinaria pesada" en la puerta del profeta (v.9). Su misma actitud muestra lo consciente que era de su importancia: "Naamán se enojó y se fue diciendo: 'Yo pensé que el profeta saldría a recibirme, y que oraría a su Dios. Creí que pondría su mano sobre mi cuerpo y que así me sanaría de la lepra. ¡Los ríos Abaná y Farfar, que están en Damasco, son mejores que los de Israel! ¿No podría bañarme en ellos y sanarme?' Así que se fue de allí muy enojado" (v.11-12, TLA). En efecto, el profeta no sale a recibirlo con "bombos y tambores". Es más, envía a su sirviente y ordena a Naamán "lavarse siete veces en el Jordán" (v.10). Así empieza la dura lección de aprender a definirse como hombre pero en una perspectiva más humana, más humilde, menos hegemónica, como niño. Al final del proceso de sanación, El señor se vuelve siervo, el "mandamás" se convierte en el "mandado": "ve y lávate siete veces en el Jordán" (v.10). Naamán no cede tan fácilmente; su orgullo nacionalista le impide ver que Israel tuviera algo mejor que Siria: "No, no obedeceré la orden del profeta". Y cuando está a punto de perder la posibilidad de sanidad y nueva vida, de nuevo se levantan "los niños", sus "siervos", para hacerlo llegar en razón (v.13); y Naamán obedece. De adulto enojón y refunfuñón, Naamán pasa finalmente a **niño perfecto**. Al obedecer la orden del profeta su piel y carne quedan como la de un *niño pequeño*.

La conversión de Naamán, el hacerse niño, se marca con la presencia del verbo *shub* ("volver") dos veces en el relato: "su carne se **volvió** como la carne de un niño (v.14); y **volvió** al varón de Dios" (v.15). A partir de este momento, Naamán ya no es más el que da órdenes, sino el que obedece (v.15.17.18). Naamán se volvió niño y actuó como tal. Después de haber rechazado al río de Israel, ahora pide tierra de Israel (v.17) y se convierte en adorador del único Dios, Yavé (v.17). Pero el "niño" no solo pide tierra para poder tener su "cajón de arena" o *playpan* para poder realizar su nuevo juego de fe, a la manera de la niña israelita y de Eliseo. Naamán pide también un favor que pertenece más bien a la lógica infantil: "sólo espero que Dios me perdone, cuando mi rey vaya a adorar al templo de Rimón, y yo tenga que acompañarlo. El rey se apoyará sobre mi brazo y tendré que arrodillarme en ese templo" (v.18). Ante esa petición que solo nace del corazón de un nuevo Naamán, el profeta no tiene otra alternativa que responder: "vete tranquilo".

Llama la atención que esta lección de humanidad y de cambio de perspectiva o construcción de un nuevo «imaginario más humano y humanizante de masculinidad» se diera a través no de un miembro del «pueblo elegido», sino de un extranjero. De un individuo adorador de otra divinidad y ciudadano de una nación adversa a Israel. En este el relato, en el que se respira un aire de festividad y juego, los «niños» son los líderes y guías y, través de su juego, no solo se logra salud y salvación para el extranjero enfermo, sino que también se desenmascara al truhán, al antihéroe. Porque nuestro relato termina demostrando que Guehazí, más que servidor del profeta de Dios, era un hombre malvado sediento de riqueza y poder y no deseoso de servir y entrar en el juego salvador de Dios. Por eso, la enfermedad de la piel que tenía Naamán, ahora la hereda Guehazí (v.25-27).

La historia de Zaqueo (Lucas 19,1-10)

Si colocamos juntos a un niño y a un árbol, la imagen que de inmediato se nos forma en la mente es la del niño trepado en el árbol y jugando. Es muy difícil imaginar lo contrario. Pero si colocamos a un empresario junto al árbol, muchas cosas pueden ocurrírsenos. Por ejemplo: si el árbol es frutal, hacer negocio con sus frutos; si la madera se puede usar, cortarlo para hacer muebles o darle algún uso que produzca ganancias.[5]

---

[5] Es interesante lo que dice del sicómoro: "el sicómoro [fue] empleado como frutal y madera" (George Adam Smith, *Geografía de la Tierra Santa*, Valencia, Edicep, 1985, p.42.

Los niños se suben a los árboles de manera natural; porque son niños. Su mente está en el juego. Si los adultos lo hacen, de inmediato se piensa en una razón pragmática, productiva: "para bajar frutos", "para cortar sus ramas". Si ese adulto es un hombre rico y negociante, su mente está en hacer ganancias.

Zaqueo era un hombre adulto, rico, jefe de los recaudadores de impuestos para Roma, que se subió a un árbol. Pero Zaqueo no lo hizo con el fin de obtener ganancias de él, sino para ver a Jesús. Por un momento permitió que su atención no se enfocara en el poder, el dinero y las riquezas, sino en hacerse de un nuevo amigo, de conocer a Jesús.

La subida al árbol y la razón de hacerlo fue el primer acto que realizó Zaqueo, no como un adulto rico y corrupto, sino como un "niño". Subió por la pura curiosidad de conocer a Jesús. Visualicemos un momento en la vida diaria de Zaqueo: era un día común, y este hombre sale a pasear por las calles de Jericó; era de edad avanzada, de complexión gruesa, bajito de estatura, con ropas lujosas, ampliamente conocido por todo el mundo, odiado por unos, admirado por otros. De pronto, aparece subido en un árbol de higos, sin otra razón que su curiosidad por ver quién era el visitante del día. En ninguna parte del Evangelio se nos informa que Zaqueo conociera previamente a Jesús. El relato, tal como nos lo presenta Lucas, no nos da otra alternativa más segura que concluir que Zaqueo no sabía nada de Jesús, ni lo conocía. Todo lo que ocurrió después de la subida al árbol fue realmente sorpresa para Zaqueo. La curiosidad fue la que lo llevó a subir al árbol y por ello, Zaqueo penetró al "mundo" infantil. Zaqueo no sólo subió al árbol, sino que también corrió para subirse a él. El sentido de urgencia lo da de nuevo, la curiosidad de conocer a Jesús, no la urgencia por asegurar un negocio o hacerse más rico.

Esa acción absurda atrajo la atención de Jesús. Porque todo aquel que se atreve a hacerse como un niño tiene abiertas las puertas del reino, pues se atreve a aceptar los "absurdos" del reino y de Dios.

La segunda acción absurda de Zaqueo fue la de obedecer la orden de Jesús de bajar de prisa del árbol y la de recibir gozoso al visitante desconocido. Más cualidades de niño no podía tener Zaqueo: obediencia a una orden de un adulto, bajar de prisa de un árbol, recibir en la casa a un desconocido.

La tercera acción absurda de Zaqueo fue la de ofrecer la mitad de sus bienes a los pobres y devolver cuadruplicado el dinero defraudado a otros. ¿Qué empresario sensato, de acuerdo con los cánones del mundo, ofrece la mitad de sus bienes a los pobres y promete devolver cuadruplicado un dinero que legalmente nadie le exige? Cualquier empresario sabe que no hay peor inversión que dar dinero a los pobres. Sólo quien se coloca en una perspectiva diferente, quien puede verse y definirse de manera fuera de lo "común», en la esfera del absurdo divino lo hace: "porque ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico" (2Cor 8,9). Hasta las empresas "cristianas" y las mismas iglesias modernas consideran fuera de lo sensato hacer lo que hizo Zaqueo. El razonamiento moderno es el siguiente: "Sí, queremos ayudar a los pobres, pero vamos a hacerlo con inteligencia. Vamos a acumular varios miles o millones de dólares, los invertimos, y de sus intereses ayudamos a los pobres". Así aseguran que nunca caerán en bancarrota, y siempre tendrán algo para darles a los pobres. Pero esas empresas e iglesias nunca quedan pobres, ni tampoco dan "todo", ni la mitad a los pobres. Las cargas fiscales, los pagos de compra y mantenimiento de los edificios que albergan a los burócratas que manejan el dinero de los pobres, los salarios de los administradores del dinero de los pobres; todo ello se asegura, para poder ayudar a los pobres. Se invierte en el capital de grandes empresas multinacionales que pagan los intereses, pero que se embolsan jugosas ganancias del dinero reservado para los pobres. Y, de los intereses pagados, falta descubrir qué porcentaje realmente llega a los pobres y cuánto se va en salarios, edificios y otras cargas administrativas. Pero en la filosofía y razonamiento divinos, en el juego de Dios y la nueva imaginaria del ser hombre y humano,

se puede "sin ser irresponsable, gastar recursos a manos llenas en un arranque de compasión".[6]

Es importante señalar que ninguna motivación egoísta o de beneficio personal movió a Zaqueo; ni siquiera la oferta de salvación personal. De hecho, la promesa de Zaqueo de dar sus bienes a los pobres sigue a la murmuración de los demás que acusaban a Jesús de haber entrado en casa de un hombre pecador. Zaqueo, como lo haría un niño, decidió dar todo como respuesta a la inmensa alegría de sentirse bien por haber recibido a alguien como Jesús, en su casa.

La decisión de Zaqueo de hacerse niño fue la acción que lo acercó a Jesús y le dio el acceso al reino: "De los niños es el reino de los cielos". Jesús le abrió a Zaqueo las puertas del reino porque éste se hizo como niño. Es desde esa perspectiva que Jesús consideró a Zaqueo, y en ella definió el ser de aquel hombre a quienes otros veían de la otra manera, la del adinerado, poderoso y corrupto.

Es instructivo buscar en el relato los verbos y expresiones que definen a los personajes. Una vez se hace referencia a Jesús: "Zaqueo... procuraba ver quién **era** Jesús" (v.3). Cuatro veces se hace referencia a Zaqueo: En los v.2 y 3 el narrador Lucas dice que Zaqueo "**era** jefe de los publicanos, y rico" y que "**era** pequeño de estatura", presentando así al personaje principal a los lectores. En el v.7, la multitud define a Zaqueo como "un hombre **pecador**". En el v.9, Jesús dice de Zaqueo: "él también **es** hijo de Abraham".

La presentación descriptiva de Zaqueo que hace Lucas tiene la intención de definir quién es el personaje principal del relato. Sin embargo, para cualquier judío de esa época, decir que un hombre era "jefe de los recaudadores de impuestos" y "rico", significaba exactamente lo que se dice de Zaqueo en el v.7: "un hombre pecador". A los ojos de la multitud judía, Zaqueo no podía ser más que un hombre malvado y pecador. Basta con descubrir qué dicen los historiadores acerca de los recaudadores de impuestos de la época de Jesús, para poder entender el sentimiento de las masas hacia aquellos.

Zaqueo no era un simple recaudador; era jefe de recaudadores. Es decir, él contrataba a hombres para que trabajaran para él recaudando impuestos en su provincia. Los comerciantes y agricultores que querían vender sus mercancías y productos en territorios vecinos, tenían que pagar tasas que les dejaba un margen casi nulo de ganancias. Como muchos de esos comerciantes tenían que pasar por varias provincias, el impuesto a sus mercancías se cobraba varias veces, al pasar por los diferentes puestos de recaudación. Los viajeros tenían la obligación de declarar lo que llevaban consigo, aun las cosas que estaban libres de impuesto, como sus pertenencias personales. Los recaudadores tenían el derecho de revisar y confiscar la mercancía no declarada. Además, como los recaudadores necesitaban hacer ganancias para ellos y para sus jefes, siempre cobraban más de lo legalmente establecido por Roma.

Los fariseos y rabinos consideraban a los recaudadores de impuestos como impuros, porque usaban maneras deshonestas para ganarse el dinero. El judío común los consideraba como bandidos y ladrones. Por ello, para un judío celoso de la ley y de su religión, la conversión de un recaudador, o publicano como le llamaban, era casi imposible.

La multitud ve en Zaqueo a un publicano pecador, impuro y corrupto; imposible de alcanzar la salvación. Pero Jesús dice de él: "es hijo de Abraham", pertenece al Reino de Dios; "hoy ha venido la salvación a esta casa".

La curiosidad infantil, los actos "irreflexivos" y "absurdos" de Zaqueo, lo acercaron a Jesús y éste le abrió de par en par las puertas del reino mesiánico y a definir su ser hombre de una manera totalmente diferente y radical.

No cabe duda de que mucha gente en Jericó siguió viendo a Zaqueo con el estereotipo ya conocido de su masculinidad hegemónica, sin embargo, tanto para él como para Jesús, había nuevas maneras de definirse como hombre y de actuar en contraste con la perspectiva

---

6 Robert D. Lupton, *Theirs is the Kingdom - Celebrating the Gospel in Urban America*, San Francisco, Harper & Row, 1989, p.91.

reinante: una nueva forma de masculinidad, una nueva manera de relacionarse con otros y otras en equidad y armonía.

Conclusión

En este ensayo hemos intentado mostrar una vía o perspectiva de lectura bíblica en la que la búsqueda de nuevas maneras de definir la masculinidad la da la relectura desde el niño, desde la infancia. En ella se resaltan valores que muestran una vía alterna al tradicional imaginario hegemónico de la masculinidad. En la lectura de los textos desde esta perspectiva alterna, el ser hombre se define con rasgos que van contra la búsqueda del poder, de la riqueza, de la violencia y la marginación, pero que afirma las características que resaltan la vulnerabilidad, la solidaridad, la búsqueda de la paz por medio de alternativas no violentas y la justicia, el juego y las relaciones libres de todo propósito pragmático y mercantil.

Al acercarse a la Biblia y a la práctica de la fe, la relectura desde la perspectiva infantil, le da una nueva dimensión a nuestra manera de interpretar textos como el de Mateo 6,25-34, a la elaboración y ejercicio de la liturgia y los sacramentos (especialmente el bautismo y la eucaristía), a la consideración de la participación de todos y todas en el ministerio sacerdotal, y a la pastoral en toda su extensión.

Edesio Sánchez Cetina
Arcos 1619, 3C
1426 Buenos Aires
Argentina
edesio@fibertel.com.ar

Masculinidades en Romanos

Resumen
Con una esmerada y prolija revisión de perspectivas en torno a Romanos, el autor plantea una mirada diferente sobre la perspectiva paulina de género como algo rígido. Haciendo recuento de los indicios y datos disponibles sobre los comportamientos de Pablo, las relaciones establecidas con otros hombres, varias mujeres y pocas parejas heterosexuales y ligándolas con sus discursos, este varón soltero es ubicado en su contexto como flexible y hasta subversivo en asuntos de género, lejos de ideologías rígidas sobre sexo y sexualidad con que se interpreta actualmente. Cruzando referencias de otros textos paulinos y abriéndose a otros presupuestos en sexo y género acerca de la comprensión y actuación de Pablo en el tratamiento de asuntos sexuales y de género podemos encontrar que en Romanos, él dista mucho de posturas homofóbicas y rígidas y más bien podemos encontrar a Pablo llevando a cabo un tipo de deconstrucción de conceptos básicos patriarcales de su época.

Abstract
With a careful and prolix review of perspectives concerning Romans, the author raises a different look on the pauline perspective of gender as something rigid. Reviewing available information on Paul's behaviors, the relations established with other men, several women and some heterosexual couples and linking with his discourses, this single male is located in his context as flexible and subversive in matters of gender, far from rigid ideologies on sex and sexuality with which he is interpreted nowadays. Crossing references from other Pauline texts and being opened for other presupposed ideas in sex and gender about the comprehension and performance of Paul in the treatment of sexual matters and gender, we can find that in Romans, Paul is far away from homophobic and rigid attitudes and rather, we can find Paul doing a type of deconstruction of basic patriarchal concepts of his epoch.

1. Introducción - Estudios recientes sobre la masculinidad

1.1 - En su tesis doctoral, **Mathew Kuefler** (Universidad de Yale) señala la subversión cristiana del ideal del varón en el Imperio Romano.[1] Kuefler demuestra "que la noción de masculinidad – esto es, lo que significa ser un varón – fue parte integral de la vida intelectual de la antigüedad tardía y crucial en el desarrollo de la ideología cristiana"[2]. Kuefler describe "un cambio importante en la dinámica de la ideología masculina: el derrumbo del ideal antiguo y el establecimiento de una nueva masculinidad cristiana. La masculinidad cristiana pasó de una masculinidad subordinada a la posición de masculinidad hegemónica por medio de la retórica de la virilidad y la falta de virilidad."[3] La "antigüedad tardía" enfoca el lapso entre los años 200-450 d.C. En Kuefler leemos en:

- El capítulo 4. El ideal ***militar*** romano fue transformado en el ideal del 'soldado de Cristo' y la guerra espiritual contra los demonios y el diablo.[4]

---

1 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch - Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (= El eunuco varonil - La masculinidad, la ambigüedad de género, y la ideología cristiana en la antigüedad tardía), Chicago: Universidad de Chicago, 2001.

2 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.1.

3 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.6.

4 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.7.

- El capítulo 5. El modelo ***político*** romano fue transferido del ministerio cívico a la oficina eclesiástica.[5]
- El capítulo 6. El modelo ***sexual*** romano del varón sexualmente agresivo y procreador fue reconstituido en el modelo cristiano "de abstinencia sexual y matrimonial"[6]. En el capítulo 8, Kuefler señala como la figura cristiana del ***eunuco varonil***, irónicamente, se vuelve un símbolo importante para el nuevo ideal masculino.[7] Kuefler también incluye secciones sobre eunucos en el orden social romano al final de los capítulos 1-3, "porque son un caso valioso para los problemas de virilidad y falta de virilidad en la antigüedad tardía... Representan una realidad mayor que si mismos; de hecho, simbolizan la peligrosa ambigüedad de género de los varones en medio de un ideal masculino cambiante."[8] Notemos el fenómeno similar de los travestidos como figura intermedia de género.[9]
- Capítulo 7. El nuevo ideal cristiano masculino fue visualizado dentro del contexto de las relaciones entre los dos sexos donde el nuevo ideal ***excluyó a las mujeres*** de cualquier poder social real.[10]

Kuefler concluye que la nueva ideología de la masculinidad forjada entre el 200 y el 450 d.C. reinterpretó las tradiciones romanas de género y diferencia sexual, incorporando elementos viejos y nuevos. Esta reinterpretación fue posible a través de una ideología cristiana que se fue transformando a si misma en el proceso: "Cuando los varones romanos se convertían al cristianismo... El cristianismo llegó a ser una religión para los varones romanos."[11] "Los varones romanos se hicieron cristianos porque vieron en la ideología cristiana un medio para superar la brecha que había entre los ideales antiguos y las realidades contemporáneas."[12] "El nuevo ideal masculino diseñado por los líderes de las iglesias cristianas erradicó lo que era más radical en un movimiento religioso al rediseñar la ideología cristiana. En suma, la ideología que modelaron alentó lo que más perjudicó su propia sociedad: la huída de los varones del ejército y de la oficina pública, del matrimonio y la perpetuación de las familias y de la vida familiar... Uno podría sostener que la ideología cristiana aceleró el derrumbo de todo el orden social romano."[13] De esta manera Kuefler hace patente la importancia de las ideologías de masculinidad en la teología y la historia de la iglesia y su crecimiento. Elizabeth Clark sugiere que la preocupación del Deuteronomio por los eunucos (23,1) y los travestidos (22,5) reflejaría una crisis similar de masculinidad en Israel que se derrumba ante Siria y Babilonia.[14] Ver el traslado del poder de la escuela sacerdotal de la realeza a la clase sacerdotal: "los esclavos y los varones extranjeros [ver 'bárbaros' y 'gentiles' en Romanos] eran tratados a menudo como equivalentes a las mujeres porque estaban subordinados a los varones"[15].

---

5 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.7.

6 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.7.

7 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.7.

8 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.6. Ver la opción de Jesús por el eunuco como paradigma para la nueva masculinidad cristiana (Mt 19,12).

9 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.14. Marjorie Garber en *Vested Interests - Cross-Dressing and Cultural Anxiety* (New York: Routledge, 1992), p.16, demuestra cómo la persona travestida, así como el eunuco, sirven como "exponente... para la noción de la 'crisis de categoría'... la ausencia de una definición que distinga, una frontera que se torna permeable, que permite cruces fronterizos de una (aparentemente distinta) categoría a otra" (p.16).

10 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.7; ver abajo.

11 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.283.

12 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.287.

13 Mathew Kuefler, *The Manly Eunuco*, p.296.

14 Elizabeth Clark, "Antifamily Tendencies in Ancient Christianity", en *Journal of the History of Sexuality*, vol.5 (1995), p.11-12.

15 Elizabeth Clark, "Antifamily Tendencies in Ancient Christianity", p.3.

1.2 - Según **Stephen Moore**, "existe un abismo entre los términos antiguos en griego (*anthropos, aner, arsen*) y latín (*homo, vir, masculus*) y sus cognados, por un lado, y los términos ingleses contemporáneos *"man", "male", "masculine"*, y sus cognados,[16] pues los términos antiguos incluyeron matices de estatus social.[17] **David Clines** y **Christine Gudorf** han señalado el contraste en los estereotipos tradicionales entre el **varón** ("hombre", latín: *vir*) que tiene *virtudes*) y la **mujer** (que *falta* virtudes):[18]

tiene pene	falta pene
superior	inferior
fuerte	débil
más grande	más pequeña
duro	suave
penetrador sexual	penetrada
activo	pasiva
toma acción	habla, capacidades verbales (cp. retórica varonil)
guerrero, violento	madre en casa, violada en la guerra
coraje	tímida, cobarde
procrea hijos	da a luz
padre	madre
esposo	ama de casa
racional	emocional
no llora	dirige duelos
moderación	exceso
justo, santo	inmundo, pecadora
dominación	sumisión
juez	juzgada
rey, gobernante	gobernada
heredero, dueño	propiedad
amo/señor	esclava
esfera pública	esfera privada
comercio, gobierno	dentro de la casa
[recibe honor (¡pasivo!)	da honor (¡activa!, 1Cor 11,7)]

Según **Clines** la subversión radical de la masculinidad que apunta Kuefler ya empieza en el Nuevo Testamento y es evidente no solamente en Jesús, sino también en Pablo.[19] Clines concluye que Pablo caracteriza la masculinidad por:

A) Fuerza - 1Cor 16,13, literalmente "pórtense varonilmente [*andrizesthe*], sean fuertes [cp. RVR; BA]", mandamientos dirigidos a toda la congregación, mujeres incluso; en Romanos ver 1,4; 16,25, etc. Clines concluye que para Pablo ser fuerte define el ser varón[20] (1Pedro 3,7 RVR, BA; 2Tm 3,6).

B) Violencia, guerra - Según Clines, el propósito de ser más fuerte que otros varones es "vencerlos y si fuere necesario matarlos", que define como "violencia" y que

16 Stephen Moore, *God's Beauty Parlor – And Other Queer Spaces in and around the Bible* (Stanford: Stanford University, 2001), p.135.

17 Stephen Moore, *God's Beauty Parlor*, p.136. ,

18 David Clines, "Paul, the Invisible Man", en *New Testament Masculinities*, Semeia Studies, vol.45, Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (editors) (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), p.181-192; Christine Gudorf, "The Erosion of Sexual Dimorphism - Challenge to Religion and Religious Ethics", en *Journal of the American Academy of Religion*, vol.69/4 (December 2001), p.863-891.

19 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.181-192.

20 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.182; cp. la mujer como el "vaso más frágil".

cuando es una actividad de grupos de varones se llama "guerra".[21] Siguiendo a Jacques Pons, he demostrado que la palabra hebrea para violencia (*hamas*) implica un acto injusto, la manifestación más extrema de opresión.[22] El Nuevo Testamento carece de una palabra específica para "violencia" pero manifestaciones extremas de fuerza sugerirían el concepto (*biadzomai* en Mt 11,12: *bia* en Hech 5,26; 21,35; 27,41; y *diaseio* en Lc 3,14; ver "la espada" como metáfora de la fuerza justa y legítima, Rm 13,1-7; cp. Lc 22,35-38). Clines señala que Pablo en Romanos utiliza el lenguaje bélico espiritualmente ("la armadura de luz", Rm 13,12; "luchando" en oración, 15,30). Pero tal uso constituye la deconstrucción del sentido tradicional literal. Clines pasa por alto el énfasis que Pablo (siguiendo a Jesús) pone en la paz (*eirene,* Rm 1,7; 2,10; 3,17; 5,1; 8,6; 14,17.19; 15,13.33; 16,20; *eireneo*, 12,18.[23] Puesto que Dios es el "Dios de paz" (15,33; 16,20), en vez de ser guerrero literal, el varón, creado a la imagen divina, también debe ser pacificador (Mt 5,9) e instrumento de reconciliación (Rm 5,10; 12,18). Como en la Biblia Hebrea (Is 32,16-17), la paz auténtica y divina se establece sobre la base de la justicia liberadora de Dios ("habiendo sido justificados por la fe, tenemos paz para con Dios", Rm 5,1). Por lo tanto, siguiendo a Jesús, Pablo enseña la paz y utiliza el lenguaje de guerra solamente en metáforas espirituales. Cuando afirma que "el Dios de paz *aplastará* pronto a satanás debajo de los pies de ustedes" (Rm 16,20), el apóstol utiliza una metáfora apocalíptica (ver la "espada" de la Palabra de Dios como instrumento de triunfo en Ap 19,15.[24]

C) *Retórica poderosa y persuasiva* - Citando sus estudios anteriores sobre la masculinidad de David, de Job y de Jesús, Clines concluye que también Pablo manifiesta la característica masculina de discurso poderoso y persuasivo.[25] Pero en el caso del apóstol, tal eficacia, limitada a sus cartas, no incluye su retórica oral, que era débil (2Cor 10,10; aunque ver la reacción del Rey Agripa en Hechos 26,28). En Romanos, sobre todo en su evangelio, Pablo manifiesta el poder libertador de su Dios masculino (Rm 1,15-16; 1,1.9; 15,15-16; 16,25; cp. 1Cor 2,4). Podríamos responder que en la Biblia a veces las mujeres también manifiestan una capacidad de retórica poderosa y persuasiva, como en los casos de Dalila con Sansón o de la mujer extraña (prostituta, adúltera) en Proverbios, pero Clines contestaría que tales mujeres, como Febe (Rm 16,1-2), demuestran capacidades varoniles (en Proverbios la prostituta toma la iniciativa sexual, una característica masculina).

D) *Ser soltero, sin mujer/esposa ("womanlessness")* - Según Clines, tradicionalmente pensamos en Pablo en sus múltiples roles (apóstol, autor, judío, fariseo), olvidando que también es varón, que resulta hacerlo un varón invisible, y ya es tiempo de o*ut* [sacar del placard/closet] al soltero de Tarso".[26] Señala que "en la construcción de masculinidad paulina, un varón es mejor sin mujer/esposa. El matrimonio con una mujer es una cadena que ata al varón" (1Cor 7,7.27.29; ver la mujer "atada" en Rm 8,2).[27] Además, "no es solamente que *por casualidad* [Pablo] fue soltero y ja-

---

21 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.184

22 Thomas D. Hanks, *Opresión, pobreza y liberación - Reflexiones biblicas* (San José/Costa Rica: Editorial Caribe, 1982), p.129-134; *God So Loved the Third World: The Biblical Vocabulary of Oppression* (Maryknoll, New York: Orbis, 1983), p.105-108; reimpresión Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000).

23 Andrianjatovo Rakotoharintsifa, "Peace in the Epistle to the Romans and in the Malagasy Culture", en *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), p.33-52.

24 Cp. Robert Jewett, *Romans - Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2006), p.994-996, que considera Rm 16,17-20 una interpolación).

25 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.186-88.

26 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.181.

27 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.191.

más encontró la mujer apropiada. Él procura constituir su práctica en un *principio*... pues ser soltero es muy coherente con la construcción de su propia masculinidad."[28] Por lo tanto nos equivocamos si pensamos en Pablo solamente como "ser humano *simpliciter*" y no como masculino.[29] Siguiendo a Donald Guthrie, Clines señala que en Gl 3,28 Pablo utiliza el número *uno* que es masculino: "no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer, pues ustedes son todos *uno* [*heis*, un varón, masculino] en Cristo Jesús". La salvación de las mujeres, entonces, implica que lleguen a ser (¿como?) varones, que en Romanos podría explicar porque Pablo refiere a Febe, no como diaconisa, sino como "diácono" (masculino, 16,1-2).

E) Vínculos emocionales íntimos con otros varones ("male bonding"), amistad - Clines señala que Pablo tuvo vínculos con muchos más varones (56) que mujeres (11).[30] Clines hubiera podido fortalecer su argumento con datos de Romanos 16 donde el Apóstol refiere solamente a tres matrimonios (seis personas) entre las 38 nombradas.[31] Es decir, siguiendo el ejemplo de Jesús mismo, Pablo atrajo mayormente un círculo de minorías sexuales, no de familias tradicionales. Clines no solamente apunta a Timoteo como el amado más íntimo de Pablo (1Cor 4,17; 2Tm 1,2; Rm 16,21), sino además señala algo pasado por alto por los comentarios sobre Hechos: que Pablo "tomó y lo circuncidó con sus propios manos" (Hechos 16,3; ¡cp. el rechazo de la circuncisión en Gálatas!). Comenta Clines: "uno tiene un vínculo especial con un varón que personalmente te circuncidó (cuando eres ya un adulto)".[32] Sin embargo, Clines pasa por alto el hecho que, al escribir Romanos, Pablo vive y duerme con Timoteo y seis otros solteros en la casa de Gayo (Rm 16,21-24).[33]

Tras provocar con tantos indicios y comentarios sutiles y humorísticos, Clines no obstante concluye (¿con un toque de ironía?) que la masculinidad de Pablo "es bastante normal" [*"pretty normal"*] y, por lo menos en los aspectos considerados, *no* particularmente condicionada por la cultura"[34]. ¿Quiere hacernos recordar que la cultura grecorromana era bastante bisexual? Clines no hace ninguna referencia a la bien conocida conclusión de Gerd Theissen, siguiendo a otros eruditos alemanes, que Pablo era un homosexual reprimido.[35] (Me da la impresión que Clines quiere sugerir tal conclusión sin escandalizarnos por decirla)[36]

1.3 - **Stephen Moore** afirma que el problema del pecado universal en Romanos encuentra su solución en Jesucristo (Rm 3,21-26), quien - como una mujer al varón - se sometió totalmente a Dios (Rm 5,19; Fl 2,5-8),

---

28 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.191, énfasis del autor.

29 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.192.

30 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.188.

31 Thomas D. Hanks, "Paul's Letter to the Romans as a Source of Affirmation for Queers and their Families", en *Our Families, Our Values*, Robert Goss y Amy Strongheart (editores) (New York: Harrington, 1997), p.137-49; *The Subversive Gospel - A New Testament Commentary of Liberation* (Cleveland: Pilgrim, 2000), p.88-89; *El evangelio subversivo* (Buenos Aires/México: Otras Ovejas, 2002), p.89-90; "Romans", en *The Queer Bible Commentary*, Deryn Guest, Robert Goss, Mona West y Thomas Boache (editores) (London/Louisville: SCM/Westminster John Knox [USA distributor], 2006), p.583-84.604-605.

32 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.189.

33 Hanks 1997: p.137-49; 2000: p.88-89; 2002: p.89-90; 2006: p.583-84.604-605.

34 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.192.

35 Gerd Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress, 1987), p.26.

36 Cp. Thomas Hanks 2006: p.598; ver la obra sobre Jesús y el Discípulo Amado por Ted Jennings, *The Man Jesus Loved* (Cleveland: Pilgrim, 2002).

> "Desnudado, extendido y desplegado en la cruz, penetrado por varios objetos fálicos, Jesús en su relación con Dios modela perfectamente la sumisión que también debe caracterizar la relación apropiada hembra piadosa al varón. Tal es el substrato sexual de la soterología paulina."[37]

Sin embargo, "el acto espectacular de sumisión que hace Jesús - su actuación sumamente 'femenina' - es al mismo tiempo y paradójicamente una demostración de su masculinidad", pues "el dominio—de otros, pero especialmente el dominio propio fue el índice supremo de la masculinidad" en la cultura intelectual grecorromana de la época.[38] Por lo tanto debemos entender la sumisión hasta la muerte de Jesús en la crucifixión como una manifestación de dominio propio y por lo tanto una actuación espectacular de la masculinidad.[39] La Carta a los Romanos, por lo tanto, nos narra un relato de pérdida (Rm 5,1-21) y recuperación (Romanos 6) del dominio propio. Jesucristo es quien capacita a los seres humanos a recuperar el dominio propio.[40] La salvación de los varones y las mujeres, según Romanos, involucraría ser un varón auténtico, con dominio propio y digno y capaz de dominar a otros.[41] Por lo tanto "la justicia esencialmente es una característica masculina, la marca misma de la masculinidad" (Moore 163) y consecuentemente el pecado, según Romanos (la pérdida de dominio propio, la sumisión como esclavo a las pasiones) es esencialmente una característica femenina. La redención de la mujer se logra al trasformarse en un ser masculino, por medio del dominio propio: "el acto espectacular de sumisión de Jesús es, por lo tanto, una demostración de auto-dominio. La redención de la femineidad es lograda por su transmutación en la masculinidad; y esta transmutación es efectuada por el dominio propio." El relato que Romanos cuenta es, por lo tanto, "una saga de cambio sexual soteriológico, pues el Jesús de Romanos es una mujer en el proceso de hacerse varón. Y esto es lo que la teoría 'queer' tiene que enseñarnos sobre la teología paulina."[42]

Paradójicamente, para lograr el dominio propio y la masculinidad auténtica (la salvación), Pablo permitió a Jesús entrar en su vida y penetrarlo totalmente: "con Cristo estoy crucificado y ya no vivo yo, sino *vive Cristo en mí*; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí". De esta manera, "Pablo llega a ser un varón cuya identidad se constituye por su sumisión total a otro varón. Como tal, Pablo llega a ser 'varón' o 'mujer' [inglés: *wo-man]* o 'no-varón' [inglés: *unman*]."[43]

Puesto que Moore admite tal flexibilidad en asuntos de género por parte de Jesús y Pablo en Romanos, parece contradictorio que el autor siga a Bernadette Brooten y Robert Gagnon en insistir que Rm 1,26-27 refleja una noción de rigidez de roles sexuales típica de la cultura judía-helenística[44] (ver abajo). El espacio no nos permite exponer la lectura alternativa de Romanos 1,18-2,16 que he dado en otra parte.[45] No obstante, queremos señalar que cuando tomamos en cuenta el contexto del libro entero y las otras cartas paulinas, Pablo reflejaría más la flexibilidad de género de Judith Butler que entiende "género" como algo radicalmente inestable, "una calidad de identidad humana conjurada e incorporada solamente

---

37 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle" (Romanos), en *God's Beauty Parlor*, p.156.

38 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.158-159.

39 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.159-160, siguiendo a Stanley Stowers.

40 Stanley Stowers, p.42, citado en Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.160.

41 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.161.

42 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.164.

43 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.164-165.

44 Stephen Moore, "Sex and the Single Apostle", p.133-156.

45 Thomas Hanks 2006: p.582-605; ver www.fundotrasovejas.org.ar para una versión en castellano.

por medio de repeticiones, gestos y actos (*"performances"*) que generan una impresión ficticia de un 'ser de género permanente'" *("an abiding gendered self")*.[46]

La afirmación de Moore que el pecado en Romanos es esencialmente una característica femenina encuentra una confirmación y desarrollo en la tesis doctoral (Vanderbilt, 2000) resumida en el artículo de Teresa Hornsby.[47] Hornsby señala cómo para Aristóteles y la cultura grecorromana el "pecador" es quien se desvía del ideal representado como masculino (p.142-143). En Romanos Pablo continuamente refiere a Dios con imágenes masculinas: Padre, Hijo, Rey, Juez, quien nos adopta como hijos, etc. (p.154). Además, los ejemplos del homoeroticismo y la circuncisión sugieren que el Apóstol piensa en el pecado como una masculinidad imperfecta/dañada (*"flawed"*, p.154). Los "pecadores" son quienes "están destituidos / no alcanzan" la gloria de Dios (de masculinidad perfecta; Rm 3,23).

Brooten, Gagnon y Moore han procurado refutar el argumento de James Miller[48] (quien sostiene que Rm 1,26 no refiere a relaciones homoeróticas entre mujeres, sino al sexo anal "contra la naturaleza" entre heterosexuales). Sin embargo, estos autores comparten una presuposición muy cuestionable: que debemos interpretar a Pablo como simplemente *reflejando* los conceptos y los prejuicios comunes de su cultura sobre actos sexuales que debemos rechazar como "contra la naturaleza". No consideran la posibilidad que Pablo, sea por la inspiración divina o por su genio como teólogo, podría *trascender* los prejuicios de su época contra las mujeres y el homoerotismo.[49] Así comenta David Odell-Scott: "mi problema con el estudio de Brooten es la presuposición que los escritos de Pablo solamente reflejan sus tiempos o su cultura"[50]. Brooten, Gagnon y Moore tampoco toman en cuenta el hecho que, en la carta a los Romanos, Pablo lleva a cabo un tipo de "deconstrucción" de los tres conceptos básicos en 1,24-27 (inmundicia, vergüenza, contra la naturaleza).[51] El reconocimiento que el acto condenado en Lv 18,22 y 20,13 es solamente el sexo anal entre varones[52] y que en Rm 1,18-32 Pablo sigue muy de cerca la enseñanza de Levítico[53] nos lleva a confirmar la conclusión de Miller que el acto condenado en Rm 1,26-27 es solamente el sexo anal, sea heterosexual (1,26) o entre dos varones (1,27). El prejuicio homofóbico de Gagnon es obvio (el deseo ansioso de multiplicar los pocos textos que refieren a la "homosexualidad"), pero podemos ver en Brooten y Moore también cierto prejuicio - no contra las minorías sexuales, sino contra Pablo, que ellos interpretan como reflejando los prejuicios dominantes de su cultura contra las mujeres y las minorías sexuales, "solamente un maniquí en las rodillas de una cultura ventrílocua"[54]. Para los que siguen afirmando la inspiración de la Biblia y la autoridad (subversiva) de Pablo, la interpretación de James Miller hace una contribución importante, al demostrar que Rm 1,26 no condena relaciones homoeróticas entre mujeres, y que por lo tanto, ningún texto en la Biblia habla de la "homosexualidad" o la condena.

---

46 Elizabeth Castelli, "Gender and Ideology Critique in the Study of Paul's Letter to the Romans", en *Gender, Tradition and Romans*, Cristina Grenholm y Daniel Patte (editores) (London/New York: T & T Clark, 2005), p.173; resumiendo Judith Butler, *Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity* (New York/London: Routledge, 1990/99, p.9-13.141-165.

47 Teresa Hornsby, "The Gendered Sinner in Romans 1-7", en *Gender, Tradition and Romans*, p.143-166.

48 James E. Miller, "The Practices of Romans 1,26 - Homosexual or Heterosexual?", en *Novum Testamentum*, vol.35 (1995), p.1-11.

49 Thomas Hanks 2000, p.80-96; 2006, p.582-605.

50 David Odell-Scott, "Patriarchy and Heterosexual Eroticism - *The Question in Romans and Corinthians"*, en *Gender, Tradition and Romans*, Cristina Grenholm y Daniel Patte (editores), New York/London: T&T Clark, 2005, p.219.

51 Thomas Hanks, *Subversive Gospel*, p.91-92.

52 Saul M. Olyan, '"And with a male you shall not lie the lying down of a woman' - On the meaning and significance of Leviticus 18,22 and 20,13", en *Journal of the History of Sexuality*, vol.5, p.179-206.

53 Bernadette J. Brooten, *Love Between Women - Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001).

54 Stephen Moore, *God's Beauty Parlor*, p.146.

2. Masculinidades en Romanos

El mundo patriarcal de Romanos se refleja en la concentración de las doce referencias a cinco figuras masculinas que saltan a la vista tanto en el **saludo (1,1-7):** una referencia a Pablo (v.1a), seis a Cristo Jesús (v.1a; el Hijo, 3a; Hijo de Dios, 4a; nuestro Señor Jesucristo, 4b, 7b; Jesucristo, 6b), tres a Dios (1b, 7a; ver Padre, 7b), los profetas que dejaron libros canónicos (2a) y David (3b). La única alternativa explícita es "el E/espíritu de santidad" (v.4b, neutro). De los saludos en Romanos 16 sabemos de la cantidad de mujeres (muchos líderes incluso) implícitas en las referencias a "ustedes" (1,6a.7b) y "los que están en Roma" (1,7a; ver también "todas las naciones/gentiles," 5b). Dada la referencia a Junia como "apóstol" en 16,7, podemos suponerla presencia femenina aun entre el "nosotros" (*apóstoles*, 5a).

Sin embargo, como pasa en el caso del predominio de referencias a Dios como "Padre" en Juan,[55] debemos notar la deconstrucción del concepto patriarcal que Pablo lleva a cabo en la carta. Pablo tiene toda la dignidad y autoridad de "apóstol" (v.1b), pero primero afirma dialécticamente que es "esclavo" (v.1a) sumiso a Cristo Jesús su Señor como mujer a su marido. Asimismo, Jesucristo dialécticamente proviene del semen/semilla de David según la carne (débil, v.3b), pero fue designado "hijo de Dios en *poder* según el E/espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos" (v.4a), una alusión a su muerta redentora (3,21-26; 8,1-4), la deconstrucción decisiva de toda pretensión patriarcal. Tanto en el saludo (1,5) como en la doxología (16,26), el proyecto de Dios con su evangelio es "la obediencia" de fe por parte de las naciones/los gentiles, que así se sometan a Dios y su mesías (ver Salmo 2). Además, el Dios-Padre finalmente se caracteriza sobre todo por gracia (1,5a.7b), amor (7a) y paz (7b), características maternales que deconstruyen la autoridad patriarcal (ver 3,25; 5,8-11; 8,1-4).

El cuadro patriarcal de la **doxología final, 16,25-27** (calificada como glosa por Robert Jewett[56] y la mayoría de los comentaristas), es parecido, con siete referencias a cuatro entidades masculinas: tres referencias a Dios ("A aquel", v.25a; el Dios eterno, v.26; "al único y sabio Dios", v.27), dos a Jesucristo (v.25b.27a), uno a Pablo ("mi evangelio", v.25a), y uno a "las Escrituras de los profetas" (v.26a; ver 1,2a). Como en el caso de 1,5a, la referencia a "todas las naciones/gentiles" (*panta ta ethne)* incluiría mujeres, como también la referencia a las iglesias en casa en Roma ("ustedes"), personas débiles que deben ser fortalecidas por la proclamación del Evangelio de Pablo (v.25). Notablemente, en la doxología final podemos observar como la figura masculina de Dios es pasiva en recibir el honor (ver al final de nuestra lista de características de género arriba) [recibe honor (¡pasivo!); da honor (¡activa!, 1Cor 11,7)]. Podemos comparar la mujer virtuosa (muy activa en el mundo) de Proverbios (31,10-27) que recibe la alabanza de sus hijos y esposa (31,28-31); también los amantes en Cantar de Cantares que continuamente se alaban mutuamente. Como en el saludo inicial (1,1-7), también en la doxología final ocurre cierta deconstrucción, pues en vez de una masculinidad imperial que solamente acumula poder, el Dios alabado en la doxología comparte su poder, fortaleciendo las iglesias en casa en Roma (16,25), como es de esperar de una divinidad asociada con el Jesucristo proclamado en el evangelio de Pablo (v.25) con su enfoque en la cruz y la resurrección. La doxología termina haciendo hincapié en la sabiduría de Dios y su relación con Jesucristo (27).

16,1-24 - La deconstrucción del patriarcado y la masculinidad tradicional sugerida en el Saludo y la Doxología final es aún más evidente en los saludos a las iglesias en casa en Roma en Romanos 16,1-16.21-24. La ***exclusión de mujeres*** de poder social que se caracterizó la iglesia posteriormente que señaló Matthew Kuefler como característica de la nueva masculinidad cristiana (250-400 d.C.) no constituye parte del cuadro de la masculinidad según Je-

---

55 Dorothy Lee, *Flesh and Glory - Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002), p.110-134.

56 Robert Jewett, *Romans - Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2006), p.998-2002.

sús y Pablo. Según Robert Jewett, Febe (16,1-2) probablemente no solamente fue recomendada por Pablo a las iglesias en Roma, sino que también fue quien llevó la carta a Roma, la leyó y la interpretó a las iglesias en casa.[57] Así Romanos recibió su primera interpretación de una mujer. Sin embargo, desde la perspectiva de Pablo, la salvación y el ministerio de Febe parece resultar en hacerla varón, pues la llama "diacono/ministro", no "diaconisa" (Rm 16,1).[58] Pablo además refiere a Febe como "patrona" (*prostatis, "patroness"*)[59] de la misión a España y espera que ella consiga la colaboración de las iglesias en casa de Roma para el proyecto.[60] Al nombrar a Prisca antes de Aquila (Rm 16,3-5a) probablemente Pablo indica el carácter del matrimonio como mixto (Prisca de la nobleza romana y Aquila un ex-esclavo judío cristiano).[61] Al reconocer a Junia como "apostol" ya por 20 años, anterior a Pablo y tan sobresaliente como su marido Andrónico (Rm 16,7), Pablo en efecto deconstruye toda posibilidad de jerarquía patriarcal en el gobierno de las iglesias en casa en Roma (por lo tanto la larga historia de cambiar el sexo de Junia en los manuscritos posteriores o de negar la plena dignidad de su apostolado).[62] Además de señalarnos a Junia como apóstol, a Prisca como dueña de la casa grande donde se reunía la "Primera Iglesia" de Roma y a Febe como patrona de la propuesta misión a los "bárbaros" de España, en Romanos 16,1-16 Pablo saluda a seis mujeres solteras, cinco de las cuales alaba por su trabajo en las iglesias, mientras que saluda a 16 varones (solamente uno por su trabajo en la iglesia), mayormente como sus "amados" amigos.[63] Obviamente en estas iglesias casi todos fueron esclavos o esclavos liberados (según sus nombres), en la mayoría de casos con mujeres como líderes. No obstante, para entender bien el carácter de la subversión y deconstrucción que lleva a cabo Pablo frente al patriarcado tradicional, debemos notar que el Apóstol no baja a los varones al nivel inferior de mujeres, sino que eleva a las mujeres para hacerlas (¿cómo?) varones: apóstoles (16,7), diáconos (16,1) y dirigentes de iglesias en sus casas (16,5).

15,14-33 - En los demás capítulos podemos solamente señalar brevemente como Pablo, en vez de una guerra literal de conquista militar, proyecta avanzar la penetración del imperio con su evangelio subversivo, asesorado por Febe y sus contactos en Roma, con una atrevida misión a los "bárbaros" de España, que carecía de sinagogas de judíos hablando griego como puntos de partida (Rm 1,8-17; 15,14-33).[64] El simbolismo masculino militar y sexual de los textos es evidente en la determinación del Apóstol de penetrar territorio virgen (15,20), la referencia a la guerra espiritual en oración (15,30) y el proyecto de paz (15,33; ver 16,20).

14,1–15,13 - Para asegurar el apoyo de las iglesias en tal misión, Pablo tuvo que asegurar la unidad de las iglesias en casa en Roma y ayudarlas a superar las divisiones entre "débiles" (14,1) y "fuertes" (15,1) por un espíritu de tolerancia, paz, amor y hospitalidad (Rm 1,14–15,13). La fuerza de los "fuertes" (con quienes Pablo se identifica, 15,1) no consiste en imponer sus convicciones en los demás, sino en el autodominio que se expresa una flexibilidad de género en un amor que respeta y edifica al prójimo (15,1-3; ver sobre 1Cor 9,19-23 abajo).

12,1-13 - El nuevo modelo político de la nueva masculinidad: la democracia carismática. Pablo exhorta a los "hermanos" que recuerden las "compasiones" de Dios (mise-

57 Robert Jewett, *Romans*, p.941-948; Kathy Ehrenspeger, "Let everyone be convinced in his/her own mind - Derrida and the Deconstruction of Paulinism", en *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), p.233.

58 Ver la Magdalena "hecho varón" por Jesús, en *Evangelio de Tomás* 114; Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior - Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), p.83.

59 Robert Jewett, *Romans*, p.941.

60 Robert Jewett, *Romans*, p.947-948.

61 Robert Jewett, *Romans*, p.956.

62 Thomas Hanks 2000, p.87-88; 2002, p.88-89; Robert Jewett, *Romans*, p.961-964.

63 Thomas Hanks 2006, p.604.

64 Robert Jewett, *Romans*, p.87-89.

ricordia para todos, 11,30-32) y presenten sus cuerpos a Dios como sacrificio vivo, no para una defensa emocional y fanática de viejas tradiciones (la opresión imperial característica del "mundo"), sino para una trasformación mental, una revolución intelectual que se manifiesta en una nueva praxis (12,1-2). En vez de la jerarquía del imperio opresor, Pablo visualiza la nueva hermandad democrática y carismática, donde cada miembro del cuerpo de Cristo ha recibido y ejerce sus dones en humildad, respetando los demás, y en un amor caracterizado por la hospitalidad (12,3-13).

12,14-13,7 - El nuevo modelo militar: amor al enemigo (12,14-21) y sumisión a las autoridades (13,1-7). En vez de grandes ejércitos de varones que inician guerras para matar a los enemigos o de bandas de terroristas domésticos, Pablo (siguiendo a Jesús) visualiza una hermandad que bendice a sus perseguidores (v.14), procura la paz (v.18), "conquista" el mal con el bien (v.21), y *se somete* (como mujer) a las autoridades, aun en el pago de impuestos (13,1-7; cp. el rol masculino en la penetración de territorio virginal, 15,14-33 arriba).

13,8-14 - El modelo sexual en la guerra espiritual. Según el modelo militar del imperio, los varones deben engendrar hijos en relaciones sexuales con todas las mujeres posibles. Pablo sustituye la norma del amor mutuo que implica que los varones no deben cometer adulterio con la mujer del prójimo ni hacer daño en otra forma (13,8-10; Éx 20,13-15; Dt 5,17-19.21). Además deben evitar los banquetes con borracheras (exceso de comida y bebida) y también los "excesos" (*aselgeiais*) de "camas" (*koitáis,* metáfora para relaciones sexuales) que hacen daño al prójimo (13,13). Más bien deben prepararse para la guerra espiritual ("armaduras de luz", v.12), ejerciendo el auto-dominio que supera las codicias de la carne (v.14).

Romanos 9-11 - El Dios soberano que permite el abandono de su "esposa" Israel. Dios se presenta en Romanos 9–11 como Señor de la historia, a veces reflejando una masculinidad casi despótica, "endureciendo a quien él quiere endurecer" (como Faraón, 9,17-18). No obstante, con la dialéctica típica de su teología, Pablo presenta a Dios alternativamente como todopoderoso (9,1-29; 11,1-16.25-32) pero también como permitiendo los rechazos humanos (9,30–10,21; 11,17-24) y culminando en una doxología al Dios infinito que los seres humanos finitos jamás pueden comprender (11,33-36). Notablemente el movimiento del texto es desde la dictadura (9,1-29) hacia la democracia y el respeto de las decisiones humanas y la última palabra no refiere a la justicia penal sino a la misericordia divina para todos (11,32; ver 9,14-16). Entremezclados con algunos textos "duros" ocurren otros "suaves" que describen a Pablo como madre llorando por sus hijos extraviados (9,1-3; 10,1) y a Dios como impotente mujer abandonada: "todo el día extendí mis manos hacia un pueblo desobediente y rebelde" (10,21).

8,31-39 - El amor divino se hace invencible. Como en Romanos 9-11 Dios es soberano (masculino) en su misericordia (femenina), así como en 8,31-39, en su amor (femenino), Dios se hace invencible (masculino). De esta manera la misericordia y el amor subvierten la masculinidad tradicional patriarcal. La expresión suprema del amor de Dios expresa en el auto-dominio que entrega a su propio hijo en sacrificio (ver el auto-dominio de Jesús que le permite someterse a tal sufrimiento, 3,21-26; 8,3). El texto utiliza la metáfora de un conflicto legal, donde Dios se pone al lado de los acusados para defender, justificar y vindicarlos (8,31.33) contra toda oposición imaginable (v.35-39). De esta manera los lectores, impotentes víctimas de la violencia institucional (v.36), son fortalecidos y transformados para llegar a ser "más que vencedores" debido al abrazo omnipotente del amor divino (v.37-39). Aunque la identificación de la misericordia y el amor como características femeninas no es tan clara en las listas tradicionales (ver Clines y Gudorf arriba), la misma Biblia Hebrea las presenta así (ver Is 49,13-16; en el NT ver 1Ts 2,7-8; Mt 23,27; Lc 13,34).

8,1-30 - El Espíritu, el poder divino vivificante y la gloriosa libertad de los Hijos de Dios. En Romanos 5-8, Pablo describe las cuatro dimensiones de "la gloriosa libertad

de los Hijos de Dios", que son "libres de la ira venidera" (5,9), libres del dominio del pecado (6,6.22), del dominio de la Ley (7,3-4.6.24-26) y libres de la muerte por el Espíritu (8,1-2.11.13.21). La vieja creación es débil (8,26) y gime como mujer sufriendo dolores de parto (v.22); no obstante espera ardientemente el momento cuando los Hijos de Dios se manifiesten públicamente (8,18). El poder divino del Espíritu se opone a la debilidad de la carne con sus codicias que dañan al prójimo (8,3-8), pero los Hijos y herederos de Dios son guiados por el Espíritu en una nueva praxis de justicia y amor (8,14-17).

7,1-25 - El Sr. Ley debilitado por la carne (7,1-25; 2,17-24; 5,13-14.20). Aunque femenina en castellano, Ley (*nomos*) es masculino en griego, muy virtuoso ("santo, justo y bueno" en 7,12; "espiritual" en 7,14) y aun parece muy macho en 7,1, pues "*se enseñorea* sobre el hombre mientras vive". No obstante, debido a la debilidad de la carne humana (8,3), Sr. Ley sufre cierta feminización que lo discapacita para la tarea de redimir los seres humanos del dominio del pecado y la muerte. El Sr. Ley solamente despierta los deseos codiciosos y pecaminosos (7,5.8; 5,20), aumenta el conocimiento del pecado (3,20) y trae la condenación, la ira de Dios y la muerte (2,12; 3,19; 4,15; 7,10-11). Cristo y el Espíritu liberan los seres humanos del dominio del Sr. Ley (7,3-4.6; 8,2; 10,4), capacitándolos a caminar en una nueva vida, cumpliendo la justicia (8,4) y el amor (13,8-10). Según Pablo, entonces, el hombre/varón de Dios caracterizado por una masculinidad auténtica no es una persona "bajo la Ley" (6,14-15), sino alguien liberado del dominio de la Ley que manifiesta el fruto del amor y justicia que la Ley manda.

6,1-23 - El pecado como femenina (6,1-23; 3,1-20). Aunque el pecado es masculino en castellano, es femenino en griego (*hamartía*). Tanto peor, entonces, que los varones, tanto judíos como griegos/gentiles, se encuentran acostados "bajo" el pecado (3,9), como mujeres sufriendo una violación, o como esclavos (6,16-17.19-20) con el pecado enseñoreando y dominándolos (6,14). El pecado se caracteriza específicamente como la codicia que lleva a cometer actos de opresión (6,12-13). No obstante, por Jesucristo tales esclavos del pecado pueden ser liberados, recuperando la dignidad de varones justos con su masculinidad reestablecida (6,7.17-18.22) para caminar con dignidad en una nueva vida (6,4).

5,1-21 - En Rm 5,12-21 la vieja masculinidad está representada por "un hombre", Adán (5,12; ver v.15-17.19), el guardián débil e inepto del Edén, que dejó entrar en el mundo el pecado, aliado peligroso de la muerte que pronto lo sigue e infecta "todo hombre" (5,12). Eva desaparece del relato, pero quien corresponde a Adán es otro "hombre" (5,15; ver v.17ab.19b), Cristo, poderoso representante de la nueva masculinidad, cuyo acto justo de obediencia sacrificial asegura la justificación y vida eterna para "todo hombre" (5,16-21).

5,1-11 - En Rm 5,6-11, Pablo hace hincapié en la feminización que los seres humanos habían sufrido, siendo "débiles" (5,6a), "impíos/idólatras" (v.6b), "pecadores" (v.8), "enemigos" de Dios (v.10). Jesucristo, por su autodisciplina y obediencia hasta la muerte logró la salvación de la ira de Dios (5,9) y la reconciliación y paz con Dios (5,1.10). En vez de la vergüenza (1,24-27) los justificados por la fe, tanto judíos como gentiles, pueden "jactarse" en Dios por su esperanza, aún en medio de la opresión (5,2-3.11).

4,1-25 - Padre (*propátora*) Abraham (4,1-5.9-25) y David (4,6-8; 1,3). Como Adán aparece sin Eva (Rm 5), en Rm 4 Abraham casi aparece sin Sará (contempla su vientre muerto en 4,19 y cp. Gl 4,21-31) y David sin Betsabé (cp. Mt 1,6). Tanto Abraham como David se presentan como paradigmas del nuevo "hombre" (4,6), una nueva masculinidad que experimenta la justificación y el perdón por la fe y no por las obras. El rol decisivo de la circuncisión en la retórica (4,9-12) hace patente que Pablo no está pensando en mujeres complementos de sus maridos, pues el texto presenta solamente dos alternativas, varones judíos con el pene circuncidado y varones gentiles con el pene incircunciso - no hay lugar para mujeres o eunucos (cp. Mt 19,12). El enfoque en la masculinidad también es evidente en la referencia a Abraham y su "esperma" (4,13.16.18; la existencia y significado del óvulo femenino fue desconocido hasta el siglo 19), como también cuando el texto refiere a Abraham y su esperma

como "herederos" del mundo (4,13; no solamente la tierra prometida), pues las herencias pasaron a los hijos varones. Por haber confiado en la promesa de Dios y experimentado la justificación antes de ser circuncidado Abraham puede ser el padre de todos "nosotros" (4,16), varones judíos tanto como varones gentiles que comparten la fe de Abraham. Por supuesto las mujeres también se justifican por la fe y constituyen parte de la esperma de Abraham pero así son contados como llegando a compartir las virtudes de los varones como Abraham, no como seres distintas y complementarias. La masculinidad de Abraham sufrió la amenaza de ser debilitada y afeminada por la incredulidad (especialmente cuando contempló el "vientre muerto" de Sara, 4,19), pero el patriarca cura sus debilidades y defectos al confiar en la promesa de Dios y "se fortaleció en la fe, dando gloria a Dios" (4,20).

2,17-29 - La ley (v.17-24) y la circuncisión (v.25-29), incapaces de salvar. El repetido paralelismo entre "circuncisión" y "judío" indica que Pablo piensa del judío como varón (3,1-2.29-30; 4,9-12; 15,8-9). Aunque la circuncisión de varones judíos el octavo día formó parte de la Ley de Moisés (Lv 12,3), en 1Corintios Pablo trata la práctica como un rito opcional, no como mandamiento divino vigente para los varones en las iglesias (7,18-19). Pablo circuncidó a Timoteo personalmente no por ser mandato divino, sino "por causa de los judíos" (Hech 16,3) para evitar problemas (¡cp. Gálatas!). Teológicamente el Apóstol califica la circuncisión como "señal... un sello de la justicia de la fe" (Rm 4,11), aunque la exclusión de mujeres en el tratamiento de 4,9-12 sugería que el bautismo cumpliría mejor tal sentido, pues incluye a mujeres (Gl 3,28). Pamela Eisenbaum, siguiendo a Nancy Jay,[65] señala como los rabís interpretaron la circuncisión como un sacrificio de sangre que constituyó al niño un descendiente legítimo de Abraham y concluye que asimismo para Pablo en Romanos "la muerte de Cristo en la cruz constituye el sacrificio que integra los gentiles en el linaje de Abraham".[66] Al insistir tanto en un sentido interior ("corazón") y espiritual para la circuncisión (Rm 2,28-29), Pablo prepara el camino para la señal del bautismo (6,1-4). De todos modos, la nueva masculinidad de Romanos se caracteriza por el autodominio frente a la debilidad de la carne y sus codicias, pues los hijos de Dios (bautizados) son guiados por el Espíritu en el camino de justicia y amor (Rm 8,12-14).

1,18–2,16 - La idolatría debilita/feminiza. Por último, a la luz del contexto del libro entero, tratamos el texto más controvertido. Tanto la referencia a "*toda* impiedad/idolatría e injusticia/opresión" (Rm 1,18) como la alusión a la idolatría israelita con el becerro de oro (Sl 106,23; Rm 1,23) señalan que la intención de Pablo en 1,18-32 es desenmascarar la culpabilidad de *toda humanidad*, gentiles y judíos.[67] La justicia de la indignación divina es evidente, entonces, por el hecho que la ira de Dios se dirige contra *toda* impiedad (idolatría, 1,21-23.25) e injusticia (*adikía,* opresión), no solamente la idolatría e injusticia de los gentiles. Según Séneca (y otras autoridades clásicas) "la ira es una debilidad característica de mujeres y niños".[68] Sin embargo, en la Biblia la justa ira divina es algo fuerte ("el *poder* de tu ira", Sl 90,11).[69] La muerte expiatoria de Jesús, entonces, parece capacitar al Padre para llevar a cabo su proyecto de liberación cósmica (3,25; 8,3-4.21). Unos pocos textos del NT podrían concordar con Séneca al tratar la ira humana como una debilidad y pasión injusta que debe ser superada (Ef 4,31; cp. la justa indignación de Dios Ef 5,6). Como es evidente en los repetidos ciclos de Jueces, la idolatría debilita (feminiza) a los hombres, dejándolos ser dominados por

---

65 Nancy Jay, *Throughout Your Generations Forever - Sacrifice, Religion and Paternity* (Chicago: University of Chicago, 1992).

66 Pamela Eisenbaum, "A Remedy for Having Been Born of Woman - Jesus, Gentiles, and Genealogy in Romans", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123/4, p.695.

67 Robert Jewett, *Romans*, p.148-162.

68 Jennifer A. Glancy, "Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles", en *Testament Masculinities*, Stephen D. Moore y Janice Capel Andersons (editoras), Society of Biblical Literature, p.241 y nota 8.

69 Thomas D. Hanks, *The Theology of Divine Anger in the Psalms of Lament*, tesis doctoral, St. Louis, Concordia Seminary, 1972. (Ver la ira de Dios en Rm 1,18; 2,5.5.8; 3,5.[¿25?]; 5,9; 9,22; 12,19; 13,4-5.)

poderes hostiles, un proceso que Romanos describe en 1,24-2,16. La idolatría debilita (feminiza) y su consecuencia en 1,24-27 es que los seres humanos pierden su autodominio y quedan esclavizados a sus pasiones (1,24), la inmundicia de las "codicias (*epithumíais*)" que se manifiestan en actos de injusticia, opresión y violencia (1,18.29) que hacen daño al prójimo (13,8-10) e imposibilitan la formación de comunidades de paz y amor (12,1-21).

Diana Swancutt sostiene que Romanos 2,1-16 refiere a jueces estoicos de Roma que jactan de su sabiduría y estilo de vida ("de acuerdo a la naturaleza") mientras que hipócritamente se complacen en actos sexuales con otros varones:

> "Autores griegos y latinos desde el primer siglo a.C. hasta el tercero d. C. acusan abiertamente a los estoicos de hipocresía al pretender ser personas perfectas y calificadas para juzgar, gobernar y tratar asuntos de estado. También critican la base de esta pretensión común, la enseñanza estoica que el universo o la naturaleza (*physis*) fuera la fuente de sus esfuerzos[70]....La acusación de la hipocresía estoica, basada en el afeminamiento y en el sexo antinatural, tienen una augusta historia.... Denunciar incluso jueces estoicos anónimos como travestidos, pasivos sexuales o pedófilos que afeminaban a sus estudiantes era una forma típica de despojarlos de sus pretensiones de vivir de acuerdo con la naturaleza y de gobernar bien a Roma."[71]

Tal conducta no era una innovación del primer siglo: "el fundador del estoicismo, Zenón (333/2-262/1 a. C.) era reconocido por perseguir a sus estudiantes y recomendar vestirse en forma andrógina".[72] Swancutt también explica a qué se refiere Pablo cuando habla de la "retribución" que recibieron los gentiles por su "error" o extravío (Rm 1,27). El error (*planes*) de los gentiles varones era la idolatría (1,18-23.25) y la "pena/retribución" no consistiría en algunas enfermedades venéreas[73] sino en la feminización de sus cuerpos, a la cual Filón de Alejandría (judío helenista, contemporáneo de Pablo) designó como "*la enfermedad de la feminización*" (Spec. 3,37-41). Swancutt resume así el punto de vista patriarcal:

> "Al practicar los comportamientos femeninos (*gender-bending*), tales como el sexo anal receptivo, el uso de cosméticos y ciertos peinados, el joven abandonaba su naturaleza sexual masculina y cambiaba su género; asumía un estilo andrógino y merecía la muerte por la desgracia que traía a su propia persona, hogar, país y a toda la humanidad."[74]

Cambiaron... (1,23.25.26b... dejando..., v.27)... Dios los entregó... (1,24.26.28). Al triple "cambiaron" por parte de los hombres en 1,23.25.26b (cp. "dejando" en v.27) corresponde la triple "los entregó" (*paredoken*) por parte de Dios en 1,24.26.28, que los abandona al dominio de sus pasiones y codicias. Aunque todavía no hay consenso sobre todas nuestras preguntas relacionadas a la interpretación y aplicación de Rm 1,26-27, los exegetas sí reconocen que Pablo no está explicando como un *individuo* llega a ser "homosexual", pues refiere a un proceso involucrando toda la humanidad, originalmente monoteísta, que llegó a ser idólatra y politeísta (1,19-23), y las consecuencias: "inmundicia sexual" (1,24-27) e injusticia (1,28-32). Tal "caída" de la raza humana entera, originalmente monoteísta, en la idolatría, castigado con la esclavitud a la inmundicia sexual (1,24.26) e injusticia (1,28) es común

---

70 Diana Swancutt, "'The Disease of Effemination'- The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1,18-2,16)", en *New Testament Masculinities*, Semeia Studies 45, Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (editores) (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), p.318.

71 Diana Swancutt, "'The Disease of Effemination'", p.223; ver p.215-233.

72 Diana Swancutt, "'The Disease of Effemination'", p.230.

73 Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice - Texts and Hermeneutics*, Nashville: Abingdon, 2001, p.473.

74 Diana Swancutt, "'The Disease of Effemination'", p.200; ver Thomas Hanks 2006: p.596-598; cp. Robert Jewett, *Romans*, p.178-181.

identificar como un elemento del género literario mitológico en la retórica paulina (ver los ángeles caídas procreando "gigantes" con mujeres humanas en Gn 6,1-4; la "caída" de Adán en Rm 5,12-21; "mítico-histórico".[75] Además, como señala Dale Martin, la preocupación principal de Pablo en 1,24-27 no es el género del compañero sexual sino la manera en que las pasiones/codicias egoístas e injustas dominan las relaciones, pues solamente 1,27 explicita como los varones abandonaron una compañera femenina por alguien del mismo género ("varones con varones"), mientras que el dominio de las pasiones/codicias está indicado en tres versículos (1,24.26-27).[76]

3. Conclusión: ¿Rigidez paulina en asuntos de género y masculinidad?

Muchos piensan que en Rm 1,24-27 Pablo simplemente refleja la ideología sexual de su cultura judía-helénica con su concepto de rigidez de géneros y roles sexuales establecidos por Dios (Génesis 1-2) y según la cual toda relación homoerótica sería condenada como una abominación. Tanto Bernadette Brooten[77] como Robert Gagnon[78] piensan que tal ideología sexual de rigidez de géneros y roles sexuales se refleja claramente en 1Cor 11,2-16 donde Pablo impone limitaciones en la participación de las mujeres en el culto (podrían orar y profetizar, pero solamente con la cabeza cubierta) e insiste que la misma "naturaleza" (1Cor 11,14-15) enseña cuan largo deben ser el pelo de varones y de mujeres (ver "contra la naturaleza" en Rm 1,26-27; 11,24).[79] Notablemente Gagnon sigue a Brooten, citando los mismos datos para sostener su propia postura heterosexista y homofóbica, que la erudita biblista lesbiana había utilizado para *desacreditar* la autoridad de Pablo hoy en estos asuntos (son aliados exegéticos pero adversarios políticos).[80]

Un repaso de los datos presentados da base para cuestionar las conclusiones de Brooten y Gagnon[81] sobre la perspectiva paulina de género como algo rígido. Matthew Kuefler señala precisamente la ambigüedad y los cambios radicales que trajo el cristianismo en la época posterior (200-450 d.C.) y el lugar central del "eunuco varonil" (ver Jesús en Mt 19,12 y la opción de Pablo de ser uno de estos tres tipos de eunuco). David Clines describe a Pablo como "soltero, sin mujer/esposa" pero con vínculos emocionales íntimos con otros varones, y con perspectivas sobre sexo y género "*no particularmente condicionada por la cultura*".[82] Sobre todo, Stephen Moore señala que "la redención de la femineidad es lograda por su transmutación en la masculinidad" y que "el Jesús de Romanos es una mujer en el proceso de hacerse varón".[83] Al repasar brevemente el libro de Romanos, cada capítulo, pero sobre todo Rm 16, provee abundantes ejemplos de flexibilidad y subversión en asuntos de género, tanto de mujeres como de varones y aún de Dios. Si la intención de Pablo en 1,24-27 fuera recalcar una ideología rígida de sexo y género, parece totalmente incoherente con su propio ejemplo y la realidad de las iglesias en casa en Roma que él saluda con tanto afecto. Para interpretar bien Rm 1,24-27, antes de recurrir a 1Cor 11,2-16, debemos fijarnos en la figura sumamente flexible del autor (¡1Cor 9,19-23!) y las personas, mayormente minorías sexuales,

---

75 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, San Francisco: Harper Collins Hays, p.385; ver Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice - Texts and Hermeneutics*, Nashville: Abingdon, 2001, p.285.

76 Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior - Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Martin, p.51-60.

77 Bernadette J. Brooten, *Love Between Women*, p.265.

78 Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, p.256, 258.

79 Bernadette J. Brooten, *Love Between Women*, p.252; Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, p.58.

80 Bernadette J. Brooten, *Love Between Women*, p.302.

81 También Robert Jewett, *Romans*, p.177-178.

82 David Clines, "Paul, the Invisible Man", p.192.

83 Stephem Moore, *God's Beauty Parlor*, p.164.

en las iglesias que recibieron la carta. Si vamos a 1Corintios, es específicamente en la ejecución de género (*"gender performance"*, Judith Butler) donde Pablo insiste en su flexibilidad: "entre los débiles *me hice* débil" (1Cor 9,22; cp. Rm 15,1, "nosotros que somos fuertes..."). Además, últimamente los mejores comentaristas no interpretan 1Cor 11,2-17 como prueba de la supuesta rigidez de Pablo en asuntos de género, sino en su sensibilidad a la situación cultural y la preocupación que el comportamiento de mujeres en los cultos domésticos sea apropiado.[84] Si rechazamos las presuposiciones que Pablo refleja y nunca trasciende los prejuicios de su cultura sobre sexo y género y que siempre refleja una rigidez en cuestiones de género, podemos abrirnos a otras interpretaciones de Rm 1,18-2,16 que no utilizan el texto como armamento para defender las posturas homofóbicas o descreditar al apóstol.[85]

Bibliografía

Althaus-Reid, Marcella (2003), *The Queer God*, London/New York: Routledge

_____ (2001), *Indecent Theology - Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, London/New York: Routledge

_____ (editor) (2006), *Liberation Theology and Sexuality*, Burlington VT/UK: Ashgate

_____ (2004), *From Feminist Theology to Indecent* Theology, London: SCM

Boff, Leonardo (2002), "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", en *Alternativas*, Managua: Lascasiana, n.16/17 (jul-dic)

Bourdieu, Pierre (1998), "La dominación masculina", en *La masculinidad - Aspectos sociales y culturales*, Quito: Abya Yala, p.119-141

Boyd, Stephen, et al. (1996), *Redeeming Men - Religion and Masculinities*, Louisville: Westminster John Knox

Brooten, Bernadette J. (1996), *Love Between Women - Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago: University of Chicago Press

Butler, Judith (1990/99), *Gender Trouble - Feminism and the Subversion of Identity*, New York/London: Routledge

Castelli, Elizabeth (2005), "Gender and Ideology Critique in the Study of Paul's Letter to the Romans", en *Gender, Tradition and* Romans, Cristina Grenholm y Daniel Patte (editoras), London/New York: T & T Clark, p.157-177

Clark, Elizabeth A. (1995), "Antifamily Tendencies in Ancient Christianity", en *Journal of the History of Sexuality*, vol.5

Clifford, Anne M. (2001), *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll: Orbis

Clines, David J. A. (2003), "Paul, the Invisible Man", en *New Testament Masculinities*/Semeia Studies 45, Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (editors), Atlanta: Society of Biblical Literature, p.181-192

D'Angelo, Mary Rose (1990/97), "Women Partners in the New Testament", en *Que(e)rying Religion - A Critical Anthology*, Gary David Comstock y Susan E. Henking (editores), New York: Continuum, p.441-55 (reimpreso de *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.6, 1990), p.65-86)

Ehensperger, Kathy (2000), "Let everyone be convinced in his/her own mind' - Derrida and the Deconstruction of Paulinism", en *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers*, Atlanta: Society of Biblical Literature, p.53-73

Eilberg-Schwartz, Howard (1994), *Gods' Phallus, and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston: Beacon

Eisenbaum, Pamela (2004), "A Remedy for Having Been Born of Woman - Jesus, Gentiles, and Genealogy in Romans", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123/4, p.671-702

84 David E. Garland, *1Corinthians* (Grand Rapids: Baker, 2003), p.211-215.217-218.509; Anthony C. Thiselton, *1Corinthians - A Shorter Exegetical & Pastoral Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), p.177-179.191.

85 Ver Thomas Hanks, *Romans*, 2006.

Gagnon, Robert A. J. (2001), *The Bible and Homosexual Practice - Texts and Hermeneutics*, Nashville: Abingdon, 2001 (ver también la respuesta de Gagnon a Dan O. Via (2003), en http://www.robgagnon.net/2VRejoinder.htm y también la reseña "Why the Disagreement Over the Bible Witness on Homosexual Practice - A Response to Myers and Scanzoni, *What God Has Joined Together* (2005) en http://www.westernsem.edu/wt-seminary/assets/gagnon_autm05.pdf
enlaces consultados el 7 de febrero de 2007
Garber, Marjorie (1992), *Vested Interests - Cross-Dressing and Cultural Anxiety*, New York: Routledge
Garland, David E. (2003), *1Corinthians*, Grand Rapids: Baker
Glancy, Jennifer A. (2003),"Protocols of Masculinity in the Pastoral Epistles", en *Testament Masculinities*, Stephen D. Moore y Janice Capel Andersons (editoras), Society of Biblical Literature, p.235-264
Guest, Deryn (2005), *When Deborah Met Jael - Lesbian Biblical Hermeneutics*, London: SCM
Gudorf, Christine E. (2001), "The Erosion of Sexual Dimorphism - Challenge to Religion and Religious Ethics", en *Journal of the American Academy of Religion*, vol.69/4 (december), p.863-891
Gottschall, Marilyn (2002), "The Ethical Implications of the Deconstruction of Gender", en *Journal of the American*
Academy of Religion, vol.70/2 (June), p. 279-299
Grenholm, Cristina y Daniel Patte (editores) (2005), *Gender, Tradition and Romans*, London-/New York: T & T Clark
Hanks, Thomas D. (1982), *Opresión, pobreza y liberación - Reflexiones bíblicas*, San José/Costa Rica: Editorial Caribe; *God So Loved the Third World - The Biblical Vocabulary of Oppression*, Maryknoll/New York: Orbis (reimpresión Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000)
_____ (1997), "Paul's Letter to the Romans as a Source of Affirmation for Queers and their Families", en *Our Families, Our Values*, Robert Goss y Amy Strongheart (editoras), New York: Harrington
_____ (1997), "Bernadette J. Brooten on Natural Theology and Unnatural Acts in Romans 1", en *Evangelical Theological Society*, Nov. 20-22, Claremont, CA, copyright, Other Sheep, St. Louis, MO
Hanks, Tom (2000), *The Subversive Gospel - A New Testament Commentary of Liberation*, Cleveland: Pilgrim; *El Evangelio* Subversivo, Buenos Aires/México: Otras Ovejas, 2002
_____ (2006), "Romans", en *The Queer Bible Commentary*, Deryn Guest, Robert Goss, Mona West y Thomas Boache (editors), London: SCM/Louisville: Westminster John Knox (USA distributor), p.582-605
Hays, Richard B. (1996), *The Moral Vision of the New Testament*, San Francisco: Harper Collins
Helminiak, Daniel (1994/2000), *What the Bible Really Says about Homosexuality*, Tajique, New México: Alamo Square; *Lo que la Biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Barcelona/Madrid: Egales, 2003
Hornsby, Teresa J. (2005), "The Gendered Sinner in Romans 1-7", en *Gender, Tradition and Romans*, Cristina Grenholm y Daniel Patte (editors), London/New York: T & T Clark, p.143-166
Hubbard, Thomas K. (2003), *Homosexuality in Greece and Rome - A Sourcebook of Basic Documents*, Berkeley: University of California
Jay, Nancy (1992), *Throughout Your Generations Forever - Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago: University of Chicago
Jennings, Theodore W. (2003), *The Man Jesus Loved - Homoerotic narratives from the New Testament*, Cleveland: Pilgrim

_____ (2005), *Jacob's Wound - Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*, New York: Continuum

Jewett, Robert (2000), "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1,24-27", en *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, David L. Balch (editor), Grand Rapids: Eerdmans p.278-304

_____. (2006), *Romans – Hermeneia*, Minneapolis: Fortress

Jones, Peter (2000), "Androgyny - The Pagan Sexual Ideal", en *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol.43/3 (September), p.443-469

Kuefler, Mathew (2001), *The Manly Eunuch - Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago: University of Chicago

Lee, Dorothy (2002), *Flesh and Glory - Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John*, New York: Crossroad

Larson, Jennifer (2004), "Paul's Masculinity", en *Journal of Biblical Literature*, vol.123/1, p.85-97

Long, Ronald E. (1997a), "Becoming the Men We're Ceasing to Be - A Gay Agenda for Aging in a Youth Culture". En *Theology & Sexuality*, vol.15 (September), p.94-113

_____ (1997b), "The Fitness of the Gym", en *The Harvard Gay and Lesbian* Review, vol.4.3, p.20-22

Long, Ronald E. (1997c), "The Sacrality of Male Beauty and Homosex - A Neglected Factor in the Understanding of Contemporary Gay Life", en *Que(e)rying Religion - A Critical Anthology*, Gary David Comstock y Susan E. Henking (edição), New York: Continuum, 1997, p.266-281

_____ (2004), *Men, Homosexuality, and the Gods - An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*, New York: Haworth

Martin, Dale B. (2006), *Sex and the Single Savior - Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox

McCleary, Rollan (2004), *A Special Illumination - Authority, Inspiration and Heresy in Gay Spirituality*, London: Equinox

Miller, James E. (1995), "The Practices of Romans 1,26 - Homosexual or Heterosexual?", en *Novum Testamentum*, vol.35, p.1-11

____ (1997), "Pederasty and Romans 1,27 - A Response to Mark Smith", en *Journal of the American Academy of Religion*, vol.65/4, 1997, p.861-865

Mollenkott, Virginia Ramey (2001), *Omnigender - A trans-religious approach*, Cleveland: Pilgrim

Montesinos (1998), "Cambio cultural y crisis en la identidad masculina", en *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*, Quito: Abya Yala, p.119-141

Moore, Gareth (2001), *The Body in Context - Sex and Catholicism*, New York: Continuum

Moore, Stephen D. (2001), *God's Beauty Parlor – And Other Queer Spaces in and Around the Bible*, Stanford: Stanford University (ver especialmente "Sex and the Single Apostle" p.133-172, más las notas de referencia en p.253-268)

Moore, Stephen D. y Janice Capel Anderson (editors) (2003), *New Testament Masculinities*, Semeia Studies 45, Atlanta: Society of Biblical Literature

Musskopf, André Sydney (2002), *Queer - Teoria, hermenêutica e corporeidade*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/Instituto Ecuménico Pós-Graduação

Odell-Scott, David (2005), "Patriarchy and Heterosexual Eroticism - *The Question in Romans and Corinthians*", en *Gender, Tradition and Romans*, Cristina Grenholm y Daniel Patte (editores), New York/London: T&T Clark, p.209-225

Olyan, Saul M. (1994), '"And with a male you shall not lie the lying down of a woman' - On the meaning and significance of Leviticus 18,22 and 20,13", en *Journal of the History*

of Sexuality, vol.5, p.179-206
Parrini R., Rodrigo, *Apuntes acerca de los estudios de masculinidad - De la hegemonía a la pluralidad*, http://dominios.eurosur.org/FLACSO/apuntesmasc.htm, consultado 7 de febrero de 2007
Rakotoharintsifa, Andrianjatovo (2002), "Peace in the Epistle to the Romans and in the Malagasy Culture", en *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers*, Atlanta: Society of Biblical Literature, p.33-52
Reyes, Archila, Francisco (2000), "Principios teológicos y ministerialidad en Pablo - Un aporte desde la perspectiva de género masculino", en *Voces del Tiempo*, vol.34 (abr-jun)
Reyes Archila, Francisco (2003), "Otra masculinidad posible - Un acercamiento bíblico-teológico", en *Quaestiones*, Bogotá: Dimensión Educativa, vol.5 diciembre
Sawyer, Deborah F. (2002), *God, Gender and the Bible*, New York: Routledge
Stoltenberg, John (1990), *Refusing to Be a Man - Essays on Sex and Justice*, New York: Meridian
Stone, Ken (1999), "Gay/Lesbian Interpretation", en *Dictionary of Biblical Interpretation*, John H. Hayes (editor), Nashville: Abingdon, vol.1-2, p.432-434
Stowers, Stanley (1994), *A Rereading of Romans - Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven, Conn: Yale University
Swancutt, Diana M. (2003), '"The Disease of Effemination' - The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1,18–2,16)", en *New Testament Masculinities*, Semeia Studies 45, Stephen D. Moore y Janice Capel Anderson (editors), Atlanta: Society of Biblical Literature, p.193-233
_____ (2001), "*Pax Christi* - Romans as Protrepsis to Live as Kings", tesis doctoral, Duke University
_____ (2004), "Sexy Stoics and the Rereading of Romans 1,18-2,16", en *Feminist Companion to Paul/Feminist Companion to the Bible Series*, Amy-Jill Levine y Marianne Blinckenstaff (editoras), Cleveland/London: Pilgrim/T&T Clark Internacional, p.42-73
Turner, William B. (2000), *A Genealogy of Queer Theory*, Philadelphia: Temple University (ver p.109-123 sobre Judith Butler y *"gender performance"*)
Theissen, Gerd (1987), *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress
Thiselton, Anthony C. (2006), *1Corinthians - A Shorter Exegetical & Pastoral Commentary*, Grand Rapids: Eerdmans
Williams, Craig (1999), *Roman Homosexuality - Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, New York/Oxford: Oxford University

Thomas Hanks
Lavalle 376-2D
1047 Buenos Aires
ARGENTINA
thanks376@gmail.com
www.fundotrasovejas.org.ar
www.otrasovejas.org
www.othersheep.org

"Engendrar" una nueva masculinidad
Aproximación desde Pablo

Resumen
Inspirado en la tradición de lectura comunitaria de la Biblia y en la propia experiencia personal del autor, este artículo plantea el desafío de acercarse a la masculinidad de Pablo, comprendiendo de antemano que la masculinidad no era una preocupación de su tiempo ni de su conciencia. Tanto en Hechos de los Apóstoles como en las cartas de Pablo encontramos su experiencia vivida con hombres y mujeres. Estas experiencias tocan aspectos vitales para la masculinidad tales como la hermandad, las relaciones con otros hombres y la afectividad, la paternidad, la debilidad y la fuerza, el cuerpo. Cuando nos acercamos a las experiencias de Pablo desde sus actitudes como hombre, podemos iluminar nuestro andar como hombres hoy. Percibiendo los rasgos masculinos dominantes, también podemos reconocer las expresiones de masculinidades alternativas, posibles y diferentes. Las iglesias, muchas veces deslumbradas por aspectos dominantes de la misión de Pablo, pueden también sentirse atraídas por los rasgos de otra masculinidad posible y alternativa. Entonces se puede soñar con engendrar nuevas relaciones humanas, holísticas, sensibles, solidarias, inclusivas e igualitarias.

Abstract
Inspired by the tradition of community reading of the Bible and by the own personal experience of the author, this article raises the challenge of approaching Paul's masculinity, understanding in advance that the masculinity was not a worry of his time neither of his conscience. Both Acts of the Apostles and Paul's letters we find his experience lived with men and women. These experiences touch vital aspects in masculinity as the brotherhood, the relations with other men and the affectivity, the Fatherhood, the weakness and the strength, the body. When we approach Paul's experiences from his attitudes as man, we can illuminate our journey as men today. Perceiving the dominant masculine characteristics, also we can recognize the expressions of alternative, possible and different masculinities. The churches, often dazzled by dominant aspects of the mission of Paul, can also feel attracted by the characteristics of another possible and alternative masculinity. Then it is possible to dream about engendering new human, holistic, sensible, inclusive, egalitarian and based-in-solidarity relations.

1. Notas preliminares

Mientras en Buenos Aires, Argentina, se ultiman los preparativos del encuentro anual de biblistas de RIBLA (2006), en un barrio popular de las afueras de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, yo combino el estudio bíblico acerca de la masculinidad paulina con la preparación de una sopa de arroz integral, acompañada con una diversidad de verduras. Esta experiencia, en el interior de mi ser, se conecta con el pasaje de las partes del cuerpo en 1Cor 12,12-26. Alcira y yo, biblistas populares, "biblistas de a pie", o "de a pata", como charlábamos en la noche cuando caminábamos hacía un barrio de periferia de la ciudad, no pudimos llegar a la reunión de RIBLA por la falta de recursos económicos para los pasajes. Vivimos a la intemperie de la institucionalidad, en el vaivén inseguro de la informalidad laboral, sobreviviendo en el día a día. En estos momentos nos acompañamos en preparar la sopa de verduras, en diálogo con el estudio de la Biblia y la preparación de acompañamientos en salud alternativa, psicoterapia positiva y reflexión bíblica a las comunidades.

Hablando de hermenéutica de la masculinidad, lo primero que se me ocurre es preguntar a las hermanas y hermanos biblistas que se reúnen en la Región del Cono Sur (Buenos Aires, Argentina): ¿Cuáles son las masculinidades que ha forjado esta experiencia de biblistas? Dicho de otra manera: ¿Cuál es la *masculinidad alternativa que está engendrando el espacio de RIBLA*? Bien vale la pena, para los próximos años, abordar una temática de estudio de las masculinidades, que ayude a perfilar un horizonte crítico y auto-crítico de nuestras prácticas cotidianas en las iglesias, las instituciones, los procesos, los movimientos, las organizaciones, las comunidades y otros espacios.

Agradezco al grupo que asumió el número de RIBLA sobre masculinidad, por invitarme a contribuir con un artículo desde la perspectiva de Pablo, tomando en cuenta a 1Tesalonicenses, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses y Filemón. Confieso que me he sentido emocionado y desafiado con la elaboración de este sencillo aporte, hecho fundamentalmente desde la reflexión y la experiencia, porque representa la posibilidad de acercarse a caminar por donde otras personas compañeras vienen caminando. Indudablemente que abordar los aspectos masculinos de Pablo desde sus cartas, representa un descomunal esfuerzo, al que no estoy en capacidad de responder ampliamente. Quisiera, en cambio, debido a la poca bibliografía que hay sobre el tema y a limitaciones que tuve para acceder a la misma, acercarme al encuentro con los textos bíblicos a partir de mi propia experiencia. Siento que la sociedad y las iglesias pueden ser sacudidas tremendamente, por cuanto han apoyado bastante su fundamentación teológica en la perspectiva paulina, privilegiando y potenciando aspectos de la masculinidad dominante de Pablo y negándose a otros.

2. Contexto de masculinidades dominantes y opresoras

Antes de ir al encuentro con los textos bíblicos, considero importante entablar un diálogo con nuestros contextos de hoy. Esta herencia la traemos en la Lectura Popular y Comunitaria de la Biblia[1], la cual se puede sintetizar en: partir de la Vida, ir a la Biblia y volver a la Vida. Vivimos la manifestación de diversas masculinidades en nuestros entornos cotidianos, familiares, sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos. Cotidianamente nuestras ciudades y campos rurales viven dramáticas situaciones de violencia al interior de los hogares y las familias. Muchas de esas violencias, maltratos, abusos y agresiones provienen de varones que son portadores de una masculinidad dominante, impositiva, agresiva, violenta y cerrada a cualquier cuestionamiento y autocrítica. La esfera del hogar y el ámbito cotidiano, representan el mundo micro de reproducción de masculinidades opresivas y, al mismo tiempo, el campo donde más se encubre y se camufla el machismo, llevando a que socialmente se nos imponga una determinada manera de ser hombres.

Una mirada a los entornos sociales y sectores políticos y económicos de cada una de nuestras naciones, permite ver críticamente cómo se instala e impone una masculinidad de la violencia, la exclusión, la eliminación, la competencia, la vida fácil, el éxito inmediato, el fundamentalismo y la extinción de la vida humana y de la naturaleza. Las guerras, los conflictos armados y las confrontaciones de los pueblos, obedecen a los tipos de masculinidades que comportan. Son siempre los hombres, con una que otra excepción, quienes tiran de los carros de la guerra. Los ejércitos y las armas, éstas asociadas a los varones, representan un determinado tipo de masculinidad, que no admite caminos menos comprometedores con el uso de las armas, por lo cual se llega a borrar y extirpar cualquier sentimiento, respeto o derecho vinculado con la vida. Tal vez no exageremos al decir que allí se construyen masculinidades de la muerte.

Más escandalosa resulta la constatación de que en nuestras iglesias y en nuestras prácticas religiosas anidan tipos de masculinidad dominante y excluyente. Y no se trata únicamente de sectores tradicionales en las iglesias que defienden un liderazgo jerárquico y autoritario,

[1] Se trata del círculo hermenéutico (círculo de la interpretación).

escriturado solamente a varones, sino también de procesos, instituciones, organizaciones y proyectos, denominados liberadores y alternativos, que incurren cotidianamente en prácticas violentas, autoritarias, jerárquicas, competitivas, excluyentes y opresoras. Allí se imponen también masculinidades, quizás mucho más camufladas, encubiertas de humanismo y cristianismo, vestidas de piel de oveja, cuando en realidad representan instintos de agresión y violencia. Violencia no se puede reducir solamente a los actos agresivos y a las marcas y deformaciones físicas, sino que también existen violencias peores que matan anímica, moral y psicológicamente a las personas.

Asistimos a una época de fundamentalismo (fanatismo) político y religioso. Mi país (Colombia) muestra el más evidente reflejo de una masculinidad fanática y fundamentalista que gobierna la sociedad. Aunque se proclamen vivas y reconocimientos a la llegada de mujeres a las altas cumbres del poder político y económico, esto no prueba suficientemente que la sociedad colombiana esté consolidando un reconocimiento a las mujeres. No garantiza tampoco que estemos avanzando significativamente en términos de equidad e igualdad entre géneros. Muchos hombres siguen parapetados en los más altos estrados del poder, lo cual no ha de mirarse como meramente negativo o impropio de su masculinidad, pero si es pertinente reconocer las muchas veces en que esta carrera por ascender en el poder violenta y excluye a mujeres y a hombres. No obstante, es de reflexionar también sobre el ascenso al poder por parte de algunas mujeres, vestidas de acuerdo a lo que la sociedad patriarcal ha definido como propio de la mujer, pero actuando de acuerdo a los criterios que esta sociedad patriarcal ha definido como propio de los hombres.

No podría escapar una consideración más. Se trata de la agresión y la destrucción de la naturaleza. Nuestra Madre Tierra está siendo asesinada con todas sus formas de vida. Los desastres ecológicos y la contaminación ambiental crecen, sin que medie una conciencia y un compromiso ético, político, humano y cristiano en defensa y cuidado de la vida. El modelo de masculinidad dominante tiene mucho que ver con esta realidad anti-ecológica. En una mentalidad patriarcal basada en dualismos, coloca la cultura en oposición a la naturaleza, la primera asociada a lo masculino y la segunda a lo femenino con una carga de significación o de valoración diferente. Lo masculino exige el sacrificio de lo femenino como una condición para reafirmar su propio poder y dominio, también exige el sacrificio de la naturaleza (por su identificación con lo femenino).

3. Testimonio personal

Me parece importante compartir acerca de mi experiencia personal. Nací dentro de una cultura extremadamente machista, donde desde niños se nos inculcaba que los hombres no lloran, que hay que ser fuertes, buenos trabajadores y no asomarse por la cocina de la casa. Los hombres tienen que ser valientes, no arrugársele a ningún trabajo y no dejarse pegar de nadie. Sin embargo, mi persona no pudo llenar muchos de esos requisitos. Fui un niño llorón, crecí con el convencimiento de ser débil y no fui ciertamente un buen trabajador en el campo. En vez de ser fuerte, fui una persona muy vulnerable a las enfermedades y muy miedosa frente a los conflictos violentos. Mi persona no cumplía con muchos de los roles de una masculinidad dominante, por lo que siendo joven recibí muchos golpes y prejuicios a mi manera de ser hombre en el campo. De ahí que mi cuerpo y mi ser masculino fueron marcados desde la temprana edad.

Años más tarde, tuve la oportunidad de encontrarme en un proceso bíblico que tomaba en cuenta la dimensión de género. En la relación con amigas mujeres y con algunos hombres fui descubriendo muchas contribuciones valiosas. Recuerdo que la primera cuestión que me impactó sobre masculinidad vino del aporte de una mujer feminista. Estábamos en un encuentro, cuando se abordó el asunto de que los hombres teníamos que hacer solitos nuestro propio camino, reflexionar sobre nuestra situación de hombres, para luego encontrarnos con las mujeres. Confieso que esto me sorprendió, porque hasta entonces yo venía participando

de un proceso de género, donde participábamos hombres y mujeres. Inmediatamente creí que esta era una postura de una corriente radical del feminismo, que nos colocaba a los varones en un punto de confrontación, que éramos vistos como enemigos de las mujeres. No obstante, continuamos en el proceso de género, creciendo en aquella relación recíproca de hombres y mujeres, aclarando que sí era necesario tener espacios propios para encontrarnos los hombres y hablar de nuestras cosas de hombres.

El Curso Intensivo de Biblia de 2004, realizado en Medellín, Colombia, acogió la cuestión de la masculinidad. Francisco Reyes y Amílcar Ulloa, transitaron el camino de la asesoría, enriqueciendo bíblica y teológicamente la hermenéutica de las masculinidades, como coincidieron en sus valoraciones. Tanto Amílcar como Francisco, han sido amigos de camino de muchos años, quienes me han animado para asumir esta reflexión.

Así llegamos al encuentro de biblistas de RIBLA en Costa Rica (2005), donde afloró el asunto de la masculinidad y la pertinencia de hacer un número de RIBLA dedicado a una hermenéutica en tal sentido. Fui invitado por el grupo de hombres para contribuir con un aporte desde la carta de Pablo a Filemón. Ello me alegró muchísimo, pero los tiempos venideros fueron muy difíciles para mí, por cuanto viví profundas crisis, rupturas y pérdidas, vinculadas, sin duda alguna, con mi ser masculino. Me encontré sin empleo, luego de diez y siete años; perdí espacios de trabajo que habían representado para mí referentes vitales y espirituales; viví la pérdida física de mi madre, mientras acontecían las demás crisis. Por tanto, mi cuerpo recibió y registró impactos muy fuertes que sacudieron los cimientos de mi ser masculino. Sin embargo, doy gracias a Dios por la cercanía de amistades femeninas y masculinas que me acompañaron y apoyaron solidariamente para sobrellevar el peso de estas crisis y avanzar hacia adelante. Pude enfrentar el horizonte de la formación académica y abrir la mirada y el corazón hacia otros lugares del continente, y seguir caminando en el encanto de la Palabra de Dios.

A mediados de 2006 llegué a Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, donde reside mi compañera Alcira Ágreda. Ella me motivó y animó para retomar la reflexión sobre masculinidad, al tiempo que ayudó a relacionarme con un puñado de hombres que les interesaba el tema. Nos encontramos y estudiamos el material que me había facilitado Larry Madrigal, en Costa Rica. Reconocíamos la necesidad de iniciar un proceso en Santa Cruz. Con esas expectativas andamos ahora.

4. Saboreando los textos bíblicos

Se trata de emprender sencillamente la mirada, la contemplación y la observación de varios textos bíblicos, que nos ayuden a percibir algunos ejes de la masculinidad de San Pablo. No se trata, en modo alguno, de idealizar tales ejes, sino de ir reconociendo en el proceso cómo van habitando diferentes tipos de masculinidad en la vida de una persona. No es que de la noche a la mañana se operó un cambio de una masculinidad dominante a una masculinidad alternativa, sino que la experiencia personal y comunitaria va revelando rasgos de masculinidades dominantes, menos dominantes, más liberadoras y más alternativas. Renuncio, por tanto, a la idea dualista de ver en Pablo, en primer lugar una masculinidad dominante, que desaparece, para dar lugar a otra masculinidad alternativa, que perdura. En lo cotidiano y en la vida de las personas las cosas no son así. Vivimos una mezcla de todo, donde respondemos a estímulos y motivaciones, que unas veces están del lado de la vida y otras veces del lado de la muerte. Me parece que eso bien lo recoge Pablo en Rm 7,19 ("pues no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco").

4.1 Aproximación breve a Pablo

En la actualidad tenemos mucha riqueza bibliográfica acerca de la vida de Pablo, de suma utilidad al acercarnos a una interpretación de su misión y de sus cartas. Sin embargo,

aproximarse a una lectura de su masculinidad, precisa problematizar muchas relecturas de Pablo, apostando por una lectura crítica, que nos ayude a los hombres de hoy a emprender una deconstrucción y reconstrucción de nuestra masculinidad. A manera de ejemplo, podemos decir que Pablo participaba de su comunidad, que tenía cualidades de líder, que fue testigo oficial de la ejecución de Esteban, que fue emisario del Sanedrín para Damasco.[2] Estos datos, que están registrados en los mismos textos, contados así, no ayudan a problematizar su masculinidad. Hay que acompañarlos de preguntas. ¿De cuál comunidad participaba? ¿Qué niveles de poder se codeaban allí? ¿A qué tipo de líder correspondían sus cualidades? ¿En servicio de qué intereses se ejercía este liderazgo? ¿Cuáles fueron los frutos de ese liderazgo? ¿Qué participación oficial tuvo en el asesinato de Esteban? ¿Cómo interpretó aquel crimen? ¿Cuál era la dimensión de su misión a Damasco? ¿Qué relaciones tenía con el Sanedrín de Jerusalén?

Hechos de los Apóstoles relatan el camino de Pablo, mostrándolo involucrado en una acción criminal contra Esteban (Hch 7,58). Es un joven (v.58), ayudante de los testigos (7,11.13), no solamente en el cuidado de sus ropas, sino comprometido ideológicamente con un proyecto de muerte, de lo cual da cuenta Hch 8,1 ("Saulo aprobaba este asesinato..."). Resulta interesante ver que Pablo aparece en Hechos como el cuidador de ropas de testigos falsos que intervinieron exitosamente en el juicio a Esteban. Desde aquí iremos buscando algunos rasgos de su masculinidad dominante, lo cual puede abrir horizontes insospechados para comprender por qué razón muchas de nuestras iglesias se identifican más con aspectos de la masculinidad dominante de Pablo que con los rasgos de una nueva masculinidad del apóstol. ¿Por qué se ha privilegiado un lado de Pablo y se han menospreciado otros?

Un rasgo característico de esta masculinidad dominante, está vinculado con el **éxito**. El joven Saulo participa en un *proyecto exitoso*, que le relanza de un cuidar ropas, a alguien reconocido, protagonista de la persecución, portador de fama y poder. Es una masculinidad *asoladora*, *programada* (casa por casa), *fuerte y violenta*, que arrastraba a las cárceles a hombres y mujeres (8,3) y *amenazaba de muerte* a los discípulos del Señor (Hch 9,1.21), los azotaba (Hch 22,21) y torturaba (Hch 26,11). Pablo engendra el más ambicioso y exitoso proyecto de persecución contra los/las creyentes de las comunidades. Se trata de una masculinidad juvenil, dinámica, propensa a la manipulación y utilización de un proyecto de muerte, en nombre del cual se expiden salvoconductos de legalidad, autorizaciones y cartas para violentar (*oikos*), esculcar sistemáticamente viviendas, atrapar vidas humanas. Ciertamente estas son las notas de una masculinidad que se impone como sea, si es necesario, eliminando al que piensa diferente, como en el asesinato de Esteban. Era grande el daño que había hecho a muchas personas creyentes en Jerusalén (Hch 9,13), según el rumor corriente que se tenía. Importante que Hechos inicia la presentación de un Pablo fortalecido en una masculinidad que aplasta, que persigue, que arrasa, amenaza y hasta asesina. Dicha forma de manifestarse como hombre está enraizada en su cultura y en su ambiente de judío y ciudadano romano, codeado en las instancias de saber de la época. No obstante, dentro de la perspectiva de Lucas, su masculinidad es presentada como un camino, como un proceso, que el mismo Pablo afirmará permanentemente en su misión (Hch 22,4-5; 22,19-21; 26,9-11; 1Cor 15,9; Flp 3,6; Gal 1,13.23).

4.2 Damasco: crisis de una masculinidad dominante

Pablo se dirige a Damasco, llevando cartas de presentación para entrar en las sinagogas (Hch 9,2), como todo un líder reconocido por el sumo sacerdote (9,1), con estatus de legalidad para caer sobre hombres y mujeres que seguían el camino de Jesús y llevarles enca-

[2] Cito Hechos de los Apóstoles, en el sentido de que se trata de otra fuente diferente a las propias cartas paulinas, para sustentar una dimensión más crítica de la vida de Pablo. Aquí estamos ante una visión que Lucas tiene de Pablo, dado también que Hechos es posterior a las primeras cartas paulinas.

denados a Jerusalén (9,2). Desde esta perspectiva, la caída simbólica a tierra (9,4), el encontrarse ciego para caminar y ser conducido (ayudado) de la mano a la ciudad (9,8), son signos de la crisis que Jesús ha desatado en su interioridad masculina. Es un ser humano que ha experimentado la vulnerabilidad de su cuerpo, sus valores y los roles que caracterizaban su masculinidad dominante. A partir de allí, emprende un largo proceso hacía una nueva manera de ser hombre, hacia una masculinidad alternativa, la cual desconcierta a las comunidades. Es un proceso de conversión, lo cual marca una ruptura entre su masculinidad dominante y otra masculinidad posible y alternativa. A partir de allí, en muchos momentos tomará el lugar de los otros y las otras, de ser perseguidor pasará a ser perseguido, incluso amenazado de muerte (9,23).

4.3 Proceso hacia otra masculinidad alternativa

Considero importante aclarar que en Hechos estamos vislumbrando aspectos de la manera de actuar de Pablo según la visión de Lucas. Es más, entre Hechos y las cartas paulinas podemos confrontar y percibir muchos elementos que caracterizaron la vida de Pablo en el proceso de hacerse hombre (masculino), de re-situarse en una relación con otros hombres y con las mujeres de una forma más dialogante, inclusiva y solidaria. ¿Qué implicaciones tiene este cambio de perspectiva? ¿Cómo se testimonia en la práctica cotidiana de las comunidades? ¿Qué horizonte relacional conlleva para una nueva eclesialidad? ¿Cuál es la teología que está a la base de esta otra masculinidad? ¿Cómo se redefinen los roles de poder y autoridad en las *ekklesías*? Hay que mirar, de manera autocrítica, la lectura pastoral de Pablo que han hecho nuestras iglesias. Ciertamente hay que observar cuáles son sus notas más atrayentes, como también, por qué ha pegado tanto el cristianismo paulino, incluso relegando a veces la misma cristología de los evangelios. Podríamos hasta interrogarnos, sobre qué bases se ha construido una paulología del Nuevo Testamento, monárquica e imperial, fanática de aquellas características de masculinidad dominante y desprovista de los ejes teológicos, cristológicos y eclesiológicos de una masculinidad alternativa y diferente. Vale la pena preguntarnos: ¿qué masculinidad están engendrando nuestras iglesias hoy?

4.4 La experiencia perseguidora de Pablo

Es indudable que ante la experiencia de prisionero y misionero itinerante, la masculinidad de Pablo es alcanzada en sus bases más profundas, vale decir en sus raíces, afincadas en lo que reiteradamente retoma en sus cartas: "fui circuncidado a los 8 días de nacer, soy de la descendencia de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de pies a cabeza, fariseo en cuanto al modo de entender la ley, fanático perseguidor de la Iglesia, e irreprochable en lo que se refiere al cumplimiento de la ley" (Flp 3,5-6). "Han escuchado, sin duda, de mi antigua conducta en el judaísmo: con qué furia perseguía yo a la Iglesia de Dios intentando destrozarla. Incluso aventajaba dentro del judaísmo a muchos compatriotas de mi edad como fanático partidario de las tradiciones de mis antepasados." (Gal 1,13-14) "Yo soy judío, nací en Tarso de Cilicia, pero me eduqué en esta ciudad, Mi maestro fue Gamaliel; él me instruyó en la fiel observancia de la ley de nuestros antepasados. Siempre he defendido con pasión las cosas de Dios, como ustedes hoy. Yo perseguí a muerte el camino cristiano, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres. Y de ello pueden dar testimonio el mismo sumo sacerdote y todos los miembros del Concejo..." (Hch 22,3-5) "Yo le dije: Señor, ellos saben que yo era el que encarcelaba y azotaba en la sinagoga a los que creían en ti. Y cuando se derramaba la sangre de Esteban, tu testigo, yo mismo estaba allí, aprobándolo y cuidando la ropa de los que lo mataban" (Hch 22,19-20). "Es cierto que yo también me creí en el deber de combatir con todas mis energías la causa de Jesús de Nazaret. Y, efectivamente, así lo hice en Jerusalén. Yo encarcelé a muchos de sus discípulos en virtud de la autoridad que recibí de los jefes de los sacerdotes y, cuando se les quitaba la vida, daba mi aprobación. Recorrí muchas veces todas las sinago-

gas, obligándolos a renegar de su fe forzados por torturas. Mi furia contra ellos llegó a tal extremo, que los perseguí hasta en las ciudades extranjeras." (Hch 26,9-11)

Los cinco pasajes anteriores articulan muy bien la masculinidad dominante de Pablo descrita por él en sus cartas y por Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Los textos de las cartas pintan los rasgos comunes de aquella masculinidad dominante. Desde la perspectiva del cuerpo que sufre las marcas, encontramos de primera mano, una *masculinidad ritual*, con la que se marca el cuerpo de un bebé de ocho días de nacido. Se trata de la circuncisión. Allí se traza un modo de masculinidad, estrechamente unida a la historia, la identidad y a la cultura del pueblo de Israel. Es una masculinidad israelita, benjaminita y hebrea hasta los tuétanos. Es una masculinidad farisea y fanática de la ley. El *fanatismo* es una nota peculiar en la masculinidad dominante de Pablo, cuya referencia nos llega de Hechos y de sus cartas.

El camino de la *violencia*, expresada en la persecución, marca las características agresivas de su masculinidad. Se trata de "una persona que se reconoce portadora de violencia y odio en su juventud, apegado a un tradicionalismo oficialista y persecutorio"[3]. Los textos nos muestran un Pablo furioso, arrasador, torturador, enérgico y cómplice de las muertes de los creyentes. La violencia, pues, constituye otro de los ejes transversales en esta masculinidad, descrita descarnadamente en términos de agresión, destrucción del otro y de la otra, incluso hasta la muerte (*thánatos* Hch 22,4).

La *competencia* aparece también vinculada al saber. Pablo cuenta que aventajaba dentro del judaísmo a muchos compatriotas de su edad como fanático... Da razón del lugar de nacimiento, de su experiencia de estudio en la ciudad, de su maestro Gamaliel. Competir por ser el mejor o más adelantado, en esta perspectiva de dominación, revela una pista bien interesante para contrastar las masculinidades de hoy. Tras una competencia se puede pisotear y destruir la dignidad de los seres humanos. Pablo, trasluce en sus cartas aspectos de esta masculinidad competitiva cuando alude a un lenguaje elocuente, atlético, militar y competitivo. No obstante, derrumba también el *sentido de poder de la sabiduría que tienen* "los poderes que gobiernan este mundo" (1Cor 2,6). "En lo que a mí toca, hermanos, cuando vine a su ciudad para anunciarles el misterio de Dios, no lo hice a base de elocuencia o de sabiduría." (1Cor 2,1) La nueva masculinidad posible puede hablar de la sabiduría divina, misteriosa, escondida (1Cor 2,7; 14,18); del lenguaje de cinco palabras comprensibles..., a diez mil en un lenguaje que no se entiende (19); de la inocencia del niño frente al mal y de la adultez del mayor en los criterios (20).

Una red de alianzas peligrosas y de relaciones con criminales envuelve la vida del joven Saulo, tal cual es presentado en Hechos, sin forzar ni siquiera una pizca del texto. Si tomamos como referencia los contextos urbanos de nuestras ciudades de hoy, podríamos apuntar para una lectura desde la masculinidad que viven los/las jóvenes que se involucran en redes, alianzas y relaciones en los barrios y que terminan muchas veces convertidas en organizaciones criminales.

Resulta interesante hacer una reconstrucción breve de cómo se llegó a la muerte de Esteban. Aunque no es el objetivo apuntar a una masculinidad de Esteban, sino de Pablo, creo necesario aportar aspectos de una conflictividad de masculinidades escondida dentro de estos textos bíblicos. Veamos: desde 6,1 comienza a dejarse entrever una problemática en torno a las relaciones de los Doce (varones), los creyentes judíos, los creyentes de origen helenista y las viudas helenistas en torno al servicio de las mesas. El texto presenta un conflicto en relación a la distribución de los alimentos. ¿Tal conflicto implicaría tipos de masculinidad? A simple vista no pareciera, pero los Doce encarnan un tipo de masculinidad que no va con el servicio en las mesas. Un tipo de masculinidad que privilegia lo público y relega lo privado. Este tipo de masculinidad reclama el poder de anunciar la palabra de Dios y la oración (Hch

[3] Néstor Míguez, "Pablo, el compromiso de la fe. Para una 'vida de Pablo'", en *Ribla*, Quito, Recu, vol.20, 1995, p.8.

6,2.4). Es una masculinidad que ostenta el poder de convocar a la multitud del discipulado, incluso de emitir el juicio de valor entre lo que podía ser grato o no serlo (Hch 6,2).

Esto no dista mucho de la práctica concreta de las iglesias de hoy. Ese tipo de masculinidad sigue haciendo la diferencia entre el anuncio de la Palabra de Dios y el servicio de las pastorales de servicio a la comunidad. Sin embargo, no se puede pasar desapercibido el hecho de que Esteban no se encasilló en este molde ideal de hombre, sino que apuntó por una masculinidad inclusiva de los dos espacios: el privado y el público. Extrañamente, las actitudes y comportamientos de los Doce no atraen ni desencadena ningún conflicto en torno al anuncio de la Palabra de Dios. Es la acción pública de Esteban la que genera un amplio movimiento que ocasiona la persecución de la sinagoga (Hch 6,9). Allí aparece el círculo de varones, vinculados con las prácticas del soborno (Hch 6,11), el de los testigos falsos (v.13) y el de las autoridades religiosas. En este mundo está inmerso el joven Saulo, la construcción de su ser masculino procede de las estructuras simbólicas de estos grupos. La perspectiva de Esteban, el primer mártir de las comunidades, es eliminada, y allí está Saulo, dando su aprobación. Dice el texto bíblico, que aquel día sucedió "una grande persecución contra la Iglesia en Jerusalén; y todos fueron esparcidos por las regiones de Judea y Samaria, excepto los apóstoles". ¿Por qué no llegó la persecución a los apóstoles? Interesante preguntarse ¿cuál era su relación en torno a la ley de Moisés y a las tradiciones judías?

4.5 La metáfora de "engendrar un hijo"

En Filemón 10 podemos leer "te ruego por mi hijo Onésimo, al que he engendrado entre cadenas". Esta expresión sacude en lo más profundo los cimientos de una masculinidad dominante patriarcal. A muchos hombres no nos nace hablar de engendrar, porque la sociedad patriarcal de allá y la machista de hoy asigna, sin el menor reparo, la acción de engendrar a las mujeres. Es grande el número hombres que eludimos y negamos, de cualquier manera y como sea, la participación y la responsabilidad en el acto de engendrar una nueva vida. La realidad de nuestras ciudades de hoy clama a gritos la situación de madres solteras, que fueron abandonadas por hombres que no reconocieron su responsabilidad ante el embarazo o el nacimiento de una nueva vida. Pablo, ya anciano (presbítero), asume un lenguaje materno y generador de la vida de otro ser humano encontrado en condiciones de no vida. De manera que *Pablo engendra un hijo* en el contexto de la prisión. Otra posibilidad de ser hombre irrumpe en esta carta caracterizada por elementos como la experiencia de prisionero, la experiencia de un Pablo anciano (presbítero), la experiencia de una relacionalidad activa y dinámica que trasciende la condición de prisionero. En Hechos 8,1, Pablo lidera la persecución que lleva a la cárcel a los creyentes, tanto hombres como mujeres. En Filemón 10, él mismo ha experimentado la situación de encarcelado. ¿Qué significó vivir esta condición de prisionero en su humanidad más profunda?

Se trata de un versículo detonante y desafiante para vislumbrar y construir otras relaciones alternativas en las comunidades. Bien se puede leer toda la carta de Filemón desde esta perspectiva de la masculinidad y desde allí, leer a Pablo en las grandes cartas como Romanos y 1Corintios. O, también, leer las grandes cartas, y desde ellas llegar a leer la pequeña carta a Filemón. En ambas direcciones ronda la pretensión de este artículo, que intenta un acercamiento al tema hermenéutico de la masculinidad en Pablo, con todos los límites que no escapan a una experiencia en proceso.

5. Ecos de masculinidad alternativa en sus cartas

5.1 Primera Tesalonicenses y Filemón

La irrupción de una masculinidad diferente en la vida de Pablo la encontramos en el primer escrito del Nuevo Testamento, la Primera carta a los Tesalonicenses, hacia el año 50. Sorprendentemente guarda una estrecha relación con la misiva a Filemón. Sin duda alguna,

se enmarca allí la ruptura colectiva con un tipo de masculinidad autoritaria. "Y aunque podríamos haber hecho sentir nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos comportamos afablemente con ustedes, como una madre cuida a sus hijos con amor. Tanto amor les teníamos que ansiábamos entregarles, no sólo el evangelio de Dios, sino también nuestras propias vidas. ¡A tal punto llegaba nuestro amor por ustedes!" (1Ts 2,7-8)[4].

De hecho, en Filemón, Pablo no se presenta como apóstol. Lo hace como prisionero (1) y como presbítero (9). La exhortación a Filemón guarda un parecido con 1Ts : "por todo eso, aunque tengo plena libertad en Cristo para ordenarte lo que debes hacer, prefiero pedírtelo en nombre del amor. Yo, Pablo, anciano ya, y en este momento también prisionero por Cristo Jesús, te ruego por mi hijo Enésimo, al que he engendrado entre cadenas." (v.8-10)

Quisiera apuntar algunas consideraciones acerca de estas dos citas bíblicas. De 1Ts 2,7-8 y Filemón 8-10, puede verse un *desarrollo procesual* de sus relaciones con las mujeres y hombres de las comunidades, antecedido por un proceso de ruptura y conversión. La imagen de la nodriza (en sentido maternal) que cuida con ternura a sus hijos en 1 Tes, una hermosa metáfora del *cuidado maternal*, tomada como referente de la masculinidad colectiva, se acerca a la imagen del padre que engendra al hijo (Onésimo) entre cadenas (Flm 10). *Cuidar y engendrar* son dos fundamentos del ser masculino de Pablo, los cuales configuran el horizonte cristiano de las comunidades. Podríamos decir que de 1Ts, inicio de sus escritos, a Filemón, posiblemente en el atardecer de su vida (reconocimiento como anciano), se traza el itinerario de su nueva masculinidad. De cuidar la vida de los miembros de la comunidad de Tesalónica, pasa a engendrar la vida del esclavo en la comunidad de Filemón, incluso también la de éste (19).

Si bien 1Ts 2,7 alude al cuidado que la nodriza (madre) tiene por sus hijos, poco más adelante también complementa la relación que el padre (*pater*) tiene con su hijos (2,11-12). Las imágenes de la nodriza y el padre están arropadas en una relación de ternura. En tales textos florece la ternura, la delicadeza, el cuidado, la consideración y el respeto, actitudes que sintonizan más con una masculinidad alternativa y menos con una masculinidad dominante.

5.2 Perspectiva de género (Romanos, Filipenses y Filemón)

Romanos, Filipenses y Filemón profundizan el elemento relacional en la perspectiva de género. Nuevas relaciones de hombres y mujeres emergen de los corazones de estas tres cartas. Allí se puede percibir la articulación de una red de hombres y mujeres que dinamizan la vida de las comunidades. Romanos dedica casi todo el cap.16 (Rm 16,1-23) para tejer esta red de relaciones de hombres y mujeres. Nombres y títulos, que incluso representan poder (apóstol, diácono, colaborador), aparecen en estas cartas. Elisabeth Schüssler Fiorenza hace un estudio de esta relacionalidad de hombres y mujeres, importante para una lectura de género.[5] Si bien, las cartas mencionadas apuntan a nuevas relaciones entre géneros, el asunto de la masculinidad no debería ser reservado exclusivamente a los varones, ni la feminidad a las mujeres. Esa me parece ser una perspectiva interesante en Romanos, Filipenses y Filemón, como quiera que la feminidad y la masculinidad alternativas se enmarcan en un proceso recíproco y cotidiano. Hombres y mujeres participan en el proyecto alternativo al sistema patriarcal.

5.3 La hermandad en Romanos, 1 Corintios y Filemón

La **hermandad** representa otra de las notas esenciales para una nueva masculinidad que posibilite una eclesialidad alternativa, donde no tengan cabida estructuras de poder dominante y patriarcal. El término hermano/hermana aparece en una 21 veces en Romanos (Rm 1,13; 7,1.4; 8,12.29; 9,3.10-11; 11,25; 12,1; 14,10.13.15.18.21; 15,14.30; 16,1.14-15.17.23), siendo los caps.14 y 16 los que condensan esta eclesialidad de la hermandad. Rm

[4] El citado corresponde a la versión Bíblia de América.

[5] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, Desclée de Boouwer, 1989, p.216-221.

14 alude a no juzgar al hermano ni a menospreciarlo (10), a no ponerle tropiezo para caer (13), a no ofenderle (15) y a no serle ocasión de caída (21). En tanto, en el cap.16, se afirma la hermandad de parentela y compañerismo. En Filemón, aparece cuatro veces la palabra hermano (v.1.7.16.20) y una vez el término hermana (2).[6] La hermandad está estrechamente unida a una experiencia de amor, en el sentido de amar y de ser amados y amadas. Un grupo de hombres y mujeres, amados y amadas, interrelacionan Romanos y Filemón: Epéneto, Ampliato, Estaquis, Pérsida, Filemón y Onésimo (Rm 16,5.8-9.12; Flm 1.16). Ellos y ella son amados por Pablo.

No solamente Romanos conecta con Filemón esta perspectiva de la hermandad como fundamento de relaciones masculinas y femeninas diferentes. También 1Corintios refiere unas 41 veces el término hermano/hermana (1,1.10-11.26; 2,1; 3,1; 4,6; 5,11; 6,5-6.8; 7,12.14-15.24.29; 8,11-13; 9,5; 10,1; 11,33; 12,1; 14,6.20.26.39; 15,1.5.31.50.58; 16,11-12.15.20), pudiéndose considerar una eclesialidad de la hermandad. Pablo expresa un trato hacia Timoteo como hijo amado (1Cor 4,17), a la comunidad de Corinto como a hijos míos amados (4,14; 10,14).

Sin pretender decir que la acogida, la protección, el trabajo, el compañerismo, la afectividad, la ternura y la consolación sean patrimonio exclusivo de uno u otro género, sí es de importancia considerar que en una sociedad patriarcal como la de los tiempos de Pablo, se estrechaban las posibilidades de un proyecto de vida diferente que acogiera abiertamente valores y actitudes en hombres y mujeres correspondientes a un relacionamiento diferente.

Observando con detenimiento las cartas de Romanos, 1Corintios y Filemón, el eje de la hermandad se ubica en la línea de la *vida*, la *gracia* y la *libertad*, tras de lo cual hay una redefinición del ser masculino dominante de Pablo hacia una actitud dialogante, delicada, cálida, respetuosa y cuidadosa con las mujeres y con los mismos hombres. No obstante, Romanos da razón de una presencia más significativa de mujeres en comparación con Filemón, donde únicamente aparece nombrada una mujer, Apia, entre un combo masculino (diez en total). Puede suponerse que en la comunidad ("y a toda la iglesia que se reúne en tu casa"), existieran muchas más mujeres anónimas, como sucede generalmente en las comunidades. Ahí hay una diferencia notable de Romanos con Filemón.

Resulta impresionante el horizonte de masculinidades dominantes que aparecen en Romanos, intuidas a partir del análisis de términos repetidos a lo largo de la carta. Paralelamente, el término *hermano* (*adelfos*) se contrapone al término *hombre*, que aparece en unas 25 veces (1,23; 2,1.3.9.16.29; 3,4.28; 4,6; 5,12.15-16.18-19); 6,6; 7,1.22.24; 9,20; 10,5; 12,18; 14,18.20), referido positiva o negativamente. Otra relación contrapuesta es la de los vocablos *muerte* (*thánatos*) y *vida* (*zoé*). Muerte, aparece en unas 22 veces (1,32; 5,10.12.14.17.21; 6,3-4.5.9.16.21.23; 7,5.10.13.24; 8,2.6.38), representando un rasgo característico de masculinidades dominantes, asociadas a un orden injusto y violento, dominante y excluyente. La vida aparece en muchas partes de Romanos (2,7; 5,10.17-18.21; 6,4.10.13.22-23; 7,1-3.9-10; 8,2.6.10.12-13.38; 10,5; 11,3.15; 12,1; 14,8-9.11; 16,4), dando fuerza a una perspectiva que es amenazada por los mecanismos de muerte que ostenta la dominación imperial, sustentada por pilares, en suma medida masculinos y patriarcales.

5.4 Relacionalidad hombres/hombres (Gálatas, Filipenses y 2Corintios)

La carta a los Gálatas nos presenta un amplio horizonte en la relación de Pablo con los grupos de judaizantes y con las autoridades masculinas de Jerusalén. Defiende su condición de apóstol (1,1.10-12.16-17), la autenticidad del evangelio (1,6-9.11-12) y es radical al decir que es apóstol no por intervención de hombre alguno, que el evangelio que anuncia no lo recibió ni lo aprendió de ningún hombre, que no busca agradar a los hombres. El cap.1 mues-

---

6 La hermandad es abordada en mi libro Carta a Filemón, publicado en 1995: Aníbal Cañaveral, *Carta a Filemón - Una respuesta a las ansias de libertad*, Bogotá, Editorial Kimpres, 1995.

tra un lenguaje enérgico frente a la autoridad masculina, dejando claros de una vez los cimientos masculinos de la autoridad de la iglesia de Jerusalén. Santiago, Pedro y Juan constituyen las columnas de la Iglesia, columnas masculinas, donde no se nombra una columna femenina. Frente a la cuestión del poder y la autoridad, la confrontación implica a hombres, por tanto, es interesante percibir la relación de hombres con hombres. En el inicio, Pablo menciona a "todos los hermanos que están conmigo" (1,2), entre los cuales se cuentan Bernabé y Tito. Aquí, la relación es diferente, es relación de hermandad. También lo es de inclusividad ("pues bien, ni siquiera Tito, mi acompañante, que era de origen pagano, fue obligado a circuncidarse"), llevada al orden teológico ("pues Dios no hace distinción de personas") y "el mismo Dios que constituyó a Pedro apóstol de los judíos, me constituyó a mí apóstol de los paganos" (2,8). Entonces, desde esta perspectiva puede comprenderse la práctica de la inclusividad. "Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús" (3,28).

No obstante esta apertura a la inclusión de la diversidad, Pablo expresa también unos rasgos de su masculinidad en relación con quienes se oponen a su misión y con quienes le desacreditan en su condición de apóstol. Justamente, Gálatas pone un punto alto en esta perspectiva, al maldecir a sus opositores, incluso auto-maldecirse y maldecir hasta otros seres, si se anuncia un evangelio distinto del suyo (1,8). Su lenguaje revela una *masculinidad fuerte, beligerante y temperamental*, que tampoco hay que rotular de dominante, como si el ser humano, bien sea hombre o mujer, no tuviera derecho a llenarse de ira, poseer la fuerza, a ser enérgico, beligerante, contradictor y temperamental. Obviamente, que hay que distinguir criterios y límites, a través de los cuales se puedan canalizar todas estas potencialidades y capacidades en servicio de la vida y la armonía en las relaciones humanas y no en la dominación, la violencia y la exclusión. Un criterio imprescindible, a mi modo de ver, es *el respeto y el cuidado hacia las hermanas y hermanos, incluso a la vida misma*. "El problema lo crearon esos intrusos, esos falsos hermanos infiltrados para coaccionar la libertad que Cristo nos ha conseguido y convertirnos en esclavos. Pero ni por un momento nos dejamos someter, pues era necesario que la verdad del evangelio permaneciera íntegra entre ustedes." (2,4-5) Filipenses presenta también un lenguaje durísimo. "¡Ojo con esos perros, con esos falsos predicadores, con esos que se empeñan en mutilarse" (3,2). Romanos alude a una recomendación: "Les recomiendo, hermanos, que vigilen a los que promueven divisiones y ponen en peligro la enseñanza que ha recibido. Apártense de ellos, pues esa gente no sirve a Cristo nuestro Señor, sino a su vientre, y con palabras seductoras y aduladoras conquistan los corazones de los sencillos" (16,17-18). Segunda Corintios, toma nota de esta confrontación. "Porque esos tales son falsos apóstoles, trabajadores mentirosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo." (11,13) Y da luces claras sobre el tipo de masculinidad real y potencial de Pablo. "Soy yo mismo, Pablo, el que les ruega por la dulzura y la mansedumbre de Cristo; yo que les parezco tan humilde cuando estoy entre ustedes y tan severo, en cambio, por carta. Les ruego que no me obliguen a mostrarme severo cuando esté entre ustedes y a actuar con la energía de que soy ciertamente capaz, contra esos que piensan que nuestra conducta está inspirada en criterios humanos." (10,1-2)

En conclusión, esta faceta masculina de la experiencia de Pablo constituye un eje transversal en sus cartas, lo cual afirma su radicalidad en la defensa del evangelio, de su autoridad y de su temperamento. Puede ser, no obstante su radicalidad, considerada como algo positivo, que hace parte también de nuestra humanidad, tanto del ser masculino como femenino. Ahora bien, cuando esto representa amenaza, destrucción, violencia, discriminación y exclusión en detrimento de la vida hermana, ya no puede ser vista de manera positiva.

5.5 Masculinidad/afectividad (varias cartas)

Cuando leemos Filipenses, podemos ver que se trata de una carta que transpira afectividad por todas partes. Es la carta del amigo a los amigos, de la amistad sincera y profunda,

también amenazada por la presencia del grupo de judaizantes. Lo masculino pasa por la *afectividad y la amistad entre hombres*. Timoteo y Epafrodito aparecen como el referente de esta amistad entre hombres. Timoteo es el amigo íntimo y sincero que comparte los sentimientos y las preocupaciones (2,20), es "como un hijo que ayuda a su padre" (2,22). Epafrodito, es el hermano, el colaborador y compañero de milicia, que comparte trabajos y fatigas (2,25), escogido como ejemplo, porque ha puesto en peligro su vida por ayudar a Pablo (2,26-30). Epafrodito es reconocido como apóstol y ministro de la necesidad de Pablo (2,25). Es el caso que se da en Filemón, donde Onésimo y Filemón son tratados por Pablo como hijos, hermanos y amados. Pero también lo masculino pasa por la *afectividad y la amistad entre hombres y mujeres*, como bien se describe en Rm 16,1-16. Prisca y Aquila, Filólogo y Julia. En Filipenses, la construcción de ser hombre es desafiada a pasar por la *afectividad y la amistad entre mujeres*. "Ruego a Evodia y también a Síntique que se pongan de acuerdo como corresponde a creyentes. Y a ti, compañero fiel, te ruego que las ayudes, pues cooperaron conmigo a favor del evangelio, junto con Clemente y el resto de mis colaboradores, cuyos nombres están escritos en el libro de la vida." (4,2-3)

Haciendo parte de la afectividad está la *alegría*, de lo cual Flp da razón (1,4.18.25; 2,2.17-18.28-29; 3,1; 4,1.4.10), aún en medio de situaciones difíciles, incluso de muerte. Estar alegre, llenarse de gozo, vivir el día a día con alegría es un distintivo del anuncio del evangelio. El sentimiento de la alegría aparece estrechamente unido a la afectividad en varias de sus cartas, siendo 2Cor otra de las cartas afectivas de Pablo (2Cor 1,24; 2,2-3; 6,10; 7,4.7.13.16; 8,2; 9,7; 13,11). La alegría aparece en 1Tes (1,6; 2,19-20; 3,9; 5,16); Rm (12,8.12.15; 15,10.13.32; 16,19); 1Cor (7,30; 12,26; 13,6; 16,16), Gal (4,27; 5,22); Flm 7. Ahondemos un poco más en este sentimiento de la alegría. Tanto en Filipenses como en 2Corintios, la alegría está relacionada al anuncio de Cristo, tener los mismos sentimientos, compartir un mismo amor, vivir en armonía, sentir tranquilidad, el recibimiento, la tristeza, la confianza, el consuelo, el sufrimiento, el arrepentimiento, la preocupación, la intimidad, la pobreza, la generosidad, el dar y la paz. La alegría implica la dimensión recíproca y comunitaria.

La afectividad distingue otros elementos que tocan con los varones. *"Los hombres no lloran"* es uno de los mandatos de la masculinidad dominante. Las lágrimas se las relaciona con las mujeres y es flojera del hombre si llega a expresar su llanto. También el miedo está fuera del modelo masculino impuesto a los hombres. Pablo baja del pedestal estos prejuicios para los hombres de su tiempo, mostrando que desde su afectividad no pueden serles ajenos. En 2Cor 2,4; 12,21 expresa: "les escribí, en efecto, con gran aflicción y angustia de corazón, y con muchas lágrimas, no para que se entristezcan, sino para que sepan el amor tan grande que les tengo... Tengo miedo que haya rivalidades, envidias, iras, ambiciones, calumnias, murmuraciones, soberbias y desórdenes. Tengo miedo que, en mi próxima visita, me humille mi Dios por causa de ustedes y tenga que llorar por tantos que han pecado." "Pues como ya les advertí muchas veces, y ahora tengo que recordarles con lágrimas en los ojos, muchos de los que están entre ustedes son enemigos de la cruz de Cristo." (Flp 3,18)

5.6 La relación padre/hijo

Cuando leemos las cartas de Pablo, no siempre tomamos en cuenta el número de veces que se habla de Dios Padre, de Jesús como Hijo, de los hijos de Dios y de cómo Pablo asume esta relación de padre/hijo en las comunidades. Unas cartas, más que otras, dan cuenta de esto, incluso en sentido teológico, por ejemplo Romanos (1,3-4.9.30; 4,11-12.16-18; 5,10; 6,4; 8,3.15-17.19.21.23.29; 9,7-10.26; 15,6) y 1Cor (1,3.9; 4,14-15.17; 7,14.36-38; 8,6; 15,8.24.28). En varias ocasiones Pablo alude a sus hijos en las comunidades y a la acción de engendrarles. Se trata de un aspecto de su masculinidad, conectada con el antepasado Abrahán, como padre de la fe y la paternidad cristiana que asume Pablo, apoyada en la metáfora de "engendrar un hijo".

5.7 La debilidad / la fuerza

Ciertamente, la debilidad no va con el tipo de hombre que se impone como modelo en la sociedad patriarcal. Un hombre débil es relegado en muchas circunstancias. De ahí que resulte interesante rastrear rasgos de cómo se manifiesta lo masculino en Pablo, como contrapropuesta a los valores patriarcales que dominan el entorno social y cultural de las comunidades. "Me presenté ante ustedes débil, asustado y temblando de miedo." (1Cor 2,3) Es una expresión que redefine la debilidad en términos sorprendentemente desconcertantes. En Rm 8,26, dice: "asimismo el Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad... Me he hecho débil con los débiles, para ganar a los débiles." (1Cor 9,22) "Por eso hay entre ustedes muchos enfermos y débiles, y son bastantes los que mueren por esta razón" (1 Cor 11, 30). Tremenda denuncia adentro de la comunidad de Corinto, tan actual hoy en nuestras iglesias. La sensibilidad es manifiesta en esto: "porque ¿quién se debilita sin que me debilite yo?... Aunque, si es necesario enorgullecerme, me enorgulleceré de mis debilidades" (2Cor 11,29-30). Tal experiencia ahonda una dimensión mística, de espiritualidad profunda, traslada a otro espacio, denominado tercer cielo y al referente de un hombre, que podría sospecharse que se trate de él mismo. "Conozco a un cristiano que hace catorce años –si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y me consta que ese hombre –si fue con cuerpo o sin cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado al paraíso y oyó palabras indescriptibles que el hombre no puede expresar. De ese hombre me sentiré orgulloso, porque, en cuanto a mí, sólo me sentiré orgulloso de mis debilidades." (2Cor 12,2-5) Por la referencia a los catorce años, a la revelación y al hombre cristiano, puede notarse un parecido con Gal 2,1-2 ("pasados catorce años, subí otra vez a Jerusalén junto con Bernabé, llevando también conmigo a Tito. Subí impulsado por una revelación"). Catorce años pueden representar simbólicamente un proceso de deconstrucción de su masculinidad dominante, apoyada en la fuerza, y la reconstrucción de un modo de ser hombre diferente, afincada en el reconocimiento de la humanidad vulnerable, fortalecida por una profunda experiencia del Espíritu, que puede reconocer su fragilidad, su fuerza y su divinidad.

5.8 Tolerancia, identidad y vivencia cotidiana

El cap.11 de 2Cor convida para una amplia reflexión sobre *aspectos vivenciales de la vida de Pablo*: la tolerancia, su identidad, la preocupación, el gusto por el peligro, la aventura, el trabajo, la ayuda que recibe y la responsabilidad. ¿Tienen estos aspectos algo de masculinidad dominante? La respuesta merece un cuidadoso análisis y creo que hay que ver diversas posibilidades.

Ante una masculinidad dominante, como la podemos comprender hoy, predomina la intolerancia. Ser intolerantes en la cotidianidad, pienso que representa un rasgo característico del modo de ser masculino hoy. De ahí que sea un componente importante en el desenlace funesto de las confrontaciones bélicas (guerras) y los límites estrechos para resolver humana, justa y pacíficamente los conflictos, la mayor de las veces bajo la responsabilidad de los hombres. Y se puede ver la intolerancia, la violencia y la exclusión en la familia, en las instituciones, movimientos e iglesias. Percibo que el texto avala el ser tolerantes en unas circunstancias, como las de Pablo en relación con la comunidad de Corinto, pero a la vez plantea la intolerancia hacia los necios (11,19). Indudablemente que brota entonces la pregunta: ¿hasta dónde va la tolerancia?, ¿tiene límites? Desde luego que una tolerancia frente a quien esclaviza,[7] explota, engaña y golpea, no está acorde con un proyecto alternativo a los hombres y a las mujeres, y quien ejercita estas prácticas está del lado del poder que domina, del que el mismo Pablo confiesa ser víctima (11,23-25).

---

[7] Esto tendría mucho peso en la conciencia de Pablo, cuando varios historiadores hablan de que Corinto tenía una población de unos 200.000 hombres libres y 400.000 esclavos. Una tercera parte dominaba y explotaba al doble de la población.

El texto abre la ventana de la *identidad cultural* (11,22), explícitamente hebrea e implícitamente greco-romana, importante para una lectura intercultural de la masculinidad, donde también el ser masculino se construye social y culturalmente en ambas direcciones (dominante y alternativa), si reconocemos que no hay culturas perfectas e ideales, y si reconocemos el poderío de una cultura dominante sobre las demás. La identidad puede tener manifestaciones autoritarias, dominantes o alternativas.

La *preocupación, los afanes y el estar ansiosos* se relacionaba con un modo de ser masculino que cultivaba la sociedad romana. Corinto no debía escapar a esa realidad como ciudad populosa, comercial, deportiva, religiosa y cultural.[8] En ese sentido puede leerse el texto de Lc 12,22-34, el cual apunta elementos constitutivos de una sociedad que la mueven intereses estrechamente unidos a la mentalidad masculina dominante y también alternativa. Sin embargo, a mi entender, Pablo vislumbra claramente la posibilidad y un nuevo sentido para la *preocupación*: ("y a todo esto hay que añadir la preocupación diaria que supone la atención a todas las iglesias"). La vivencia prisionera, viajera, aventurera, trabajadora, responsable y saboreadora del peligro, no es solamente propia del ser masculino que impera en la sociedad, es también distintiva de un ser masculino diferente. Esta masculinidad transpira una espiritualidad de la resistencia, la cotidianidad y los límites entre la vida y la muerte. Si bien puede ser un modelo de masculinidad alternativo, también por momentos pueden salir a flote elementos relacionados con la hombría (orgullo, superioridad, competencia), propios de una masculinidad dominante. El texto es riquísimo en cuanto abre puertas para una lectura de la violencia intragenérica (violencia usada por hombres contra hombres).[9]

5.9 Masculinidad y corporeidad de Pablo

Tratar de los aspectos masculinos de Pablo *sin considerar su cuerpo en relación con otros cuerpos*, representa un vacío muy grande, porque la masculinidad pasa ciertamente por el cuerpo. Conviene apuntar algo importante, antes de abordar la relación masculinidad/cuerpo en Pablo. "La noción de cuerpo que heredamos fue construida a partir de concepciones binarias de separación de la vida en esferas dualistas y contrapuestas: alma-cuerpo, espíritu-materia, cuerpo-mente, cabeza-cuerpo. Asociadas al cuerpo, otras contraposiciones excluyentes y reduccionistas demarcaron la visión antropológica occidental: masculino-femenino, blanco-negro, gracia-pecado, cultura-naturaleza, público-privado, producción-reproducción, heterosexualidad-homosexualidad, capaz-deficiente, conocimiento-acción, objetividad-subjetividad, teoría-práctica... De alguna manera somos lo que hacemos con nuestro cuerpo, no obstante el cuerpo es también superficie; el cuerpo tiene geografía, es territorio, es mapa, espacio, tiempo, texturas de experiencias diversas y diversificadas, plurales y colectivas, pero también singulares para cada persona, mujer u hombre."[10] En la anterior perspectiva, al leer las cartas de Pablo, podemos percibir cómo el cuerpo es un eje transversal, no solamente en cuanto aparece nombrado (Rm 1,24; 4,19; 6,6.12; 7,4.24; 8,10-11.13.23; 4-5; 1Cor 5,3; 6,13.15-20; 7,4.34; 9,27; 10,16-17; 11,24.27.29; 12,12-25.27; 13,3; 15,35.37-38.40.44; 2Cor 4,10; 5,6.8.10; 10,10; 12,2-3; Gal 6,17; Flp 1,20; 3,21; 1Tes 5,23), sino también en cuanto, visible o invisiblemente está interrelacionado con todo. En el N.T., la palabra griega *soma* significa cuerpo, mientras *sarx* significa carne.[11] Pablo hace una notable valoración del cuerpo en 1Cor 12,12-25, lo cual, es profundizado por André Sydney Musskopf, en la perspectiva del arco iris, el signo de la «*unidad en la diversidad*». "*Soma*, al contrario de *sarx*, re-

---

8 Ver introducción a las cartas de Pablo a los corintios en la versión Biblia de América.

9 Patrick Welsh, *Los hombres no son de Marte - Desaprendiendo el machismo en Nicaragua*, Instituto Católico para las Relaciones Internacionales (CIIR), 2001, p.21.

10 Marga J. Ströher, "Corpos, poderes e saberes nas primeras comunidades cristãs", en *À flor da pele*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/CEBI/Editora Sinodal, 2004, p.107.

11 *Diccionario Ilustrado de la Biblia*, Miami, Editorial Caribe, 1974.

presenta el ser humano en solidaridad con la creación, hecho para Dios. Para Paulo, *soma* es el portador de la capacidad de resurrección."[12]

Al leer las cartas de Pablo se puede apreciar una diversidad de cuerpos interrelacionados. Cuerpos individuales y colectivos que se expresan de múltiples maneras y en diversos espacios de la vida cotidiana. Cuerpos marcados por el sufrimiento, el dolor y los padecimientos; cuerpos desconsolados y consolados humana y espiritualmente; cuerpos perseguidos, calumniados y amenazados de muerte; cuerpos entristecidos y anímicamente disminuidos; cuerpos desbordantes de alegría, gozo y felicidad; cuerpos enfermos, debilitados, desnudos y hambrientos; cuerpos prisioneros, encadenados y flagelados; cuerpos golpeados físicamente, angustiados, mutilados y humillados; cuerpos esclavos, jornaleros, trabajadores, fatigados y explotados; cuerpos violentados, abusados e irrespetados en su integridad; cuerpos viajeros, caminantes, navegantes y despojados de condiciones para vivir; cuerpos solidarios, compasivos y colaboradores; cuerpos masculinos y femeninos interrelacionados social y afectivamente; cuerpos no heterosexuales, excluidos y estigmatizados social, moral y religiosamente; cuerpos prenatales, infantiles, juveniles, adultos y ancianos; cuerpos atléticos, disciplinados y vigorosos; cuerpos paternales, maternales y adoptivos que acogen, abrazan y adoptan la vida huérfana y desvalida; cuerpos orantes, humanos, místicos, divinos y espirituales; cuerpos tiernos, cálidos, afectivos, sensibles y compasivos; cuerpos solidarios, preocupados, comprometidos y colaboradores; cuerpos ardientes, valientes y arriesgados; cuerpos hermanos, amigos, compañeros y amados.

La corporeidad que se vislumbra en la diversidad, puede considerarse como un eje articulador de la teología paulina, pero también puede representar un eje transversal en las nuevas relaciones que Pablo teje entre amigas y amigos, hermanas y hermanos, compañeras y compañeros, colaboradoras y colaboradores[13] como contra-propuesta a la masculinidad dominante y excluyente. No se trata de una mera corporeidad humana, cotidiana y material, sino también ecológica, divina, holística, cósmica, espiritual, eclesial y teológica, donde tienen cuerpo la tierra, la naturaleza, el cosmos, el sol, la luna, las estrellas, Jesucristo, la iglesia y Dios. Tal síntesis puede seguirse en las palabras de Musskopf: "Cuerpo», entonces, es al mismo tiempo materia física, mortal, corruptible, que representa el ser humano como un todo, y el lazo que nos une, en cuanto seres humanos, unos/as a los/as otros/as y con toda la creación. Pero más que esto, el cuerpo nos une con Dios, en la medida que es en el cuerpo que se cumple la resurrección prometida por Dios. Y más todavía, es en ese cuerpo que se revela Jesús Cristo, el cual nos une en cuanto comunidad en la Iglesia, que participa de su vida y obra, en cuerpo."[14]

5.10 Masculinidad / teología

Quisiera abordar algunos aspectos de la dimensión teológica que emerge de las cartas de Pablo en perspectiva de su masculinidad. En primer lugar, esta búsqueda hay que emprenderla con el presupuesto de que toda masculinidad implica una concepción determinada de Dios, es decir, que las diversas expresiones masculinas que se construyen implican también una justificación y, en no pocos casos, una legitimación divina en la manera de expresarse. Es interesante «escarbar en la Biblia», usando de entrada una metáfora, que nos ayude a llegar a la dimensión teológica de la metáfora «*engendrar una nueva masculinidad*», que hace parte de la intencionalidad sugestiva del presente artículo.

---

12 André Sydney Musskopf, "Além do arco-iris", em *À flor da pele*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/CEBI/Editora Sinodal, 2004, p.143.147.

13 Aníbal Cañaveral, *Carta a Filemón - Una respuesta a las ansias de libertad*, Bogotá, Editorial Kimpres, 1995, p.45-50.

14 Cf. André Sydney Musskopf, "Além do arco-iris", p.147.

6. Metáfora del Dios Padre ("padres no tienen muchos")

En sus cartas, Pablo nombra muchas veces a Dios como padre. Claramente se afirma una *teología del Dios padre*, que no quiere decir que estemos exclusivamente ante una teología patriarcal. Aunque sea notorio este título para Dios en las cartas de Pablo, es importante reconocer características del Dios padre y de la misma vida de Pablo que nos muestran otras dimensiones alejadas de una concepción patriarcal. Considero que el problema para la masculinidad, desde la experiencia de Pablo, *no está en el reconocimiento de la metáfora de Dios padre*, sino en las relaciones asociadas a ella de corte patriarcal, vertical, jerárquicas, autoritarias, poderosas y excluyentes. Por ejemplo, metáforas de Dios como rey, señor, soberano, etc., que con frecuencia se asocian a padre, reforzando la concepción de Dios todopoderoso, juez castigador, absoluto, omnipotente[15], no ayudan a hombres y mujeres en la construcción de relaciones más equitativas e igualitarias. Por el contrario, para las masculinidades actuales es importante dicha metáfora, en otros sentidos posibles que podemos entresacar de las cartas paulinas.

Llama la atención que Pablo no hable directamente de su experiencia con el padre biológico. Es notoria la ausencia del padre biológico a diferencia de la madre, para quien hay la mención directa en Gal 1,15 ("pues cuando Dios me eligió desde el seno de mi madre") e indirectamente se perciben muchos rasgos en la evolución masculina de Pablo relacionados con su madre biológica. La madre es evocada y reconocida su ausencia física en la madre de Rufo (Rm 16,13). Indirectamente, la figura del padre es evocada así: "saben que tuvimos con cada uno de ustedes la misma relación que un padre tiene con sus hijos" (1Tes 2,11) y "no les escribo esto con la intención de avergonzarlos, sólo quiero amonestarlos como a hijos míos muy queridos. Porque, aunque tuvieran diez mil pedagogos en la vida cristiana, padres no tienen muchos; he sido yo quien los engendré a la vida cristiana por medio del evangelio." (1Cor 4,14-15)

Las anteriores imágenes unidas a otras muchas, revelan la experiencia de alguien (Pablo) que busca *re-significar la imagen de Dios Padre* como padre cercano, amoroso, tierno, compasivo, cariñoso y consolador. 2Cor muestra la imagen del Dios Padre misericordioso y Dios de todo consuelo (1,3-7), que consuela a los humildes (7,6), en contraste con las imágenes del Dios poderoso, lleno de ira, juez y castigador que encontramos en Romanos.

7. Metáfora del Dios amigo

Tras los gestos y actitudes de Pablo cuando se relaciona con hombres y mujeres, en términos de amistad, indirectamente puede ayudarnos el pensar en una metáfora de *Dios como amigo*, en la perspectiva de compañerismo. La amistad de Pablo con hombres es notoria en las cartas, lo cual puede ayudar para pensar en *una teología del Dios como amigo*, que compromete en la causa de su proyecto de vida, *cuya característica es el amor, comprendido como ágape*. Desde luego que es difícil, porque en la sociedad pesan muchos prejuicios acerca de la relación de amistad entre los hombres.

Aníbal Cañaveral Orozco
Casilla 6719
Santa Cruz de la Sierra
Bolivia
albal1992@yahoo.es; balveralozco@gmail.com

15 Sallie McFague, *Modelos de Dios - Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Editorial Sal Térrea, 1994.

Masculinidad en la traducción de la Biblia en Latinoamérica

Resumen

La práctica de la traducción nunca es un emprendimiento neutral. Esta máxima se aplica también a la traducción bíblica. El presente artículo plantea las cuestiones de traducción bíblica y masculinidad en traducciones de la Biblia usadas en América Latina. Seis Biblias en castellano fueron analizadas. Estas vienen de diferentes tradiciones religiosas y representan diferentes teorías de traducción. No es un secreto que los hombres han dominado la práctica de la traducción bíblica y que una ideología masculina ciertamente está presente en todas las traducciones estudiadas. Este estudio también presenta un estudio de casos basado en la más reciente traducción bíblica publicada en Latinoamérica. Basado en los hallazgos, el estudio apela a que todas las traducciones sean revisadas teniendo en cuenta la presencia de lo que puede ser llamada "influencia hegemónica masculina" en la traducción bíblica. Nuestro argumento es que las traducciones de la Biblia pueden ser mejoradas y más aún, pueden ser hechas más "amigables con el género".

Abstract

The practice of translation is never a neutral enterprise. This maxim applies to Biblical translation as well. The present article addresses the issues of Bible translation and masculinity in translations of the Bible used in Latin America. Six Spanish Bible translations were analyzed. These come from different religious traditions and represent different theories of translation. It is no secret that males have dominated the practice of Bible translation and male ideology is certainly present in all of the translations studied. This study also presents a case study based on the most recent Bible translation published in Latin America. Based on the findings the study makes a plea for all translations to be revised bearing in mind the presence of what might be called a "masculine hegemonic influence" in Bible translation. It is our contention that translations of the Bible can be improved and thus be made more "gender friendly."

¡Toda traducción es traición! Así lo ha definido un famoso dicho italiano que dice "*traduttore traditore* "el traductor es un traidor". Si esto es cierto para la práctica de la traducción en general, cuánto más cierto es para la traducción de la Biblia, siendo que éste es un documento tan antiguo y proviene de una cultura tan diferente a la occidental. Es bien sabido que ninguna traducción es objetiva ni neutra. Esta afirmación es igualmente cierta respecto de las traducciones de la Biblia. Durante muchos años la iglesia cristiana vivió bajo una especie de ilusión de que el texto que leía estaba libre de prejuicios, ideologías e interpretaciones. Hoy podemos decir con confianza que, cuando menos, toda traducción es «interpretación». Y es así porque traducir no es meramente trasponer un texto de un sistema lingüístico a otro; también es como mínimo, rescribirlo en otro sistema literario, en el contexto de la lengua de destino.[1] Eugene Nida nos ha enseñado a tomar en cuenta tres principios básicos de correspondencia semántica que deben sostener todo análisis semántico adecuado: (1) Ningún vocablo (o unidad semántica) tiene exactamente el mismo significado en dos diferentes unidades de habla o emisión; (2) no existen sinónimos completos dentro de un mismo idio-

[1] S. Waisman, *Borges y la traducción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p.8.

ma; y (3) no hay correspondencias exactas entre palabras relacionadas en diferentes idiomas. En otras palabras, la comunicación perfecta es imposible, y toda comunicación es parcial.[2]

Es por demás claro que esta comunicación parcial es en parte producto del hecho de que el traductor inevitablemente hace su trabajo de traducción desde su contexto cultural y socio histórico. Si bien intenta despojarse lo más posible de influencias subjetivas, una objetividad completa es imposible. Esto se hace muy evidente en la traducción de la Biblia. Cada traducción de los textos hebreos, arameos y griegos se lleva a cabo en un contexto particular y en un momento particular que son marcadamente diferentes a los contextos originales del texto bíblico. Esto significa que varios factores juegan un papel importante en todo ejercicio de traducción. Entre estos factores, sugiero que los más importantes son las realidades de raza, clase, género, historias personales, posturas teológicas, alianzas políticas, características culturales y, por último, y de mucho peso, cuestiones de mercadeo. Todos estos factores específicos contribuyen a conformar la «ideología» y la «cosmovisión» del traductor o traductores. Puede sostenerse con toda confianza que toda traducción del texto bíblico exhibe una «ideología» definida, ya sea consciente o inconscientemente. Es decir, no existe tal cosa como una traducción «inmaculada» del texto bíblico. Tal como lo expresa Stanley Porter, «La historia de la traducción de la Biblia está cargada de cuestiones ideológicas.»[3] Por lo tanto:

> "Al enfrentarnos con una traducción debemos tener en cuenta el contexto del original, el del texto de destino y, más importante aún, la distancia entre los dos. Es en esta distancia - en una Babel de desplazamientos lingüísticos, temporales y espaciales - donde ocurre todo: donde se transmiten o se pierden, se renegocian, reexaminan y reinventan textos y culturas."[4]

Es en este perder, renegociar, reexaminar y reinventar que es necesario colocar este estudio. El propósito del mismo es hacer un análisis somero de algunas traducciones de la Biblia al castellano que consideramos representativas con el objetivo de discernir la influencia de género en dichas traducciones. Particularmente buscamos dilucidar la influencia de la masculinidad en la manera de traducir la Biblia. Es bien sabido que la mayoría, sino todas las traducciones de la Biblia al castellano utilizadas en Latinoamérica son obra primordialmente de hombres (varones). Por ejemplo, sabemos que en la *Nueva Versión Internacional* publicada por la Sociedad Bíblica Internacional en el 2000, participó solamente una mujer y sólo en la revisión de algunos libros del Nuevo Testamento. También podemos señalar que algunas mujeres trabajaron en la traducción de partes del Nuevo Testamento de la versión *El Libro del Pueblo de Dios*, y también en la versión recientemente publicada por las Sociedades Bíblicas Unidas llamada *Traducción en Lenguaje Actual*. Es probable que existan algunas otras excepciones, pero la inmensa mayoría de los traductores de la Biblia en castellano han sido, y siguen siendo hombres.

El uso del lenguaje nunca es inocente. El lenguaje que caracteriza al género masculino inevitablemente se ha ido filtrando en la traducción de la Biblia, consciente o inconscientemente. Nuestra metodología será mirar con cierto detenimiento algunos textos bíblicos en seis versiones diferentes. Este no puede ser un estudio exhaustivo ni abarcativo. Las versiones que hemos elegido son representativas, pero no necesariamente las más importantes ni las únicas que merecen ser analizadas. Estas son *Reina Valera 1960 (RVR60), El Libro del Pueblo de Dios 1981 (LPD), La Nueva Biblia de Latinoamérica 1986 (LAT), Dios Habla Hoy Versión de Estudio 1995 (DHHE95), La Nueva Versión Internacional 2000 (NVI), y la Traducción en Lenguaje Actual 2003 (TLA)*. Estas versiones representan diferentes teorías de traducción, dife-

---

[2] Eugene A. Nida, "Analysis of Meaning and Dictionary Meaning", en *IJAL*, vol.24, 1958, p.281.

[3] Stanley Porter, "The Contemporary English Version and the Ideology of Translation", en *Translating the Bible - Problems and Prospects* (editores: S. Porter y R. Hess, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, p.18.

[4] S. Waisman, *Borges y la traducción*, p.9.

rentes bases textuales, diferentes confesiones cristianas, y están pensadas para públicos diferentes. Esta diversidad nos parece significativa y necesaria para el análisis que queremos hacer. Idealmente uno debería analizar todas las versiones existentes, pero eso escapa al marco permitido en esta publicación. Sugerimos que sería un buen tema para trabajar en una tesis doctoral.

Consideraciones preliminares

En primer lugar es necesario exponer lo que entendemos en términos muy básicos por masculinidad. Ante todo queremos subrayar lo que ya está planteado en la introducción a esta publicación. Coincidimos en que es imprescindible hablar de "masculinidades" y no meramente de "masculinidad". El pretender comprender esta realidad en singular, nos parece un reduccionismo equivocado. Sin duda existe un modelo de masculinidad impuesto por diferentes culturas en el mundo que está unido a ciertas cualidades asociadas con la fuerza, potencia, violencia, agresividad, racionalidad, independencia,, actividad, el trabajo y el ser público. Pero ya varios han llegado a la conclusión de que el hombre varón, en general, no puede llegar a cumplir el estereotipo cultural, y por lo tanto esta visión de un modelo hegemónico es una idealización. De hecho, muchos hombres nunca logran alcanzar este modelo y por ende se sienten frustrados. Esta realidad nos lleva a plantear que es más acertado hablar de masculinidades. Esto implica que hay muchos modos de ser hombre. No obstante, a la vez nos parece necesario admitir que el modelo hegemónico ha estado presente de manera importante y que por cuestiones de sociabilidad básica el hombre ha incorporado este único modelo hasta donde ha podido. Sugerimos entonces que esto ha tenido su influencia en la manera en que los hombres han traducido la Biblia. Con esto no pretendemos eliminar la complejidad del tema. No es una cuestión que se puede enmarcar en términos de blanco y negro, ni de masculino vs. femenino. Simplemente queremos afirmar que el hecho de que propongamos que debemos pensar en masculinidades, no quita que en el imaginario social no exista un fuerte modelo hegemónico que tiene influencia y consecuencias en múltiples niveles de cualquier sociedad y cultura. La traducción de la Biblia no ha estado ni está exenta de estas realidades.

En segundo lugar, es necesario pensar en los límites que confronta la traducción bíblica. En general existe un consenso en cuanto a que la Biblia es un documento que está histórica y culturalmente delimitado. Esto significa que muchos elementos que participan en todo proceso de traducción están condicionados por el contexto histórico, social, político, económico y cultural del cual surge el texto bíblico. La Biblia no es un documento *a-histórico*, ni se creó en un vacío. Es una colección de escritos que se redactaron a lo largo de más de mil años y representa una diversidad de culturas pertenecientes al cercano Oriente Antiguo. Es un error hablar de "la" cultura bíblica, ya que los documentos que conforman la Biblia provienen de contextos geográficos y culturales muy diferentes entre sí. Si a esto le agregamos el factor tiempo, a decir, más de mil años de composición, estamos frente a un texto muy complejo.

Estos factores sin duda se ven más afectados por el hecho de que la Biblia es considerada la revelación de Dios, por muchos que la traducen. Este hecho, combinado con todo lo anteriormente expuesto tiene ingerencia sobre la estructura del idioma, el lenguaje que se usa para referirse a Dios o dioses, y sobre la o las "cosmovisiones" presentes en el texto bíblico. Todas estas consideraciones no pueden estar ausentes a la hora de evaluar la influencia de una masculinidad en la traducción de la Biblia. Es importante reconocer que estamos tratando con un texto que aparece dentro de contextos patriarcales, donde la posición del hombre predomina en casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Esta realidad, típica del mundo antiguo en varios contextos no se puede minimizar en función de querer ser sensible a criterios modernos. Las enseñanzas en la Biblia respecto a la mujer respiran las condiciones socio-económicas del mundo antiguo. Y en ese sentido es imposible plantear que la mayoría de los textos bíblicos abogan por una igualdad social, política, religiosa y legal de la mujer respecto al

hombre. Son más los textos que proponen una subordinación de la mujer al hombre, que aquellos que plantean una situación igualitaria La subordinación de la mujer es una realidad ineludible en el mundo al cual pertenece la Biblia.

No obstante esta realidad, consideramos que hay textos en la Biblia que han sido traducidos con una neta tendencia masculina y que no necesariamente esa inclinación forma parte del "mensaje original". En este estudio queremos indagar en los contextos donde **no** es necesario privilegiar una visión masculina y que por lo tanto el mismo texto permite una traducción más equilibrada e igualitaria y no tan androcéntrica. Para demostrar esto presentaremos un muestreo breve de ciertos textos y compararemos cómo diferentes versiones los han traducido. Nos centraremos en ciertas palabras clave que a lo largo de las últimas décadas han sido objeto de mucho estudio y cuestionamiento. El auge de traducciones de la Biblia que privilegian lo que se ha dado a llamar *lenguaje inclusivo* ha generado mucha discusión y debate. En la medida de nuestras posibilidades, intentaremos no forzar el texto bíblico para que se adapte a sensibilidades modernas ni para que suene "políticamente correcto."

Traducción de palabras clave

En primer lugar queremos recordar lo afirmado al principio acerca de la realidad de una traducción. Este no es el lugar para profundizar en lo que puede llamarse la traductología y la filosofía de traducción. No obstante, queremos afirmar que todo traductor de la Biblia se enfrenta con dos problemas básicos. El primero es comprender el significado del texto en su contexto histórico y cultural original. En lo posible se intenta descubrir cuál era la intención del autor y de qué manera lo percibieron los primeros oyentes o lectores. El segundo problema es cómo se va entender ese mensaje o significado en el idioma receptor. En otras palabras, ¿cómo ha de percibir ese significado el oyente o lector moderno? A continuación haremos un análisis de ciertas palabras clave que presentan diferentes posibilidades de traducción.

'adam

El vocablo hebreo *'adam* puede traducirse de diversas maneras según su contexto y su función semántica en la unidad de discurso en la cual se encuentra. Este término puede significar: a) hombre (varón); b) ser humano; c) humanidad; d) persona; e) individuo; f) uno; g) gente; h) alguien; i) quien, el que; y hasta j) nombre propio. Ahora bien, muchas traducciones del Antiguo Testamento en su afán de ser más literales, tradujeron este vocablo casi siempre con la palabra "hombre." Veamos los siguientes ejemplos.

En Génesis 1,26 cuando se narra la creación de *'adam*, la mayoría de las versiones traducen el vocablo hebreo con la palabra "hombre." Si bien, uno podría aceptar que se usa la palabra en términos genéricos, es mucho más preciso traducir *'adam* en este contexto por "ser humano". De las seis versiones que hemos elegido, cuatro traducen "hombre" (RVR60, *LAT, DHHE95, LPD*). Solamente *NVI y TLA* traducen con el término colectivo universal "ser humano." Estas dos versiones ayudan a que el énfasis masculino se matice y además la traducción "ser humano" es más fiel al significado original, ya que el contexto habla de la creación de toda la humanidad y no solamente de un ser masculino.

Un caso parecido se puede ver en Génesis 6:7. En este contexto Dios habla de que va a borrar de la tierra al *'adam*. Tres de las versiones traducen con "hombre" u "hombres" (*DHHE95, LPD, RVR60*), mientras que las otras tres prefieren los términos "ser humano" o "humanidad." Es obvio que la intención de Dios es destruir a todo el mundo. Por lo tanto nos parece que la traducción "humanidad" es cultural e históricamente muy precisa en el contexto bíblico y además preferible para la lengua y contextos receptores. Dios no ha de destruir solamente al hombre varón, sino que su intención es acabar con toda la humanidad. Tanto para el lector original como para el lector del siglo XXI "humanidad" o "todo el mundo" son opciones válidas.

Otro ejemplo parecido lo encontramos en Génesis 9,6 donde hay una advertencia contra matar a una persona. Una vez más vemos que la mayoría de las traducciones traducen *'adam* por "hombre" (*LAT, DHHE95, LPD, RVR60*). El contexto claramente señala que la referencia es para toda persona. No es una advertencia dirigida específicamente al hombre varón, ni tiene que ver con la posible muerte de un varón. Es por eso que tanto la *NVI* como la *TLA* traducen "ser humano" y "persona" respectivamente. Estas traducciones evitan una tendencia masculina en la traducción que es absolutamente innecesaria y que no está presente en el idioma original. Esto lo podemos ver también en el contexto de sabiduría. En Proverbios 3,13 el refrán habla de lo dichosa que es la persona que halla la sabiduría. En este caso, las diferentes traducciones han luchado un poco más con la traducción de *'adam*. Por ejemplo la versión *LAT* ha optado por colocar "mortal." En cambio dos versiones intentan evitar una tendencia demasiada masculina al colocar "el que" (*DHHE95, NVI*). Sin embargo, uno podría argumentar que el intento de traducir con "el que" sigue privilegiando lo masculino ya que se utiliza el vocablo "el" que es masculino. Una opción que se podría haber elegido es la palabra "quien". Aun la *TLA* que en general es la más cuidadosa en cuanto al uso de lenguaje inclusivo cuando el texto lo permite, no logra un equilibrio total ya que optó por poner "el joven." Como habría de esperarse tanto la *RVR60* como el *LPD* traducen "hombre."

Cada uno de estos ejemplos nos muestra que en general la tendencia en las traducciones es de privilegiar el uso de términos masculinos aun cuando el contexto permite y hasta exige algo mucho más genérico, abarcativo e inclusivo. De esta manera comenzamos a sugerir que el uso exagerado de la palabra "hombre" produce "significado," y este sutilmente margina a la mujer del mensaje bíblico de manera innecesaria. Los y las traductoras en el futuro deberán estar más atentos a estas posibilidades legítimas de traducción que ofrecerían un "significado" más democratizador.

'ish

El vocablo hebreo *'ish* en términos generales se utiliza más para referirse al hombre varón. No obstante veamos las diferentes opciones que nos ofrecen los diccionarios hebreos para *'ish*: hombre, padre, marido, ser mortal, varón, individuo, uno, ser racional, alguien, alguno, quien, quienquiera, y con negativo, ninguno, nadie. Esto indica que si bien *'ish* se utiliza más específicamente para señalar al varón, también se utiliza en contextos donde se refiere al ser humano en general.

Uno de los ejemplos más sobresalientes de esta realidad lo encontramos en el Salmo 1,1 "bienaventurado el *'ish* que no anduvo en consejo de malos." Tal como lo esperaríamos la *RVR60* traduce "varón". Asimismo, cuatro versiones traducen "hombre" (*LAT, LPD, DHHE95, NVI*). La única versión que rompe con la tradición tan masculina es la *TLA* que opta por la palabra más inclusiva "quien." El contexto de este salmo de sabiduría claramente indica que la palabra *'ish* no se refiere solamente a varones sino que señala a toda persona o a cualquier persona. En otras palabras lo que queremos afirmar es que la poesía declara que el ser humano que no se deja llevar por la influencia de los malos es realmente dichosa.

Otro ejemplo del uso más amplio de la palabra *'ish*, aparece en Deuteronomio 24,16. Si bien es cierto que este vocablo muchas veces se refiere solamente al varón, en este caso todas las traducciones analizadas optaron por algo más inclusivo. La *RVR60* y la *NVI* han traducido este vocablo por la frase "cada uno", que quizá para algunas esta traducción todavía tiene resabios de masculinidad. En cambio *LAT, DHHE95* y *LPD* optaron por traducir "cada cual", y la *TLA* utilizó la palabra "nadie". Es decir, "nadie debe ser castigado por un crimen que no haya cometido." Es claro que el contexto en el cual se utiliza la palabra *'ish* sugiere que esta se refiere a todo ser humano y no solamente al varón. En este caso los traductores de todas las versiones estuvieron dispuestos a flexibilizar su traducción del vocablo en cuestión, y por ende no prevalece el énfasis masculino.

Un caso interesante por el hecho de que aquí las traducciones no parecen ser coherentes está en Éxodo 32,28. En este contexto la palabra *'ish* sin duda está revestida de ambigüedad. El contexto es uno de violencia, y por lo tanto la *TLA* considera que en esta situación murieron tres mil "varones." De forma parecida la *RVR60, DHHE95* y la *LAT* dicen que cayeron tres mil "hombres". En cambio, la *NVI* traduce "israelitas", mientras que *LPD* traduce "personas". Es verdad que en un contexto de batalla, uno esperaría que *'ish* se refiriera a "varones-soldados". Pero en este caso, el contexto deja abierta la posibilidad de que los levitas hayan matado a varones, mujeres y niños.

ánthropos

En el Nuevo Testamento escrito en griego, el vocablo equivalente al hebreo *'adam* es el término *ánthropos*. Los diversos diccionarios griegos ofrecen las siguientes opciones para este vocablo: hombre, ser humano, individuo, uno, persona, gente, marido.

Un ejemplo donde dos versiones tienen un énfasis innecesario en cuanto a la masculinidad de la traducción está en Mateo 5,13. En este contexto Jesús habla de que cuando la sal pierde su capacidad de servir como catalizadora de combustión, o se vuelve insípida, se echa fuera y es pisoteada por "*ánthropon* (pl)". Tanto la *RVR60* como *LPD* traducen "hombres",. dando a entender que sólo los hombres varones llevan a cabo esta acción. En cambio, las otras cuatro versiones optan por traducir con la palabra "gente", lo cual amplía el espectro y además no refuerza innecesariamente el énfasis masculino del contexto original y del contexto receptor.

En Mateo 12,12 tenemos un caso donde se habla del valor de un *ánthropos*. En el contexto se compara el valor de una oveja con respecto al valor de un *ánthropos*. Esta es una situación donde los traductores deben tener especial cuidado en su forma de traducir para no marginar a nadie. Sin embargo, cuatro versiones han optado por traducir "hombre" (*RVR60, DHHE95, LPD, NVI*). De alguna manera, al traducir "hombre" están diciendo que sólo el hombre vale más que una oveja, y de esta manera, la mujer y los niños quedan marginados. Consideramos que tanto la *LAT* (ser humano) como la *TLA* (persona) han sido más sensibles a esta realidad y de esta manera minimizan el predominio del lenguaje masculino en la traducción de la Biblia. En estas traducciones la persona puede comprender que todo ser humano vale más que una oveja.

Un dato significativo comienza a aparecer al notar que en varios contextos la *RVR60* es la única que traduce *ánthropos* sistemáticamente por "hombre", mientras que las otras versiones han hecho el intento de darle a esta palabra una posibilidad más inclusiva. En Mateo 7,12 donde está la declaración de la ley perfecta, vemos que *RVR60* tiene un énfasis marcado en lo masculino: "asi que, todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos; porque esto es la ley y los profetas". Notamos el uso de las palabras masculinas: hombres, vosotros, ellos. En cambio las otras versiones que estamos considerando han optado por "ustedes" y "demás", y de esta manera la "ley perfecta" incluye a todo ser humano y no sólo a los varones. Esto mismo ocurre en el relato paralelo de Lucas 6,31.

Algo similar aparece en el famoso encuentro entre Jesús y la mujer samaritana. Más allá que en esta ocasión Jesús dignifica a la mujer en la sociedad judía de manera sorprendente y radical, vemos que la *RVR60* una vez más es la única versión que insiste en traducir *ánthropon* con la palabra "hombres." En Juan 4,28, cuando la mujer samaritana vuelve al pueblo para anunciar la presencia de Jesús, *RVR60* dice que ella fue a decirle a los "hombres", mientras que todas las otras versiones dicen que la mujer le avisó a la "gente". Lo más probable es que la mujer haya anunciado su experiencia a toda persona que se le cruzaba, sea mujer, niño, niña u hombre.

El último ejemplo que daremos al respecto es el que se encuentra en Santiago 3,8. Aquí el tema en cuestión es que nadie puede dominar su lengua. La *RVR60* dice que "ningún

hombre" puede hacerlo, mientras que las otras versiones no masculinizan el término *ánthropos* y utilizan la palabra "nadie" o "no hemos", de esta manera incluyendo a todos por igual en este problema.

Hemos resaltado estas diferencias con respecto a la traducción de *ánthropos* con especial atención a la *RVR60* debido a que esta es la versión más leída y aceptada por el mundo evangélico-protestante en América Latina. A su vez, es la versión que más se ha utilizado para adoctrinar a los creyentes de estas iglesias. Sin duda, su énfasis en la masculinidad ha tenido y sigue teniendo una influencia importante en la manera de pensar y practicar la teología.

aner

El vocablo griego *aner* es equivalente al término *'ish* en hebreo. Al igual que *'ish* la palabra *aner* en griego se utiliza para hablar del hombre varón y del marido. No obstante, en muchos casos aun los diccionarios dicen que *aner* se puede referir a la persona en general.

Mateo 12,41 es un caso en el Nuevo Testamento donde las diversas versiones analizadas no siguen una misma línea de pensamiento. Allí se habla de los *aner* de Nínive. Tres versiones (*RVR60, LAT, LPD*) hablan de los "hombres de Nínive". En cambio, *DHHE95* y *TLA* traducen "los de Nínive", mientras que la *NVI* traduce "los habitantes de Nínive". Estas últimas tres reflejan un intento por comprender el uso más amplio de *aner*, particularmente en un contexto donde es evidente que no se está refiriendo solamente a hombres varones.

Un caso similar se encuentra en Mateo 14,35 donde también se habla de los *aner* de un determinado lugar. Lo más probable es que se refiera a la gente o los habitantes del lugar, tal como lo han entendido las versiones *DHHE95, NVI* y *TLA*. En cambio, como es de esperar, tanto la *RVR60* como la *LAT* y *LPD* optan por hablar de "los hombres" del lugar. Este es un caso donde la masculinización del término es innecesaria y hasta un tanto incorrecta tanto para el contexto original como para el contexto receptor. Sugerimos que al traducir por "habitantes" o "la gente" no se está forzando el texto griego a decir algo que no tenía intención de transmitir.

En Romanos 4,8, cuando Pablo cita el Salmo 32,1-2 (probablemente de la LXX – 31,1-2) también podríamos sugerir que se está refiriendo al ser humano en general. En el texto hebreo del Salmo 32,1-2 aparece la palabra *'adam* que ya hemos analizado. A su vez en la Septuaginta (LXX) aparece la palabra *aner*.

Así como en el Salmo 1 habíamos sugerido que la bienaventuranza se refería a todo ser humano, aquí entendemos lo mismo. No obstante algunas versiones como *RVR60, LAT, LPD* y *DHHE95* han preferido traducir "hombre". En cambio la *NVI* y *TLA* han optado por "aquel" o "aquellos". Estas últimas dos representan un avance, pero consideramos que se podría mejorar aún más ya que "aquel, aquellos" pueden entenderse como masculino. A la vez, reconocemos que en la poesía, por cuestiones de sonido, de ritmo y de otras consideraciones se tiene que negociar mucho más para elegir qué palabra colocar.

Otro caso similar donde está en juego una bienaventuranza lo encontramos en Santiago 1,12. Es interesante que cuatro versiones (*RVR60, LAT, LPD, DHHE95)* eligen "varón" u "hombre" para traducir *aner*, cuando el contexto claramente indica que se está hablando de todo ser humano. La *NVI* y *TLA* al traducir "el que" y "al que" tampoco alcanzan a expresar bien el uso de *aner* en este contexto. Sugerimos, junto con diversas versiones en inglés (*TEV, NRSV, CEV, NLT*) que sería mejor traducir "Dichosa/feliz es "la persona" o "la gente". Una traducción así, no viola el sentido del texto original y minimiza la presencia masculina hegemónica en la traducción del texto bíblico.

Un caso-estudio[5]

El análisis hecho hasta aquí muestra que la traducción llamada *Traducción en Lenguaje Actual* (*TLA*) es la que muestra una sensibilidad mayor al uso del lenguaje inclusivo y busca minimizar un excesivo énfasis en lo masculino, particularmente cuando el texto fuente no lo exige de manera explícita. En esta sección presentaremos un proceso interesante que se ha dado recientemente con esta traducción. Tal como informamos más arriba, esta traducción tuvo la participación activa de mujeres en el proceso de traducción. Sin embargo, luego de su publicación, los que formamos parte del equipo editorial final de la traducción nos fuimos dando cuenta que en ciertos casos, aun la presencia de mujeres en el trabajo de traducción no evitó ciertas interpretaciones y traducciones cargadas de masculinidad. A su vez, motivados por el llamado del Consejo Mundial de Iglesias a que consideremos a esta década como *El decenio para superar la violencia*, decidimos hacer una relectura de varios pasajes bíblicos que podrían estar fomentando, ayudando y generando violencia contra la mujer. Esta relectura tiene como propósito *ofrecer una Biblia que tanto en su texto como en sus ayudas para el lector sea realmente inclusiva.*

Comenzaremos citando un párrafo de un documento inédito que ya forma parte de todo este proceso en las Sociedades Bíblicas Unidas.

> "Tal como se notará en los ejemplos que siguen, la inclusividad en la TLA no solo se restringe al uso del lenguaje, es decir, de palabras (sustantivos y pronombres) que abarcan a ambos géneros, sino también a la exégesis y a la hermenéutica. En ambos casos, estamos seguros que con la TLA hemos logrado un avance no alcanzado en otras versiones castellanas existentes. Esto es más alentador y esperanzador dado que esta versión ha sido preparada pensando en las nuevas generaciones de lectores y oyentes del texto bíblico: los niños y los jóvenes. De este modo, formamos parte del gran proceso pedagógico eclesiástico que busca preparar una generación menos opresora, menos exclusiva y menos violenta."[6]

Veamos entonces algunos ejemplos que nos ayudarán a ver de qué manera el texto de la TLA ha sido modificado como resultado de una exégesis más sensible al énfasis masculino en la traducción y del uso de un lenguaje más inclusivo.

Subtítulos

En primer lugar veremos algunos cambios en los subtítulos de algunas secciones del texto bíblico. Somos conscientes que los subtítulos no solamente representan una interpretación del pasaje, sino que condicionan al lector y la laectora al acercarse al texto en sí.

Josué 2

Si bien varias traducciones ponen como título "Josué y los espías" para este sección, es evidente que la protagonista principal de esta narrativa es Rahab. Por lo tanto el subtítulo para esta sección en la TLA es **Rahab y los espías.**

---

5 Para esta sección quiero mencionar y agradecer el trabajo hecho por mis colegas Irene Foulkes (y su equipo), Elsa Tamez, Alfredo Tepox y Edesio Sánchez que participaron junto conmigo en este proceso. Hago mención también de un trabajo inédito escrito por Edesio Sánchez que surgió de este proceso titulado *¡No más violencia contra la mujer!* Este trabajo hace un resumen de los resultados del trabajo de relectura que se hizo particularmente del Nuevo Testamento de la TLA. A su vez, este proceso fue motivado por un proyecto que tiene como fin publicar una Biblia para la mujer.

6 Edesio Sánchez, *No más violencia contra la mujer*, inédito.

Lucas 8,1

El título de la TLA para este párrafo era: "Algunas mujeres ayudan a Jesús". Pero este título daba la idea de una ayuda puntual y quizá circunstancial que brindaban algunas mujeres a favor de Jesús. Sin embargo, el contexto de los siguientes versículos sugiere que estas mujeres habían asumido el rol de ayudantes que acompañaban a Jesús y su grupo y que lo hacían por un tiempo prolongado. Es por esto que ahora el subtítulo es: **Mujeres que ayudaban a Jesús**.

Hechos 18,24

En este contexto, la mayoría de las versiones ponen en el subtítulo algo como **Apolo predica en Éfeso**. Originalmente, la TLA también publicó un título similar: **Apolo anuncia la buena noticia en Éfeso**. Sin embargo, son Priscila y Áquila quienes le dan las instrucciones acerca de la buena noticia de Jesús a Apolo, y este es el tema principal del párrafo. Por lo tanto ahora el subtítulo en la TLA es: **Priscila, Áquila y Apolo**.

Textos específicos del Nuevo Testamento

Veamos a continuación una serie de textos bíblicos que han sido modificados con el propósito de ser más equilibrados en la interpretación. Cada uno de estos pasajes ha sido estudiado cuidadosamente y las sugerencias de cambio han sido analizadas y evaluadas por varios expertos en estudios bíblicos y traducción de la Biblia.

Mateo 1,3

En la TLA habíamos puesto la siguiente traducción: *Fares y Zérah (su madre se llamaba Tamar).* Es más que evidente que al poner "la madre se *llamaba* Tamar" le quitamos un rol preponderante como madre y además no ayudamos a evocar la memoria tan importante de estas madres (ver 1,5 también) cuyas situaciones y vivencias fueron irregulares y sin embargo aparecen en el linaje del Mesías. Por esta razón se cambió a "su madre *fue* Tamar". Con esta redacción le hacemos justicia a la memoria de estas madres que se quiere transmitir a través del texto.

Mateo 1,18

En la TLA habíamos puesto la siguiente traducción: *"Así fue como nació Jesús, el Mesías: Una joven llamada María estaba comprometida para casarse con José, pero antes de que vivieran juntos se supo que ella estaba embarazada."* Al colocar la palabra *joven* de alguna manera utilizamos una palabra que está cargada de significaciones y estereotipos patriarcales. Además, la frase que sí está en el texto griego es "su madre". Incluir esta traducción ayuda a darle continuidad a la línea de descendencia que viene de los versículos anteriores. Por lo tanto se ha cambiado este texto a:

> "Así fue como nació Jesús, el Mesías: **su madre**, María, estaba comprometida para casarse con José, pero antes de que vivieran juntos se supo que ella estaba embarazada."

Mateo 26,13

Para este versículo la TLA tenía: *"les aseguro que esto que ella hizo se recordará en todos los lugares donde se anuncien las buenas noticias de Dios".*

Ahora se ha cambiado a la siguiente redacción:

> "les aseguro que en cualquier lugar donde se anuncien las buenas noticias de Dios, se contará la historia de lo que hizo esta mujer y se guardará la memoria de ella."

De esta manera se recuperan dos elementos muy importantes: no solamente se recordará la historia de lo que la mujer hizo, sino que se **contará**; sino que también se guardará la memoria de la mujer como persona.

Marcos 5,40-41

En este pasaje del libro de Marcos, los traductores ofrecimos la siguiente traducción: *"entró en el cuarto donde estaba la niña. Lo acompañaron* los padres *y tres de sus discípulos"*.

Hemos sido advertidos que en este contexto el texto griego especifica algo que no es muy común, a decir, padre y madre. Por lo tanto es aconsejable no sustituir esta especificación con una expresión masculinizarte que de alguna manera vuelve invisible a la mujer dentro de un término masculino plural. Por lo tanto hemos decidido cambiar a:

"entró en el cuarto donde estaba la niña, junto con el *padre y la madre* de ella y tres de sus discípulos".

1Corintios 11,3

Este es un pasaje de la Biblia que se ha utilizado mucho para exigir, desde lo teológico, la dominación masculina tanto en el hogar como en la sociedad. El eje de la interpretación gira alrededor de cómo se traduce la palabra *kefalé*. Las diversas traducciones traducen esta palabra por *cabeza* o a*utoridad* Originalmente la TLA también tradujo de esta manera:

"Ahora quiero que sepan esto: Cristo tiene autoridad sobre todo hombre, el hombre tiene autoridad sobre su esposa, y Dios tiene autoridad sobre Cristo".

Sin embargo a través de una exégesis que entiende que el contexto tiene que ver con el origen de la mujer (Génesis 2,:21-22) y no con alguna autoridad sobre ella, ahora la TLA ofrece la siguiente traducción para este texto de Corintios:

"ahora quiero que sepan esto: Cristo es el origen del varón, el varón es el origen de la mujer y Dios es el origen de Cristo".

2Corintios 6,18-7,1

El último versículo del capítulo 6 tiene la siguiente frase "ustedes serán para mí como mis hijos y mis hijas" El capítulo 7 comienza diciendo "Queridos hermanos en Cristo .." Se ha decidido cambiar nuevamente a "*queridos hermanos y hermanas en Cristo*" por lo siguiente. En 6,18 Pablo hace referencia a 2Samuel 7,4, pero le agrega algo al texto al incluir la palabra *hijas*, además de "hijos". Sugerimos entonces que el contexto permite y hasta sugiere que nuestra traducción sea más inclusiva. Todo indica que el llamado cariñoso de Pablo incluye a hombres y mujeres por igual.

Filipenses 4,3

La TLA en este contexto había ofrecido "ellas me han ayudado mucho para anunciar la buena noticia". El cambio que se ha adoptado es el siguiente:

"ellas *han luchado junto conmigo por* anunciar la buena noticia...".

La traducción anterior podía entenderse como que la actividad de estas mujeres se reducía a un simple apoyo del cuyas características no sabemos nada. Sin embargo el verbo en griego que utiliza el autor sugiere algo más fuerte y sustancioso. Este verbo habla de "trabajar en conjunto luchando por lograr algo". En Filipenses 1,27 este mismo verbo ha sido traducido "y que luchan unidos por anunciar la buena noticia". El cambio introducido reivindica el trabajo duro que las mujeres están realizando a la par de Pablo.

1Timoteo 3,16

En este texto, la TLA tenía "Cristo vino al mundo como hombre". Si bien es verdad que según los relatos del Nuevo Testamento Jesús nació como varón, hemos considerado que es mejor ser coherente y traducir

"Cristo vino al mundo como ser humano".

De esta manera le damos un sabor más inclusivo al texto y de ninguna manera violamos el contexto original.

Santiago 2,15

La TLA comenzaba diciendo: "si alguien no tiene ropa ni comida," Esto se ha cambiado a *"si algún hermano o hermana de la iglesia no tiene ropa ni comida"*. El razonamiento para este cambio es el siguiente. En primer lugar es muy interesante notar que el autor de la carta incluye el femenino de *adelfos,* que es *adelfé*. Nos parece importante dar cuenta de tal detalle como lo han hecho otras traducciones. Además es probable que la explicitación poco común del femenino esté allí para señalar que la pobreza entre la mujeres era más notoria que entre los hombres.

Podríamos ofrecer muchos más ejemplos de cómo una traducción como la TLA, que tuvo participación de mujeres en su trabajo y que intentó ser inclusiva, necesita re-trabajarse una y otra vez. Sugerimos que el trabajo no está terminado. Toda traducción de la Biblia necesita ser revisada constantemente. para descubrir contextos donde consciente o inconscientemente los traductores y traductoras han permitido un énfasis ideológico que no está en el texto o que de manera innecesaria margina a algún sector de la creación de Dios. Sugerimos que el trabajo hecho en la TLA representa un progreso en esta dirección. Nuestro propósito ha sido minimizar la masculinidad hegemónica que conduce muchas veces a la violencia contra la mujer. De esta manera buscamos que la traducción sea liberadora para todo ser humano.

Reflexiones finales

A modo de conclusión quisiéramos referirnos a algunos temas puntuales. En primer lugar, reiterar el concepto de que debemos como traductoras y traductores resistir la tentación de hacer que el texto sea hecho a imagen y semejanza de nuestras sensibilidades políticas e ideológicas modernas. En otras palabras, debemos de cuidar de no hacerle decir al texto fuente (en este caso el texto bíblico) lo que no dice. No es aconsejable convertir a un texto que contiene muchos contextos exclusivos en un texto totalmente inclusivo. Esto sería violar su contexto y cosmovisión original. Quizás debamos seguir el consejo de C.R. Fontaine cuando dice que si el texto es realmente exclusivo, así debemos traducirlo y luego arrepentirnos en las notas de estudio al pie da página llamando la atención a otros textos bíblicos que presentan otras alternativas más inclusivas.[7] Un ejemplo de esto es el texto que aparece en Eclesiastés 7,8 donde las traducciones no pueden evitar el énfasis exclusivo y masculino del texto:

> "¡todavía no he encontrado lo que busco! He encontrado un hombre bueno entre mil, pero no he encontrado una sola mujer buena." (TLA)

En segundo lugar, debemos evitar el otro extremo al colocar la palabra "hombres" o alguna connotación masculina cuando en el texto bíblico no está. Por ejemplo, en Apocalipsis 5:9 no hay ninguna palabra en el texto griego que exija una interpretación o traducción masculina. Sin embargo traducciones como la *LAT* y la *LPD* insertan la palabra "hombres" innecesariamente dándole al texto una masculinidad inexistente. El texto dice, en una traduc-

---

[7] C.R. Fontaine, "The *NRSV* and the *REB* - A Feminist Critique", en *Theology Today*, vol.47/3, 2004, p.275.

ción de carácter literalista:

"y con tu sangre nos has redimido para Dios, de todo linaje y lengua y pueblo y nación" (RVR60).

En cambio, la *LAT* dice:
"y con tu sangre compraste para Dios **hombres** de toda raza, lengua, pueblo y nación".

y la *LPD* dice:
"y por medio de tu Sangre,
has rescatado para Dios
a **hombres** de todas las familias,
lenguas, pueblos y naciones"

La inclusión de la palabra "hombres" que no está en el texto griego es gratuita y margina sin necesidad a la mujer. En nuestra opinión esto es lo que se debe evitar. Sugerimos que esta es una forma de opresión y de violencia contra la mujer. Tal como dice C. Martin:

"experiencias de opresión, como toda experiencia humana, afecta la manera en que mujeres y hombres codifican y decodifican la realidad sagrada y la realidad secular".[8]

La *RVR60* por ser una traducción más literal o de equivalencia formal, en este caso, resulta ser menos sexista que otras.

En tercer lugar, si bien subrayamos el hecho de que hay que evitar una masculinidad excesiva en la traducción, también sugerimos que hay que interpretar y evaluar cada caso en su contexto. No se debe tomar una decisión unilateral para todos los textos de la Biblia. Esto requerirá un esfuerzo exegético importante para no caer en traducciones a la ligera o traducciones hechas a la manera de una concordancia. Y además, en los casos donde el texto sea ambiguo, o dé lugar a la duda, sugerimos que se elija la traducción que no margine a ningún grupo humano.

Finalmente nos queda una pregunta sin responder pero que representa un desafío para un futuro estudio de este tema tan importante. En los círculos de traducción de la Biblia, en general, uno está de acuerdo que una traducción de Biblia no puede ser una que termine siendo una ***(sub) versión*** de la misma. ¿O quizá, sí? Por otro lado, estamos plenamente de acuerdo en que una traducción de la Biblia puede ***(sub-)vertir*** a otras traducciones existentes. Es en este sentido que hacemos un llamado a todo intento de traducción de la Biblia a que entre otras cosas, busque la manera de ser un agente de liberación y así subvertir una ideología hegemónica opresora.

Esteban Voth
Virrey Arredondo 2553 "19E"
1426 Buenos Aires
Argentina
Esvoth@aol.com

[8] C.J. Martin, "Womanist Interpretations of the New Testament - The Quest for Holisitic and Inclusive Translation and Interpretation", en *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.6/2, 2004, p.42 [traducción personal].

Reseñas

Identificando las fracturas - Bibliografía básica en estudios sobre las masculinidades

La producción teórica en género, especialmente aquella inspirada en las diversas corrientes del feminismo contemporáneo, es en estos momentos casi imposible de rastrear en toda su amplitud. Su importancia actual es relevante no sólo por su alta calidad y novedad, pero por la variedad de contextos, metodologías y temáticas, presentes en casi cualquier escenario de investigación, docencia y acción social. Dentro de esta producción tiene lugar cada día más importancia la reflexión en torno a las masculinidades, en cuanto estudio de la condición de los hombres, sus comportamientos y pautas de acción en cuanto construcciones sociales.

No tan extensos y conocidos, mucho menos aceptados, los estudios de las masculinidades están teniendo un fuerte impacto en las Teorías de Género y las diferentes disciplinas con las que implica. Desde los primeros estudios surgidos en Australia en la década de los setenta, hasta los últimos estudios metodológicos latinoamericanos y las sesiones especiales de Naciones Unidas en torno al tema, estos estudios están abriendo nuevos escenarios e identificando las fracturas del modelo hegemónico de ser hombre, para revelar masculinidades diferentes, diversas y plurales.

Esta bibliografía es básica y arbitraria, siguiendo criterios de selección desde América Latina que pretenden formar una *biblioteca básica en masculinidades*. Incorpora en su mayoría libros disponibles en castellano y portugués, se registra algunos artículos gracias al rastreo hecho por Francisco Reyes y no incluye materiales audiovisuales, algunos muy relevantes y novedosos, que requerirían de un esfuerzo que sobrepasa los límites de espacio e intención de este reseña. Clasifica en cinco áreas sus títulos: género y masculinidades, teología y masculinidades, biblia y masculinidades, una selección de articlos accesibles en castellano, tanto en publicaciones diversas como en Internet y un apartado final de fuentes en inglés. Reseña por igual, la obra de hombres y mujeres, del continente u otras latitudes.

Finalmente, es preciso hacer dos puntualizaciones. Primero, tal y como ocurre en cualquier disciplina de conocimiento, no todo lo que aparece bajo la denominación "estudios de las masculinidades" o "masculinidad" hace referencia a la misma línea teórica, sistema, opciones metodológicas o políticas y mucho menos (muchas veces ausente) práctica social. Segundo, en esta breve reseña, surge con evidencia la todavía tierna e incipiente producción teórica latinoamericana caribeña en género y masculinidades, especialmente en lo que a su intersección con la religión, teología y estudios bíblicos se refiere. La literatura en inglés es mucho más amplia y hay algunos títulos clásicos en el tema, como los de Robert Connell y Michael Kaufman. No por ello lo disponible en castellano es menos relevante.

1. Género y masculinidades

BADINTER, Elizabeth, *XY La identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993

BORDIEUX, Pierre, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000

BRACONNIERE, Alain, *El sexo de las emociones*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997

BUTLER, Judith, *El género en disputa - El feminismo y la subversión de la identidad*, México, PUEG-Paidós, 2000; edición en portugués: *Problemas de gênero - Feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 2003

_____, *Cuerpos que importan - Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós, 2002

_____, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006

CAMPOS, Álvaro y SALAS, José Manuel, *Masculinidades en Centroamérica*, San José, Lara Segura Editores, 2002

CANTERA, *El significado de ser hombre - Propuesta metodológica para el trabajo de masculinidad con hombres*, Managua, Cantera, 1998

DE KEIJZER, Benno, *Masculinidad como factor de riesgo*, México, Salud y Género, 1996

ELIADE, Mircea, *Guerreros y alquimistas*, Madrid, Alianza Editorial, 2004

FOUCAULT, Michel, *La vida de los hombres infames - Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1990

FULLER, Norma, *Masculinidades, cambios y permanencias - Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 2002

GARCÍA JUAREZ, Carlos Iván, *Edugénero - Aportes investigativos para el cambio en las relaciones de género en la institución escolar*, Bogotá, Universidad Central, 2003

GILLMORE, David, *Hacerse hombre - Concepciones culturales de la masculinidad*, Barcelona, Paidós, 1994

GOMÁRIZ MORAGA, Enrique, *Introducción a los estudios sobre masculinidad*, San José/Costa Rica, Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia, 1997

KAUFMAN, Michael, *Hombres - Placer, poder y cambio*, Santo Domingo, CIPAF, 1989

LAGARDE, Marcela, Democracia genérica, México, REPEM-México y Mujeres para el Diálogo, 1994

MEENTZEN, Angela y GOMÁRIS, Enrique, *Democracia de género - Una propuesta inclusiva*, San Salvador/El Salvador, Fundación Heinrich Böll, 2003

MOORE, Robert y GILLETTE, Douglas, *La nueva masculinidad - Rey, guerrero, mago y amante*, Barcelona, Paidós, 1993

OLAVARRIA, José A., *Varones adolescentes - Género, identidad y sexualidades en América Latina*, Santiago, FLACSO-Chile, 2002

OLAVARRÍA, José y MOLLETO, Enrique, *Hombres - Identidad/es y sexualidad/es*, Santiago, FLACSO-Chile, 2003

OLAVARRÍA, José y MÁRQUEZ, Arturo, *Varones - Entre lo público y lo privado - 4° Encuentro de estudios de masculinidades*, Santiago FLACSO-Chile, 2004

OLAVARRÍA A., José, *Y todos querían ser buenos padres - Varones de Santiago de Chile en conflicto*, Santiago; FLACSO-Chile, 2001

PERLONGHER, Néstor, *El negocio del deseo - La prostitución masculina en São Paulo*, Buenos Aires, Paidós, 1999

RAMÍREZ, Juan Carlos, *Madejas entreveradas - Violencia, masculinidad y poder*, Guadalajara, Plaza y Valdés, 2005

SÁNCHEZ PEREIRA, Daniel, *Em nome do amor te peço... com as minhas palavras e com o meu corpo - Redescobrindo masculinidades a partir da carta a Filêmon, Ápia e Arquipo*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/IEPG, 2005

SEIDLER, Víctor, *La sinrazón masculina - Masculinidad y teoría social*, México, Paidós-/PUEG-UNAM/CIESAS, 2000

VALDÉS, Teresa y OLAVARIA, Javier, *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, FLACSO-Chile/UNFPA, 1998

WELSH, Patrick, *Los hombres no son de Marte - Desapareciendo el machismo en Nicaragua*, Managua, CIIR, 2002

_____, *Hombres de verdad o la verdad sobre los hombres*, Londres, Programa Regional de Masculinidad del CID-CIIR en Centroamérica, 2004

2 Masculinidades y su intersección con teología y Biblia

ARILHA, M., UNBEHAUM RIDENTI, S. G. y MEDRADO, B., *Homens e masculinidades*, São Paulo; Editora 34, 2004

EILBERG-SCHWARTZ, Howard, *O falo de Deus e outros problemas para os homens e o monoteísmo*, Rio de Janeiro, Imago, 1995

En búsqueda de caminos de equidad y relaciones verdaderamente humanas - Consulta sobre género, religión y poder, Managua/Nicarágua, CIEETS, 2004

IRARRÁZAVAL, Diego, *Renacer masculino - Género en la acción teológica*, Chuquito-/Perú, s/e, 2000

_____, *Mística y acción de gênero*, Chuquito/Perú; s/e, 2001

_____, *Felicidad masculina - Una propuesta ética*, Chuquito/Perú; s/e, 2002

FARÍA, Jacir de Freitas, *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os Apócrifos - Uma leitura de gênero*, Petrópolis, Vozes, 2004

HANKS, Tomás, *Tomando la Biblia en serio - ¿Hay textos-garrote en la Biblia?*, Saint Louis, Otras ovejas, 1997

MADRIGAL, Larry José y BALTODANO, Mireya, *Celebrando el cambio - Explorando la calidad y equidad del servicio en la iglesia*, Ginebra, WCC-Grupo de Funcionamiento en Género y Diaconía, 2006

MADRIGAL, Larry José, *Lecturas sobrevivientes - Leyendo la Biblia desde las masculinidades sobrevivientes*, San Salvador/El Salvador; Centro Bartolomé de las Casas, 2006

MUSSKOPF, André, *Uma brecha no armário - Propostas para uma teologia gay*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2002

MUSSKOPF, André S., *Talar rosa – Homossexuais e o ministério na igreja*, São Leopoldo, Oikos, 2005

NELSON, James y LONGFELLOW, Sandra, *La sexualidad y lo sagrado - Fuentes para la reflexión teológica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1996

RANKE-HEINEMANN, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos - La iglesia católica y la sexualidad*, Madrid; Trotta, 1994 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión)

REYES, Francisco, *Otra masculinidad posible - Un acercamiento bíblico-teológico*, Bogotá; Dimensión Educativa, 2003

3. Selección de artículos en género y masculinidades, religión y teología[1]

ABARCA, Humberto, "Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad", Santiago de Chile, FLACSO, disponible en: http://www.eurosur.org/FLACSO/apuntes-masc.htm

BOFF, Leonardo, "Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional", en *Alternativas*, Managua, Lascasiana, vol.16/17, 2000, p.203-214

CAMPOS, Álvaro y SALAS, José Manuel, "Los hombres y su vivencia cotidiana de la sexualidad", Instituto Costarricense de Masculinidad, Pareja y Sexualidad, disponible en http://usuarios.lycos.es/politicasnet/articulos/vivensexua.htm

CONNELL, R. W., "La organización social de la masculinidad", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.31-48

HERNÁNDEZ, Alfonso, "La masculinidad ¿Poder o dolor?", en *La masculinidad - Aspectos sociales y culturales*, Quito, Abya Yala, 1998, p.109-118

KAUFMAN, Michael, "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.63-81

_____, "Las siete P's de la violencia de los hombres", Santiago de Chile,

[1] Esta sección ha sido posible con el aporte de Francisco Reyes.

Universidad de Chile, 1999, disponible en: http://www.inicia.es/de/cgarciam/abarca.html

_____, "Masculinidad dominante, armadura que paraliza", en *Letra S*, 2000: http://www.jornada.unam.mx/2000/04/06/ls-kaufman.html

KIMMEL, Michael, "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.49-62

_____, "La masculinidad y la reticencia al cambio", en Letras S, abril 8 de 1999: http://www.eurowrc.org/06.contributions/3.contrib_es/12.contrib_es.htm

MONTESINOS, Rafael, "Cambio cultural y crisis en la identidad masculina", en *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*, Quito, Abya Yala, 1998, p.119-143

REYES, Francisco, "La masculinidad como una construcción simbólica - Reflexiones para ayudar a reencantar nuevas maneras de ser masculino", en *Mandrágora*, Sao Bernardo do Campo, vol.12, 2006, p.93-112

REYES, Francisco, "Masculinidad y teología", en *Caminos*, Cuidad de Habana, vol.26, 2002, p.44-49

REYES, Francisco, "Principios teológicos y ministerialidad en Pablo - Un aporte desde la perspectiva de género masculino", en *Voces del Tiempo*, Guatemala, vol.34, 2000, p.35-48

RINCÓN, Germán, "Los hombres lloran - Masculinidad tonta, superficial y suicida", en *Utopías*, Bogotá, vol.80, 2000, p.2-6

SLOAN, Tod y REYES, Rubén, "La desconstrucción de la masculinidad", Santiago de Chile, FLACSO, disponible en: http://www.eurosur.org/FLACSO/apuntesmasc.htm

VÁSQUES, Oscar, "Género hegemónico y cultura, el modelo de masculinidad en la cultura popular", Santiago de Chile, Red de Masculinidad/FLACSO

VICENT MARQUÉS, Joseph, "Varón y patriarcado", en *Masculinidad/es, poder y crisis*, Santiago/Chile, Isis Internacional, 1997, p.17-30

4. Recursos bibliográficos electrónicos en Internet (inglés y castellano)

Aunque recientes, como se ha señalado, existe ya una extensa red de recursos, sobre todo en inglés, a los que puede tenerse acceso por Internet - www.un-instraw.org/en/index.php?option=content&task=view&id=910&Itemid=

Artículos del pionero en la reflexión de masculinidades, Robert Connell, a partir de los seminarios ofrecidos en el Instituto de Investigación y Entrenamiento de Naciones Unidas para el avance de la mujer (INSTRAW) Seminarios, ponencias y bibliografía en inglés - http://www.xyonline.net/

Uno de los mejores sitios de descargas de recursos variados y abundante bibliografía en masculinidades y asuntos relacionados - www.brad.ac.uk/acad/dppc/gender.html . Ofrece artículos y ponencias de sus series "Hombres, masculinidades y relaciones de género en el desarrollo", lanzados por el Centro de Programación y Desarrollo de Bradford, Universidad de Bradford, Reino Unido - www.undp.org/gender/programmes/men/men_ge.html,

El sitio dedicado a "Hombres y equidad de género" del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD) - www.unfpa.org/modules/intercenter/role4men/index.htm y www.popcouncil.org/ppdb/men.html

Sitios del Fondo de Población de Naciones Unidas, contiene numerosos artículos de excelente calidad, relacionados con masculinidad, sexualidad y población - www.unicef.org/reseval/pdfs/ROMfinal.pdf y www.unicef.org/reseval/malesr.htm.

Dos sitios de UNICEF que enfocan masculinidades, paternidades y roles familiares - www.man-net.nu/engelsk/start.htm

La red sueca de hombres, provee artículos y recursos enfocados al estudio de la violencia de género, el rol de los hombres y la participación de los gobiernos.

Más recursos en los sitios:

- www.rolstad.no/iasom/ www.vix.com/pub/men/index.html
- www.mensstudies.com/links.html
- www.michaelkaufmann.com
- www.profeminist.org
- www.lauraasturias.org

Marga J. Ströher, Wanda Deifelt, André S. Musskopf (orgs.), *À flor da pele - Ensaios sobre gênero e corporeidade*, São Leopoldo, Escola Superior de Teologia/CEBI/Editora Sinodal, 2004, 318p. [ISBN 85-233-0735-4]

Constituyendo una verdadera primicia en cuanto a los estudios de género y religión se refiere, este libro incluye varios artículos elaborados por mujeres y hombres desde diferentes perspectivas académicas, en un verdadero diálogo interdisciplinar: literatura bíblica, religión, teología, estudios de género, educación, etc. Ellas y ellos forman parte del núcleo de investigación en género de la Escuela Superior en Teología de São Leopoldo, sur de Brasil, un grupo de alto rendimiento académico financiado por el gobierno estatal.

Muy creativamente, el libro consta de 13 artículos, organizados en cinco temáticas: Cuerpos que se pintan y se cuentan, cuerpos que se re-descubren y se descubren, cuerpos que aprehenden y se aprenden, cuerpos que reconocen y se conocen, cuerpos que curan y se curan.

De diferentes calidades e intereses, todos igualmente cualificados en su novedad y apuesta, tres artículos tienen particular relevancia para la cuestión de género y masculinidades: el artículo de André S. Musskopf, "Além do arco-íris - Corpo e corporeidade a partir de 1Coríntios 12,12-27 com acercamentos desde o punto de vista da teologia gay" (p.139-168); el de Adilson Schultz, "Isto é o meu corpo - e é corpo de homem. Discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens" (p.169-193); y finalmente el de Mara Parlow y Ellen Kepler von Wondracek, "Teologia feminista e psicanálise - Um encontro de dois corpos" (p.245-264).

En el primero, André S. Musskopf presenta una verdadera lección de frontera con sus apuntes teológicos sobre la corporalidad a partir de la teoría *queer*, un cuerpo teórico todavía inexplorado en la mayoría de las academias latinoamericanas. La teoría *queer* plantea como premisa la diversidad sexual más allá del modelo bi-polar sexual hombre-mujer y la relevancia política del ejercicio sexual. El tema del artículo es un texto de la tradición bíblica paulina, muy utilizado y manipulado en la historia de la interpretación. Es el famoso texto de las partes del cuerpo de Cristo, "del cual todos y todas somos parte". Luego de un pormenorizado recuento del texto mismo, la crítica demoledora del autor nos hace caer en cuenta de la sexualidad, el cuerpo y las emociones presentes en el texto y en los cuerpos de los diferentes al modelo bipolar de género actual. Parece relevante el comenzar a tomar en cuenta estos aportes para la reflexión teórica sobre las masculinidades, pues si bien es cierto su contexto vital es la cultura gay de los Estados Unidos y la vivencia de sus relativas y criticadas libertades, también es cierto que nos obliga a mirar más allá del arco iris que se nos muestra en los tiernos estudios de género y masculinidades, todavía centrados en romper con el cascarón *macho y provincial* de la cultura campesina y sus mutaciones urbanas.

En el segundo, Adilson Schultz, intenta desvelar algunas de las matrices discursivas que moldean los comportamientos, por tanto también las interpretaciones, de muchos hombres frente a los textos bíblicos. Destacando que la teología es una matriz poderosa, relaciona la misma en cuanto legitimadora de la masculinidad hegemónica, a través de los usos y costumbres en las iglesias, pero también a través de la desconstrucción de un amplio catálo-

go de personajes masculinos del mundo bíblico, creativamente hablando hoy, desde una posibilidad liberadora en cuanto a género y masculinidades se refiere.

En el tercer artículo mencionado, Mara Parlow y Ellen Kepler von Wondracek, plantean un genial resumen del estado del arte en cuanto a crítica feminista del psicoanálisis, para plantear inmediatamente urgencias teóricas pendientes: del desamparo freudiano de la mujer, la imagen de Dios como Padre, la prohibición de tocar, sentir y pensar la corporalidad porque lleva al aprisionamiento del pensamiento, etc. Sin embargo, también toman para su elaboración ninchos no desarrollados de la teoría psicoanalítica como posibilidades de nuevos caminos: psiconalizar el feminismo, psicoanalizar la teología feminista... palabras y prácticas innovadoras y provocadoras, viniendo sobre todo de dos mujeres con militancia académica feminista. Breve y denso, este artículo sumamente crítico de elaboraciones feministas absolutas, coloca el desafío sobre lo "trans", es decir, la categoría que permite pasar de un umbral a otro, aprovechando las bondades y limitaciones de varios campos... "¿Dios transgénero?", llegan a plantear... "para ir más allá de nuestras proyecciones", concluyen.

Para terminar, es muy interesante detectar las intuiciones metodológicas planteadas en la presentación del libro, donde se comenta sobre la riqueza que significó no solamente el trabajo interdisciplinar, sino el consenso logrado en torno a la temática del cuerpo, utilizando categorías comunes para el análisis y el intento de trazar una nueva epistemología centrada en el cuerpo. Es interesante también que en esto sólo dos hombres estuvieron presentes, entre once mujeres, confirmando la ausencia generalizada de hombres en la reflexión de estudios de género, sobre todo cuando su planteamiento quiere ser inclusivo de lo masculino. Los dos hombres participantes fueron los únicos colegas disponibles a tal proyecto de entre una amplia academia. Situación sintomática sobre el estado de los estudios bíblicos con la perspectiva de las masculinidades que hoy por hoy comienza a hacerse en América latina.

Larry José Madrigal Rajo
larryjose@gmail.com

"Gênero, religião e masculinidades" - revista *Mandrágora*, São Bernardo do Campo[2]

Hablar de masculinidades da miedo, ansiedad y provoca rechazo, especialmente cuando se toca el ámbito religioso, "el espacio de lo sagrado". No se quiere dejar las seguridades de lo establecido y menos identificar grietas de sentido y de prácticas en lo promulgado históricamente. Por tanto, el tema de masculinidades es sumamente complejo y a pesar de que se encuentran importantes aportes teóricos y prácticos en este campo fecundo, todavía nos encontramos muchos pendientes para la exploración crítica propositiva sobre el tema. Por aquí van los grandes aciertos de este número sobre género, religión y masculinidades de la revista *Mandrágora*, del Núcleo de Estudios Teológicos de la Mujer en América Latina (NETMAL) de la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil.

Lília Dias Marianno presenta este número como "mesa redonda". La mesa ha resultado bastante diversa y creativa en la intersección de género, masculinidades y religión recibe un abordaje diverso en geografías, disciplinas y corrientes teológicas. Enfatizamos algunos de los aportes, destacando su perspectiva y creatividad.

No hay duda que un aporte de primer nivel es el trabajo de Miriam Grossi ("Masculinidades - Uma revisão teórica"). La autora logra con exquisita calidad colocar preguntas generadoras que pueden encontrarse desarrolladas en los aportes de otros artículos de la revis-

2 A revista *Mandrágora* é publicada pela Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, ano 12, vol.12, 2006.

ta, desafiando así la epistemología patriarcal fundada sobre respuestas y certezas. Desde un análisis de género y masculinidades que parte de la realidad plural y diversa en la que los hombres son socializados y forzados a actuar, no podemos reducir la interpretación a una mirada tradicional y dicotómica de los géneros, en donde existen límites claros para lo que se espera de cada uno. Ni todas las mujeres actúan como se espera, ni todos los varones resultan ser los machos exitosos que se espera que sean. Con esto la autora retoma y da estatuto a *las masculinidades*, como realidad plural y en proceso de cambio.

La atención creciente al problema de los hombres y la violencia revela la importancia del ambiente en el cual los hombres son socializados, en las ideas y convicciones que lo sostienen, en las imágenes y consensos culturales a las cuales los hombres están expuestos desde el nacimiento y que podemos llamar la socialización de la masculinidad hegemónica. Varios de los hombres que aportan a este número problematizan esta socialización. Adilson Schultz ("Masculinidade e teología") eleva una voz valiente y honesta al mostrar su inconformidad con los análisis de la masculinidad en los estudios de género predominantes, para proponer una revisión de la masculinidad de Dios reividicada por el sistema patriarcal. Más adelante en el número ("Ser-tão home: ambigüidade masculina en Grande Serrato") vuelve a provocar con otros lenguajes la construcción de la identidad masculina partir de la construcción literaria.

Francisco Reyes, plantea la re-imaginación de la masculinidad ("La masculinidad como una construcción imaginaria: reflexiones para ayudar a reencantar nuevas de ser masculino") en un verdadero programa epistemológico que asume la corporalidad y la vida cotidiana como posibles inmediatos, en tanto algo mayor puede ser posible. Claro que es importante y necesario evidenciar los roles asignado a los hombres, las asimetrías entre hombres y mujeres, pero es mucho más importante profundizar en la lógica detrás de esa asignación y comportamientos para ir creando alternativas liberadoras y humanas.

La evidencia con los grupos de hombres dentro del ámbito religioso nos permite confirmar que es un espacio desde el que se reproduce, sostiene, promueve y legitima la masculinidad hegemónica. La imagen de Dios que se sigue sosteniendo, desde muchísimos espacios eclesiales, es enteramente masculina. David Knowlton ("Vivir con el espíritu: vidas internas mormonas, género, sexualidad y tensión religiosa") presenta un estudio de la religiosidad de los hombres gay en el mundo religioso mormón que muestra la novedad de aplicar esta perspectiva de género al estudio de colectivos eclesiales, mostrando las percepciones de género en muchos espacios religioso, incusive de corte liberador, que entrañan una práctica de masculinidad hegemónica, en muchas de sus prácticas, actitudes y comportamientos. Es sabido que en la mayoría de los espacios eclesiales institucionales, es poca la atención prestada a la reflexión sobre temas de género y masculinidades como manifestaciones de la fe y que su poder no es puesto al servicio de trasformación de los roles ya establecidos.

Abordando el eterno y caliente problema de la sexualidad en el cristianismo occidental, Carlos Eduardo Calvani ("Gemidos da criação e arrepios da teologia: susurros éticos nos ouvidos da Igreja") rastrea los antecedentes de patrísticos de los conceptos utilizados hasta el presente y cómo ellos afectan muchos discursos actuales sobre la sexualidad, especialmente la homosexualidad, de gran impacto sobre la construcción de la masculinidad actual y su manejo del poder.

Otros artículos presentes: Sandra Duarte de Souza ("Masculinidade e religião: trajetórias de gênero no Brasi"), que haciendo un fascinante recorrido por los estudios de género en Brasil, coloca a los investigadores hombres en género y sus desafíos actuales; Fabiola Holanda ("A doença do abandono e da perda: história oral com moradores da comunidade Santa Marcelina, em Rondônia"). En la sección de Comunicaciones: Fernanda Lemos ("Trãnsito religioso e masculinidade: uma análise de gênero das motivações para a mobilidade religiosa de homens no período contemporâne"); Lília Dias Mariano ("Masculinidades: queremos conversar sobre isso! Uma proposta curricular para graduações de teologia").

Muchos de los hombres sobrevivientes a la violencia, así como también sobrevivientes a los mecanismos de socialización que están actuando de manera diferente en sus contextos cotidianos están listos para escuchar a otros varones, a mujeres y a organizaciones, que presentan mensajes propositivos y no simplemente culpabilizadores, invitando al involucramiento en esfuerzos colectivos que entienden su situación y niveles –frecuentemente todavía incipientes- de compromisos y pronunciamientos públicos.

Nos gustaría recomendar a todas las personas, instituciones y especialmente a actores y líderes religiosos la lectura de esta revista. Seguramente encontrarán muchas confirmaciones y luces para el abordaje de las identidades masculinas desde lo religioso. Finalmente, es de agradecer a quienes hicieron posible esta producción, pues así como nosotros nos ha resultado de mucha utilidad para el trabajo con hombres, no dudamos lo será para todas aquellas personas que tomen contacto con estos contenidos. En buena hora.

Walberto Tejeda
San Salvador, El Salvador.
tejedor12@yahoo.com

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. *Lectura popular de la Biblia en América Latina*
2. *Violencia. Poder y opresión*
3. *La opción por los pobres como criterio de interpretación*
4. *Reconstruyendo la historia*

5-6. *Perdónanos nuestras deudas*

7. *Apocalíptica: Esperanza de los pobres*
8. *Militarismo y defensa del pueblo*
9. *Opresión y liberación*
10. *Misericordia quiero, no sacrificios*
11. *Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?*
12. *Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?*
13. *Espiritualidad de la resistencia*
14. *Vida cotidiana: resistencia y esperanza*
15. *Por manos de mujer*
16. *Urge la solidaridad*
17. *La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan*
18. *Goel: solidaridad y redención*
19. *Mundo negro y lectura bíblica*
20. *Pablo de Tarso. Militante de la fe*
21. *Toda la creación gime…*
22. *Cristianismos originarios(30-70 dC)*
23. *Pentateuco*
24. *Por una tierra sin lágrimas*
25. *¡Pero nosotras decimos!*
26. *La Palabra se hizo india*
27. *La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva*
28. *Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón*
29. *Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)*
30. *Economía y vida plena*
31. *La carta de Santiago*
32. *Ciudadanos del Reino*
33. *Jubileo*
34. *Apocalipsis de Juan y la mística del milenio*

35-36. *Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas*

37. *El género en lo cotidiano*
38. *Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne*
39. *Sembrando esperanzas*
40. *Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia*
41. *Las mujeres y violencia sexista*

42-43. *La canonización de los Escritos apostólicos*

44. *El evangelio de Lucas*
45. *Los Salmos*
46. *María*
47. *Jesús histórico*
48. *Los pueblos confrontan el imperio*
49. *¡Es tiempo de sanación!*
50. *Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas*
51. *Economía: solidaridad y cuidado*
52. *Escritos.*
53. *Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso*
54. *Raíces afro-asiáticas en la Biblia*
55. *Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?*
56. *Re-imaginando las masculinidades*

Contamos con todos los números en stock

Distribución de la Revista RIBLA

Taller de Creaciones Populares TCP
Av. Calchaqui 1027
CP 1879 Quilmes Oeste
Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: tcp@sion.com
Telf./Fax (54) (011) 4250-5432

Centro Bíblico Ecuménico
CBE. Jujuy 924 C1229 ABR
Buenos Aires
ARGENTINA
cbiblicoecumenico@sinectis.com.ar
Telf. (54) (011) 4942-9644

ISEDET
Librería Ricciardi
Camacuá 282
1406 Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: runynei@yahoo.com.ar
libreriaricciardi@yahoo.com.ar
(54) (011) 4632-5030/ 4613-5827
Fax 4633-2825

Hno. Uwe Heisterhoff, SVD
Casilla 442
Cochabamba
BOLIVIA
E-mail: uwesvd@yahoo.com
Telf. (591) (04) 4 281-371

Vicaría de la Zona Sur
7ª avenida, 1247, San Miguel,
Santiago
CHILE
Telf. (56) (2) 521 64 21
E-mail: formacionzsur@iglesia.cl

Editorial DEI
Apdo. 390-2070 Sabanilla
San José
COSTA RICA
E-mail: asodei@sol.racsa.co.cr
Telf.(506) 253-02-29 y 253-91-24
Telefax (506) 253-1541

CEDEBI
Calle 41 Nº 13-41
Bogotá
COLOMBIA
Tel/Fax (57) (1) 232 3901
E-mail: cedebi@etb.net.co

Fundación Editores Verbo Divino
La Soledad/Avenida 28 Nº 37-45
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: fevdcol@epb.net.co
Telf. (57) (1) 268 6664
Fax (57) (1) 368 8109

Maricel Mena López
Pontificia Universidad Javeriana,
Carrera 7 N.40-62 ed. Pedro Arrupe
Bogotá
COLOMBIA
E-mail: mmena@javeriana.edu.co
Telf. (571) 3208320 ext. 5645

P. Agustín Monroy
Carrera Nº 53-18 Piso 7
Medellín
COLOMBIA
E-mail: provincialcoloc@une.net.co

Librería Verbo Divino
Apdo. 17-03-252
Quito
ECUADOR
E-mail:ventas@verbodivino-ecu.org
Telf. (593) (2) 320-2406
Fax (593) (2) 256-6150

María Engracia Robles
Apartado 8
C. Postal 28 450
Comala, Col.
MEXICO
Telf. 01-312-31-5-54-78
E-mail: engrar@yahoo.com.mx

Blanca Cortes Robles
CIEETS
Apdo. RP-082
Managua
NICARAGUA
E-mail: feet@cieets.org.ni

Giuseppe Mizzotti
Av. Colonial, 416
Lima 1
PERU
E-mail: lepabipe@ec-red.com
Telf. (51-1) 431.46.56
Fax (51-1) 425.09.97

Miguel A. García
Casa Cristo Redentor
Apdo. 8
Aguas Buenas
PUERTO RICO 00703-0008
E-mail:magarcia@coqui.net
Telf. (787) 732-5161
Fax (787) 732-1115

Josefa Aguirre Gordo
Red Ecuménica Bíblica Dominicana
Apdo. 2388
Santo Domingo
REP. DOMINICANA
E-mail: franklin.pimentel@msscc.org

Centro Bartolomé de Las Casas
4º calle Oriente #23
Centro Histórico 01116
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 21 51 91
Fax (503) 22 22 71 76
coordinacion@centrolascasas.org
centro.lascasas@navegante.com.sv

Comunidad Padres Pasionistas
Apdo. 2030
San Salvador,
El SALVADOR, C.A
Telf. (503) 22 82 31 58 / 79 01 38 08
E-mail: mairopi@gmail.com
tiliguacu@yahoo.com

Mario Gazzola OMI
Calle San José, 982
80100 Libertad
URUGUAY
mgazzola@montevideo.com.uy
Telf./Fax (598) 2 345 2051

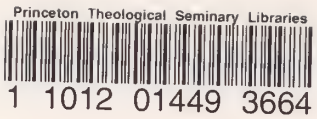
Centro Emanuel
Avenida Armand Ugón s/n
70.202 Colonia Valdense
(Dpto. Colonia)
URUGUAY
E-mail: emmanuel@adinet.com.uy
Telf./Fax (598) 55 88990
(598) 55 88639

Didier Hayraud
Puente Cuatricentenario Petare
Apdo. 76088
Caracas 1070-A
VENEZUELA
E-mail: didierpuente@hotmail.com
Fax 02-4516596

Gerardo Latman
Apartado postal 170
San Antonio de los Altos
VENEZUELA
E-mail: glatman@cantv.net
Telf./Fax 58 21 23730506
Cel. 58-4166209270

Esta Revista "se sitúa dentro de las experiencias de fe y de lucha de las comunidades y de las iglesias. La Biblia está siendo rescatada por el pueblo. Los dolores, utopías y poesías de los pobres se tornaron, a través de las comunidades, mediaciones hermenéuticas decisivas para la lectura bíblica en América Latina y en el Caribe. Esta Revista tiene como cuna, la vida sufrida de nuestros pueblos y su tenaz resistencia en dirección de una existencia digna y justa. Las comunidades de los pobres ahí insertadas se constituyeron en fermento para el conjunto de la hermenéutica bíblica".

Milton Schwantes



FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR USE IN LIBRARY ONLY