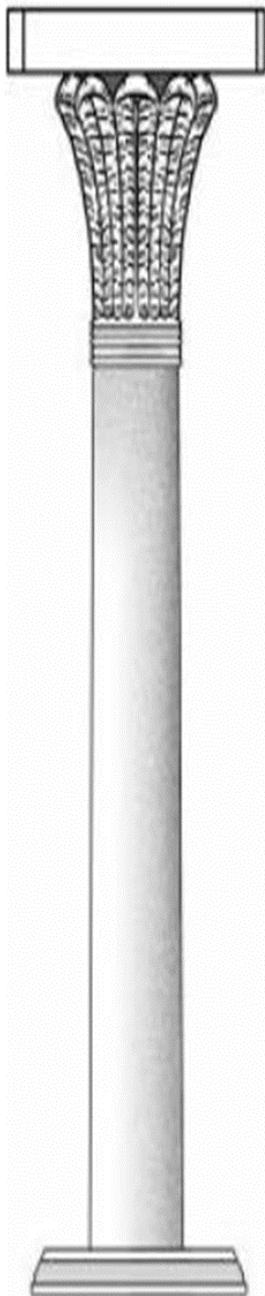




# UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI

MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES



**Subjetividad y formación de creencias en el proceso cotidiano de la significación: análisis cultural de *La tierra del profeta*, Raúl Dorra**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

**Maestra en Estudios Culturales**

PRESENTA:

**JESICA CAHUARÉ ARCE**

DIRECTORA DE TESIS:

**Dra. María Esther Pérez Pechá**

CO-DIRECTOR:

**Dr. Luis E. Cruz Ocaña**

TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS

NOVIEMBRE, 2018





FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI  
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO  
ÁREA DE TITULACIÓN

F-FHCIP-TM-016

AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS MAESTRÍA

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Noviembre 21 del 2018  
No. Oficio: CIP/520/2018

C. JESICA CAHUARÉ ARCE

Promoción: SEXTA

Matrícula: M101039

Sede: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de la **Maestría en: ESTUDIOS CULTURALES**

para la defensa de la Tesis intitulada:

**"SUBJETIVAD Y FORMACIÓN DE CREENCIAS EN EL PROCESO COTIDIANO DE LA SIGNIFICACIÓN: ANÁLISIS CULTURAL DE LA TIERRA DEL PROFETA, RAÚL DORRA."**

Se le **autoriza la impresión de Seis ejemplares y tres electrónicos (CD's)**, los cuales deberá entregar:

- Una tesis y un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Cinco y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

**ATENTAMENTE**

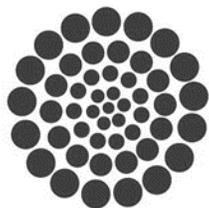
**"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"**



**DR. LUIS ERNESTO CRUZ OCAÑA**  
COORDINADOR (A) DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

POSGRADO DE HUMANIDADES  
CAMPUS VI  
COORDINACIÓN DE  
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

C.c.p.- Expediente/Minutario.



**CONACYT**

*Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*

Este trabajo es producto del apoyo recibido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) a través del Programa de Becas Nacionales del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC).

Becario: 639647



*La mujer samaritana le dijo: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana? Porque judíos y samaritanos no se tratan entre sí. Respondió Jesús y le dijo: Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber; tú le pedirías, y él te daría agua viva.*

Juan 4: 9-10 RVR1960

## Dedicatoria



### A Dios

Por ser el dador de esta vida, vida que ha sido escogida y respaldada por su misericordia. A usted que ha puesto a las personas que me orientaron durante el proceso, por haber permitido la realización y culminación de este proyecto, le bendigo.

En todo tiempo su alabanza estará de continuo en mi boca.

Por tanto, en él se alegrará  
nuestro corazón,  
Porque en su santo nombre  
hemos confiado  
*Salmos 33: 21*

(...) Al que está sentado en  
el trono, y al Cordero, sea la  
alabanza, la honra, la gloria  
y el poder por los siglos de  
los siglos

Apocalipsis 5: 13

## Agradecimiento



### Gracias a Dios

Por ser quien corona de favores mi cabeza, por bendecir mí camino desde ahora y para siempre. Cada día te bendeciré, y alabaré tu nombre eternamente y para siempre.

Salmos 145: 1,2

### A mis padres y a mi abuelita

Por amarme, por guiarme y educarme por la senda de la dedicación y la perseverancia. Mi admiración, honra y gratitud por su apoyo incalculable.

Efesios 6: 2

### A mi hermano

Por regalarme con cariño una palmadita de esfuerzo.

Proverbios 17: 17

### Al Dr. Raúl Dorra

Por compartir sus extraordinarias reflexiones en *La tierra del profeta*, obra literaria que me permitió conocer su prolífera escritura y encaminar un análisis de envergadura social.

1 Corintios 1: 4-6

### A la Dra. María Esther Pérez Pechá

Por mostrar siempre el interés en aconsejarme en pro de mi investigación y mi crecimiento profesional.

1 Timoteo 4: 13

### Al Dr. Luis E. Cruz Ocaña

Por contar siempre con su apreciable apoyo, y por inducirme en la búsqueda del conocimiento y la excelencia.

Proverbios 2: 4-5

Infinitas gracias a los docentes de la UNACH y a la Dra. Norma de la BUAP que orientaron y apoyaron este proyecto.

# Índice



## Introducción

“Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan por causa de mí.”.....9

## Capítulo 1

“Anteojos teóricos”:

**Miradas analíticas sobre la cultura como el proceso cotidiano de disputa por el sentido**

- 1.1 *Profeta sin honra y La tierra del profeta*: vasos comunicantes entre la oralidad y la escritura.....28
- 1.1.1 “De oídas te había oído, más ahora mis ojos te ven”: el fluir testimonial.....42
- 1.2 De Certeau y Dorra: reflexiones teóricas sobre los modos de creer..... 57
- 1.2.1”Cuando soy débil entonces soy fuerte”: fragilidad y fortaleza.....78
- 1.3 Abimael, “él que ve la tierra prometida”: el proceso de un creyente.....92

## Capítulo 2

**Él vino a buscar y a salvar lo que se había perdido**

**Construcción epistémica: análisis de “escenarios” cotidianos:**

- 2.1 “A los suyos vino y los suyos no le recibieron”: contexto de Israel y el pueblo judío y el samaritano.....115
- 2.2 “¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?”: familias, raíces de permanencia, transformación o abandono.....120
- 2.3 “Tales adoradores busca.” Conciliación: Myriam mujer samaritana/Yeoshua, hombre judío.....138
- 2.3.1“No vine a traer paz, sino espada”: la casa dividida.....191
- 2.4 “El que esté libre de pecado que arroje la primera piedra”: roles estereotipados: etnicidad y generación.....199

**Capítulo 3**  
**“Extranjeros y peregrinos en el mundo”**  
**Abimael: prototipo de trayectorias creyentes,**  
**perspectivas autor-obra-lector**

3.1 “La tierra del profeta”: contexto de producción de la obra.....	243
3.1.1 “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”: contextos culturales presentes en la novela.....	352
3.2 “Ante la tierra prometida”: Abimael como representación autobiográfica del autor.....	264
3.3 “Como extranjeros y peregrinos”: contextos de recepción de la obra en tiempos actuales..	282

**Conclusión**

**Bibliografía**



## Introducción

---



Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan,  
y digan todo género de mal contra vosotros  
falsamente, por causa de mí.

(Mateo 5:11)

Es de gran envergadura acercarse al estudio del proceso de la formación de la subjetividad que los sujetos padecemos en la cotidianeidad, ya que en cierta manera por esa “rutinaria” forma de vivirla, se suele naturalizar y aceptar que las significaciones concebidas en ese estar en el mundo son creencias fijas que se transfieren de generación en generación, como prácticas consideradas inamovibles, y por lo tanto, se piensa la inexistencia de disputas por la significación.

Es por ello, que se realizó la presente investigación la cual se basa en el análisis cultural de la novela: *La tierra del profeta* (1997) del escritor Raúl Dorra, éste, focalizado desde la perspectiva de los Estudios Culturales.

La perspectiva de análisis con que se reflexiona a *La tierra del profeta*; a partir de narrar la búsqueda de versiones locales de un personaje específico: Abimael, personaje con una historia de vida desgarrada entre una madre creyente y un padre guerrero a quién prácticamente no conoció. Ubicado en un contexto judío (económico, político y social), la búsqueda inacabable de Abimael (quien da muestras del carácter vacío del sujeto), las versiones locales en torno a un acontecimiento que implican una diversidad de posiciones (religiosas, políticas, sociales). Éstas, articuladas en el proceso cotidiano en la lucha por la significación.

De ahí la importancia de la obra de Dorra. Ya que no es sólo una manera de acercarse a otra mirada sobre el cristianismo, sino una muestra del conflictivo proceso de la significación, de la labor incesante de las subjetividades y de cómo todo proceso tiende a sedimentarse y crear institucionalidades que, con el paso del tiempo, pierden su sentido de historicidad.

La finalidad de la investigación se centra en la manifestación analítica que establece la importancia de la historicidad, de los discursos que se gestan en determinados contextos; pero que son ejercidos por mecanismos de poder. Lo que revela que detrás de las prácticas existen significados; los cuales son los que encarnan la cotidianidad de las personas, sus actos, sus dichos; y por el hecho mismo, sus diferencias generan consigo disputas, por la aceptación de sus posicionamientos.

*La tierra del profeta* (LTP), (1997) contiene una carga textual significativa como resultado de pensamientos y construcciones, elaborados desde la selección de elementos históricos, políticos, sociales y religiosos de la época de Jesús en el contexto judío. Éstos, primeramente, presentes en su texto *Profeta sin honra* (PSH) (1994), dando como resultado obras hermanas que sirven para el análisis cultural que ahora nos compete.

Lo anterior, propició reconocer que los discursos presentes en ambas obras, una de carácter académico y otra con discurso literario; permitieron comprender procesos culturales contemporáneos; tales como la situación disputable del proceso de la significación actual, la construcción compleja de la subjetividad gestada en la cotidianidad: familia, costumbres, estereotipos, discursos creados y legitimados por personajes históricos etc.; forjando instituciones que afectan la manera en que los sujetos significan o dan sentido a sus condiciones humanas.

Es así, como ambas obras trazadas en el tratamiento de lo narrado, tanto en la investigación histórica como en la selección y creación de contenido resignificado desde la posición del autor; nos invitan a cuestionar el punto donde surgen o convergen las diversas significaciones, las formas en que los discursos y las prácticas ubicadas en contextos y épocas pasadas, pueden ser cuestionadas aún en sus manifestaciones actuales. Tal como afirma Vargas Llosa:

El vínculo fraterno que la novela establece entre los seres humanos, obligándolos a dialogar y haciéndolos conscientes de un fondo común, de formar parte de un mismo linaje espiritual, trasciende las barreras del tiempo. La literatura nos retrotrae al pasado y nos hermana con quienes, en épocas idas. Ese sentimiento de pertenencia a la colectividad humana a través del tiempo y el espacio es el más alto logro de la cultura (2000:38-40).

Argumentar que la novela plasma un mundo narrado, tejido de aspectos históricos de cierta época, y que gracias al uso de ciertos recursos retóricos tales como la intertextualidad, la metáfora, el símil etc. por mencionar algunos, permiten la reconstrucción de un relato que gracias a la atemporalidad del discurso literario puede abrir consigo la puerta al análisis cultural desde el mundo del lector-investigador y, por supuesto, una interesante compaginación con el contexto actual.

Cabe señalar que la exploración analítica al objeto de estudio, se efectuó desde la literatura, aunque con un acercamiento distinto como dijese Moraña: “No entendida meramente como territorio de una ética de la belleza, como espacio privilegiado de expresión de la individualidad burguesa o como conjunto de estrategias de formalización identitaria, sobre todo para los sectores dominantes” (2003).

La cita anterior es fundamental para señalar en este caso, que la lectura del texto literario parte desde una praxis cultural. Por lo que ésta, no sólo implicó una metodología distinta –romper con cualquier análisis formalista, estructural o puramente estético de la obra–; sino que también requirió observar la obra, más que como un producto cultural, a manera de una producción, expresión y resultado de un proceso cultural determinado. En palabras de Moraña:

El desafío es, entonces, desprender de la literatura el valor de verdad que la cualidad autárquica que Sarlo parece reclamar lleva consigo, y admitir la posibilidad de que el texto literario funcione como cualquier otra trama o artefacto simbólico-cultural, no para fijar identidades sino para facilitar identificaciones (2003:150).

Esto ha permitido fundamentar que es permisible realizar un análisis cultural, basado en la novela desde el enfoque de los Estudios Culturales (EC). Puesto que la literatura no sólo puede estudiarse desde la teoría analítica estilística, estructuralista, idealista o narratológica. Gracias a la construcción cultural que conlleva el proceso de creación que plasma la mirada del autor (siendo éste un actor social), da cabida a la reflexión de un mundo creado y representado, con posibilidades de crítica a las prácticas culturales, a los discursos que imperan en las acciones realizadas por los personajes, ubicados en territorios geográficos y simbólicos específicos.

Asimismo, se considera puntual retomar la idea de Moraña: “no para fijar identidades sino para facilitar identificaciones”. Ya que Abimael es el ejemplo del buscador contemporáneo que deja en claro la movilidad de las creencias, de la cultura.

Es por ello que desde la mirada de los Estudios Culturales, la cultura no es un conjunto de conocimientos, valores, costumbres y tradiciones que transitan en una organización social, ni una estructura de significados compartidos por un grupo, sino el proceso cotidiano de la significación; mismo que implica una serie de disputas en torno al establecimiento de las formas consideradas correctas, y con ello incorrectas de concebir y experimentar el mundo y lo que en él acontece.

La cultura implica entonces, el modo en que entran en conflicto diversos significados o versiones locales sobre un suceso, así como los arreglos a que se llegan en esa disputa. Por ello, en este análisis se reflexiona sobre la especificidad de la cultura como significación tejida por y para el poder de las diversas relaciones sociales.

En este caso se estudió a la novela como el terreno en el cual se construyen significados que se ven permeados por la dominación, la exclusión, la marginalidad, la otredad, etc. Como dijese Hall “hay formas de constituir el poder como un fácil significante flotante que simplemente deja vaciados de cualquier significación el crudo ejercicio del poder y las conexiones entre cultura y poder” (2010:109).

Dicha cita permite pensar sobre la necesidad de analizar a la cultura como el proceso mismo de la lucha por la significación en la vida cotidiana, que es en la que se manifiestan los mecanismos de poder. Sin embargo, no se puede pensar en que los significados imperan en la sociedad como entes vivos, intocables y opresores de los sujetos.

Sino que gracias a ciertos factores tales como: los discursos producidos por los sujetos con historicidad y que dependen del sentido que las personas les otorguen a éstos (en determinado espacio y situación), puede darse la cooperación, reproducción, reconstrucción, reelaboración, invención, subversión, aceptación o el rechazo de dichos significados. Ya que son los discursos que pueden afectar,

desestabilizar, reforzar o transformar la manera en que los sujetos significan y se relacionan con el mundo.

Cabe retomar (en parte) el texto *Biopolíticas imperiales* de Castro-Gómez (2005: 1750-1816). Desde el punto de concebir el proceso de construcción de los significados sujetos a historicidad y espacio. Lo central es comprender cómo los discursos creados por los sujetos desde su cotidianidad, pueden llegar a sedimentarse hasta el grado de legitimarse en cada escenario, presenciado por mecanismos de poder que permiten comprender las prácticas de los sujetos como eje rector de la movilidad de la cultura.

El interés por abordar estas formas concretas de articulación define a los estudios culturales como un campo transdisciplinario, en tanto el esfuerzo se dirige a ir más allá de un reduccionismo que indica que a un objeto le corresponde un conjunto de teorías, métodos y técnicas. Al contrario, con el propósito de abordar un conjunto de interrogantes sobre la relación entre cultura y poder, los estudios culturales intentan vincular creativa y críticamente marcos teóricos y recursos metodológicos diversos, siendo este caso desde la literatura en relación con otras metodologías de análisis.

El interés de los Estudios Culturales radica en los procesos de significación; como una dimensión cultural constitutiva, y no solo mero reflejo del entorno social; ya que no se puede pensar desde un posicionamiento hermético, en escenarios cerrados, carentes de conexiones diversas que provocan transformaciones relevantes. Al respecto Raymond Williams alude una premisa central sobre la relación base-superestructura y su controversia con la idea de “áreas” de la vida social:

En la transición de Marx al marxismo, y luego durante el desarrollo de formulaciones expositivas y didácticas, las palabras utilizadas en las exposiciones originales fueron proyectadas, en primer lugar, como si fueran conceptos precisos; y en segundo lugar, como si fueran términos descriptivos de “áreas” observables de la vida social (...) La popularidad de los términos tendió a indicar o bien a) categorías relativamente cerradas, o b) áreas de actividad relativamente cerradas. Éstas eran, por lo tanto, correlativas ya temporalmente (primero la producción material, luego la conciencia, luego la política y la cultura) o, en efecto, forzando la metáfora, espacialmente (“niveles” o “capas” visibles y discernibles –política y cultura– luego formas de conciencia, que luego bajan a “la base” (2009:107-108).

Sin embargo, desde la mirada más culturalista se manifiesta que los agentes sociales poseen una libertad para construir significaciones y otorga a la experiencia un papel autenticador en el análisis cultural. Una posición más cercana al estructuralismo señala los límites o condiciones de todo proceso de significación y hace de la ideología un concepto clave de análisis.

Asimismo, se puede citar la importancia del texto de Williams Tradiciones, instituciones y formaciones / Dominante, residual y emergente (1988). Las reflexiones trazadas en este libro, permiten ver desde otra mirada a la cultura, y pensar en culturas; puesto que los sujetos suelen relacionarse con otras formas de vivir; éstos emigran y pueden apropiarse y significar la realidad.

Es central para realizar un análisis de tipo cultural donde se discuta: cómo se gestan los significados y cómo los sujetos los experimentan día a día, a partir de los sentidos o valores que éstos otorgan a su estancia en diversos escenarios en los que se desenvuelven.

Además, han surgido largas cavilaciones en relación con el proceso que se gesta en la significación, a la importancia del contexto que rodea a los sujetos, y a las implicaciones que manifiestan la forma en que cada uno determina la interpretación o sentido que le adjudica a lo 'procesado', pero, en realidad ¿cómo sucede? ¿Articulan o se fracturan las acciones en cada plano que se desenvuelva el sujeto en relación con otros?

Ahora bien, hablar desde la perspectiva de De Certeau permitió reflexionar que en la cotidianidad en que se mueven los sujetos, si bien surgen diferencias que se destacan a partir del comportamiento, el lugar que ocupan, las modalidades y las formalidades en sus prácticas, todo ello implica estilos o "maneras de hacer", que llevan a pensar en actos de "uso o consumo." Lo que permite considerar ¿cómo se recibe y crea significado desde su posicionamiento y modalidades?

Es aquí, donde se establece otra interrogante: ¿Realmente los sujetos recibimos la información mecánicamente y sin sentido? Las reacciones que suelen

presenciarse ante la bastedad de información han sido el rechazo, la adopción, la transformación, dadas mediante el procedimiento de consumo, al mantener la diferencia en el espacio mismo que se organizan “los débiles”, una especie de subversión modificando la información, creando nuevas prácticas, haciéndolo funcionar en otro registro, tal ejemplo del constante ir y venir en el registro político de lo cotidiano al Estado y viceversa.

Por ello, puede hablarse de que los sujetos se mueven en los escenarios con “tácticas” o habilidades no sujetas a largos cálculos aritméticos, sino sujetas a la estratagema del momento, una capacidad táctica distinta a la capacidad calculadora de la “estrategia” (2000) analítica, la cual realiza todo un poder del conocimiento, lectura del espacio que le permite realizar inversiones discretas.

Acudir a la perspectiva analítica de De Certeau, fue fundamental para la investigación. Ya que esta teoría se centra en plasmar la importancia de analizar los escenarios cotidianos, pues es allí, el lugar en el que los actores presencian, negocian sutilmente desde la forma “que más conviene a sus intereses”.

Sin embargo, dicha premisa permitió comprender que existen usos mediante los cuales los sujetos “débiles” por ser aparentemente los que no tienen el poder, recobran las tácticas que los hacen ser “fuertes mediante las sagaces estratagemas; y que al parecer esto del diario vivir, lo cotidiano, por el hecho mismo de ser tan “común”; invisibiliza la posibilidad de pensar que desde esos actos tan “insignificantes” se puede generar resistencia.

Según el autor, allí se “cocinan” las resistencias ante la hegemonía. Es en lo cotidiano donde existen las estrategias y tácticas y pueden analizarse cómo se desenvuelven en escenarios donde existen mecanismos de poder. Ahí justamente donde se generan transformaciones o reproducciones en las prácticas de los individuos.

Es menester dejar en claro, que el reconocimiento de estas tácticas realizadas por los “débiles”, dan una nueva visión sobre cómo los discursos de las minorías han hecho presencia en la actualidad con la finalidad de ser escuchados. Aunque es fundamental entender que el proceso genera disputas, y en ocasiones ciertas

“maniobras” y acciones que les “permiten” subvertir y moverse sutilmente en el terreno del otro.

Sin embargo, aunque éstas se nombren ausentes de poder, el cual está presente en las estrategias de la élite, tajantemente se muestra una inversión de procedimientos en los que los elementos fundamentales son el tiempo y la rapidez con que se gestan estos movimientos.

Lo anterior permite definir su manera de actuar, avalados desde sus retóricas en cada una de las prácticas y relaciones (maneras de hacer- maneras de decir), escenario abierto en el que se gestan juegos de fuerzas en situaciones particulares, en las que suelen estar la cooperación, la donación, la reproducción, la reconstrucción de sentidos; los cuales afectan, desestabilizan, o transforman la vida, naturaleza, y sociedad, en fin, las prácticas cotidianas de las personas.

Por otro lado, cabe mencionar que esos escenarios en los que los sujetos manifiestan sus tácticas pueden ser un referente, “un área” que le correspondería de modo transparente, además, la posibilidad que de esa operación se manifestaran relaciones en términos temporales y espaciales, hecho que concierne claramente a la cuestión de la determinación de “un área” en relación con las otras.

Es sustancial aclarar en abandonar el presupuesto de que la realidad está constituida llanamente en áreas o esferas —la economía, la política, la cultura— y asumir, tal como aluden Grimson y Caggiano:

Esas esferas están históricamente constituidas, lo que hace que sus fronteras sean variables y que las relaciones de determinación entre ellas no puedan anticiparse sino, tan sólo reconstruirse como parte de una estrategia analítica situada. Por lo tanto, lo importante “es que las eventuales respuestas acerca de esos predomios apenas pueden ser precisamente eso: respuestas situadas, y no un punto de partida a priori” (2010:18).

Lo anterior afianzó la necesidad de analizar la problemática, es decir, pensar lo cultural como terreno en el que se constituyen significaciones que organizan la vida social de modo jerárquico y desigual; asimismo, en el que pueden surgir

cuestionamientos, traslados y rearticulaciones. Es, pues, el punto de partida de esta investigación, ver a la cultura como espacio no fijo, ni hermético, en el que se da la constitución simbólica de la vida social y su relación con procesos de institución, legitimación y/o imputación de relaciones sociales comprendidas como relaciones de poder.

Es importante precisar uno de los proyectos de estudio más interesantes y dinámicos de las últimas décadas en el campo de las humanidades: Los estudios culturales. El interés de este proyecto es entender cómo funciona la cultura, sobre todo en el mundo actual: cómo se construyen y organizan las identidades culturales del individuo o el grupo, en un mundo en que conviven comunidades diversas e interactuantes (Culler: 1997). Es por ello, que la labor interpretativa dentro de los estudios culturales de los textos narrativos es una labor necesaria, puesto que tales textos son referentes del devenir histórico y existencial del hombre. Como dijera Ricoeur “el texto es una pieza donde conviven el tiempo humano en todas sus manifestaciones, el pasado, el presente y el futuro” (1985:89).

Todo esto, se da a conocer al lector por medio de la voz de uno o más narradores, es decir por medio de uno o más discursos que construyen (describen y caracterizan) y articulan cada uno de los elementos que conforman el relato. Cabe mencionar que el mundo es el todo que se construye con palabras, nombramos todo lo que nos rodea, el lenguaje constituye la única expresión integral, absoluta, e inteligible de la interioridad del individuo, donde coexiste con el mundo en su unidad ordinaria (Gadamer: 1993), ubicando la posibilidad del posicionamiento hermenéutico, tanto ontológico como epistemológico.

Es precisamente desde este punto en el que *La tierra del profeta* cobra aún más importancia; pues, permite continuar el análisis cultural desde la perspectiva de las feminidades y masculinidades presentes en la novela, como discursos que atraviesan los escenarios sociales, religiosos, políticos etc. Aún presentes en la actualidad. Por ello, se han seleccionado algunos testimonios presentes en la novela; éstos elegidos por la incidencia en la selección que Yeoshua hace de mujeres y hombres. Y cómo éstos conciben de forma diferente sus creencias, sujetas a sus distintas condiciones socioculturales.

Es por ello, que se mantuvo la línea que complementa la observación focalizada en la identificación y análisis sobre los discursos y roles estereotipados: etnicidad y generación que centra la importancia que tienen los discursos como forjadores de prácticas, siendo éstas cuestionables en el diario vivir. Ya que las sociedades elaboran a través del tiempo mecanismos de interpretación propios, es decir, saberes considerados importantes para ser transmitidos a las generaciones futuras. Sin embargo, esas construcciones de sentido que hacen los sujetos, pueden ser reconocidos, aceptados o puede ser disputables como proceso mismo por las lucha de poder. En este caso se observaran los discursos desde la teoría de la interseccionalidad.

Finalmente las reflexiones del tercer capítulo se fundamentan de manera general desde la postura de Mimesis I Estructura prenarrativa de la acción, la pre-figuración, Mimesis II El texto mimético, la configuración y Mimesis III La configuración mimética de la experiencia, la refiguración de Paul Ricoeur presente en su obra: *Tiempo y narración*.

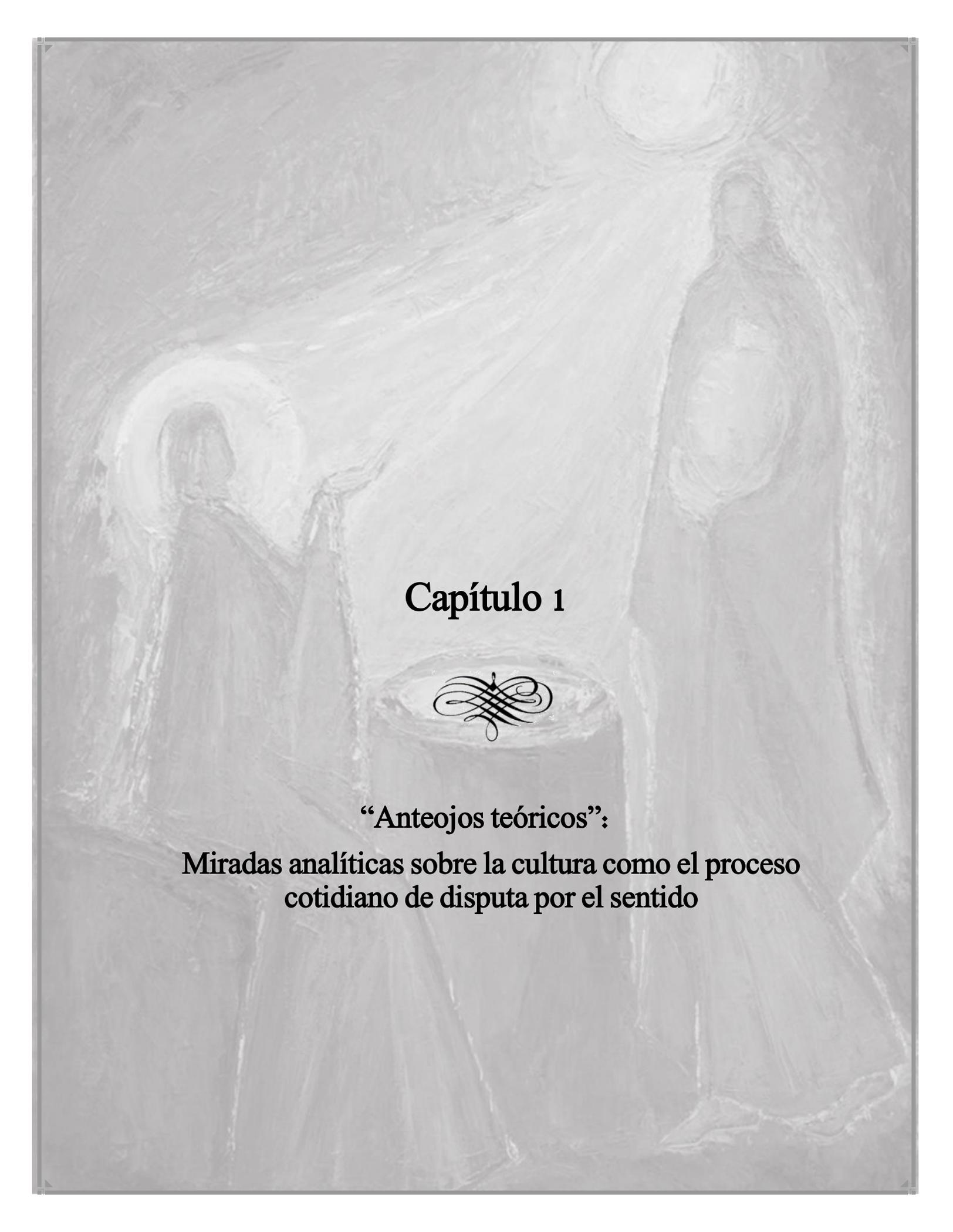
Desde la hermenéutica, Ricoeur expone su teoría de la narración a partir de dos conceptos, mimesis o el “proceso activo de imitar o representar” y mythos o configuración de la trama (2004: 83). Conceptos fruto de cuya interacción se obtiene una narración. Baste señalar por el momento, que el acto de narrar tiene por objeto la acción (el qué de la obra de arte: el mundo de la acción – mimesis I); que, además, tales acciones deben ensamblarse, a través de un proceso integrador (mimesis II: construcción de la trama) en un todo, en una historia que se presente como una totalidad temporal; y, que, por último, tal trama, así constituida, tiene una función de mediación entre un autor y un lector y, por tanto, alcanza su inteligibilidad en el acto de la lectura, en la intersección del mundo del texto y del mundo del lector (mimesis III). Esto como base metodológica para el análisis cultural que se realizó en *La tierra del profeta*.

Lo anterior, con la finalidad de escudriñar en primer plano, la construcción cultural presente en el relato creado por un escritor, cuya finalidad envuelve una importancia ejemplar en el estudio del proceso cotidiano por la lucha por la significación; representado por un personaje joven, nombrado Abimael, el cual nace con un soporte

crítico y de cierto modo autobiográfico; esto sustentado en la entrevista realizada al autor en el mes de junio de 2017 en la ciudad de Puebla, México, donde radica el autor argentino Raúl Dorra Zech. La cual analizo más adelante.

Aunado a ello, se acude a la reflexión de ciertos pasajes que se plantean en la diégesis, puesto que en el recorrido analítico del proyecto se ha acudido a la selección de testimonios presentados por personajes, y cuyas acciones permiten analizar la reconstrucción cultural de la vida cotidiana; con la finalidad de reflexionar la trascendencia actual de los discursos que muestra el autor en la novela, y cómo esos discursos aun imperan en la actualidad.

Lo anterior desemboca en la reflexión personal como receptora, investigadora y como sujeto constructo de creencias, desde mi experiencia personal.



## Capítulo 1

**“Anteojos teóricos”:**

**Miradas analíticas sobre la cultura como el proceso cotidiano de disputa por el sentido**

## 1. “Anteojos teóricos”:

### Miradas analíticas sobre la cultura como el proceso cotidiano de disputa por el sentido

*Probablemente no tenga una metodología me inclino a pensar que trabajo entre la filosofía y la teoría literaria, y lo que traigo de la teoría literaria es una práctica de lectura importante, encontrando una práctica de lectura cultural particular de objetos seleccionados o instituciones políticas: ¿Cómo leer? Es mi pregunta, no cuál método usar, ¿Qué tipo de lecturas son necesarias en relación con el tema de investigación? ¿Cuáles son los discursos dominantes? ¿cómo se construye el objeto ¿Cómo debería leer la forma que estos discursos operan? ¿Qué excluyen? ¿Qué es lo que producen? Constantemente leyendo discursos dominantes y viendo cómo operan sobre los objetos y preguntándome, cómo re-leer esas prácticas para construir el mundo de manera diferente.*

Judith Butler

Plantear una forma diferente de analizar a la cultura desde la literatura y obviamente desde los E.C., ha sido necesario para tener en claro el punto de partida del planteamiento de la investigación. Por lo que se discutió en relación con las premisas presentadas en el texto, lo que logró alumbrar el camino.

La investigación focaliza su análisis cultural no como mera descripción de significados, sino que genera los siguientes cuestionamientos: ¿cómo es que en ese proceso cotidiano en el que los sujetos se relacionan existen disputas o acuerdos?, ¿cómo todo ello se teje en el ir y venir de los que “comparten” su forma, sus usos, sus maneras de ver al mundo?

Son precisamente los actores los que construyen los discursos, los cuales se ven en los modos de vida de las sociedades, en las experiencias de los sujetos envueltos en mecanismo de poder, pero negociados por éstos.

Ciertamente la problemática de los Estudios Culturales se gesta en las confluencias entre la significación y las relaciones de poder referidas en subjetividades, corporalidades, socialidades, espacialidades y tecnicidades específicas. Es así desde la perspectiva de Soria, S. (2014), se observa el encuentro, el cruce entre los vasos comunicantes de cultura y poder, punto clave en el que se encuentran “un concepto de cultura” y “un concepto de poder” que puntualizan su problemática; aunado a lo argumentado desde la reflexión que Restrepo expresa:

En los Estudios Culturales, la cultura es pensada como un terreno de lucha por significados y esos significados constituyen el mundo, no son significados que están en el nivel de las superestructuras o de la ideología, sino que producen materialidades (2010:111).

Con esto, la cultura ya no puede ser pensada ni como fenómeno de bases materiales, tradiciones, ni como cúmulo de costumbres, lenguajes y valores, sin embargo, los estudios culturales pueden abordar la condición en que esas ideas se constituyen culturalmente Según Castro-Gómez:

Se puede decir que la cultura de la que tratan los estudios culturales no es la que toman por objeto la antropología, la sociología, la economía ni las humanidades, en tanto ella tiene que ver con el análisis de, por un lado, los procesos y dispositivos a partir de los cuales se crean, distribuyen y consumen un conjunto de imaginarios que motivan la práctica social y, por otro lado, de las formas de apropiación de tales imaginarios por parte de los actores sociales (2003).

Iniciar el análisis entre el enlace cultura y poder propicia el interés para encontrarse en el terreno concreto y real de las prácticas, representaciones, lenguajes y costumbres de cualquier sociedad histórica en particular, aunado a las maneras contradictorias del sentido común (Hall, 2005) con la finalidad de destacar tres nociones que definen su labor analítica en un sentido específico: contexto, articulación y sedimentación, conceptos referidos por Soria (2014), los cuales me servirán para fundamentar lo planteado en este trabajo.

Primeramente, destaca la característica constitutiva de lo simbólico-cultural tomando en cuenta la importancia de reconocer la complejidad de las diversas formas de desigualdad que constituyen lo social; como segundo punto, es para notar que la constitución, transformación y/o contestación de toda forma de desigualdad se origina bajo ciertas circunstancias.

Por ello, fue fundamental para interpretar la novela *La tierra del profeta* de Dorra, desde la propuesta planteada; que comprende cómo el proceso cotidiano de significación que está permeado por luchas agónicas, ubicadas en tiempo y espacio, cargada de elementos históricos que son aludidos en la travesía de Abimael, mostrando las diversas significaciones, posicionamientos en torno a la construcción

de sentido de la época; disputas que tienden a sedimentarse, a crear una cultura hegemónica que delinea los significados aceptados y excluye otros. Notándose a la cultura como producto hegemónico, gracias a la escritura (aspecto que se analizará con detalle más adelante) con que instaura los dogmas a seguir.

Es imprescindible retomar el término analítico de Grossberg contextualismo radical, categoría que permite analizar a las necesarias circunstancias que hacen de un fenómeno algo notable socialmente y activo históricamente; pues, no se puede pensar meramente en un vínculo de procesos objetivos. Lo que lleva a comprender que el contexto no es un terreno enmarcado, sino un tejido de relaciones y condiciones que hacen a la especificidad de una práctica, evento o fenómeno desde sus discursos, causando efectos en las identidades, subjetividades y relaciones sociales, en las que se manifiestan las apropiaciones o subversiones que surgen en las prácticas. En palabras de Stuart Hall:

La noción de contexto, a su vez, no puede pensarse por fuera de su relación con la noción de articulación, sobre todo porque ésta permite un análisis en términos de relaciones específicas que deben reconstruirse en el análisis concreto y, al hacerlo, habilita una estrategia que intenta romper con todo reduccionismo e idea simple de determinación (1985:34).

De acuerdo con esto, la articulación como categoría que puede operar en el análisis de lo concreto, favorece un tipo de comprensión de los fenómenos sociales orientada a desarticular aquella idea de necesaria correlatividad temporal y espacial señalada por R. Williams (2009). Aunque ello, no implica abandonar la pregunta por la materialidad y la determinación, en todo caso, constituye una apuesta por rediseñar el cuadro en el cual inscribir las interrogantes que emerjan. Esto permite reflexionar más sobre el modo en que se pueden interpretar los procesos de articulación, desarticulación y/o rearticulación a partir del concepto de sedimentación.

Cabe señalar, que todo proceso de significación esta “sujeto” a condiciones de historicidad, pues, es necesario aclarar que el mantener la prioridad conceptual de una serie de relaciones no implica desconocer las peculiaridades que hacen posible que cierto enlace pueda ser producido y tampoco asumir que tales condiciones son

garantía suficiente para su producción (Hall: 1997). Todo proceso articulador se da dentro de –y en relación con las– condiciones históricas específicas.

Con lo dicho, puede aludirse que el aspecto sedimentado de lo social se vincula con la valoración de la objetividad históricamente establecida, que actúa como término de (im)posibilidad de la (des)estructuración de ciertas prácticas y relaciones sociales. Es por ello, que se puede decir que la operación de este aspecto en el análisis de los modos concretos en que cultura y poder se articulan, expone una problematización que resitúa la cuestión de los límites y condiciones y no necesariamente establecerse en el terreno del determinismo o reduccionismo.

Retomando la premisa de Grimson (2011:34), cabe decir que no se puede dejar por un lado el hecho mismo que la complejidad social, y cada una de las construcciones sociales son el resultado de las prácticas que, luego de haber causado efectos, han cobrado sentido en los sujetos, organizan los escenarios reales en los cuales las personas viven, piensan, sienten, actúan, desde el diario andar, tan “sencillo” como su cotidianidad. Al respecto Grimson menciona:

Sólo cuando se comprende que todo lo humano es resultado de prácticas sociales, (esas) prácticas sociales devienen objetos materiales y simbólicos, se vuelven tan reales que las sociedades se organizan sobre la base de sus tipificaciones (2011: 21-26).

Las prácticas sociales resultan en la constitución de ciertos términos que funcionan como marcos reales en los que los sujetos transitan, sin embargo, cabe mencionar que dichos límites no deben ser entendidos categóricamente como “determinación” como anteriormente se mencionó, sino como aquello que permite pensar en prácticas sociales sedimentadas que existen como condiciones de posibilidad e imposibilidad y que provocan efecto en la realidad, al ejecutar cierta fuerza en la institución, consolidación y/o transformación de cierto orden de cosas.

Lo anterior manifiesta la importancia decisiva de los momentos de formación histórica, que influyen en la construcción de sentido. “Dejan tras de sí huellas de sus conexiones, mucho después de que las relaciones sociales, que con ellas se relacionaban, hayan desaparecido” (Hall, 1998:58); ya que las huellas que han dejado

tras de sí, sólo puede observarse en una dinámica social que funciona diferencialmente según planos, niveles, tiempos, circunstancias y sujetos.

Por otro lado, el posicionamiento que se ha elaborado en relación con la noción de cultura, ha destacado por establecer una relación de correspondencia entre categoría y referente, para cuestionar el modo en que la dimensión significativa de la vida social se articula con relaciones sociales jerárquicas en sus diferentes planos y dimensiones.

Es por ello que la especificidad de la cultura es posible a partir del señalamiento de una modalidad de concebirla como la manera en que las relaciones de poder son constituidas por prácticas de significación. La cultura se piensa, desde este punto de vista, más allá de la simple diferencia o modos de vida, en tanto refiere a la relación entre procesos de significación y modelos de diferenciación social, como así también las fisuras de esa relación y sus instancias de apropiación. Es por ello que la cultura se piensa en clave de desigualdad, lo que ha sido anticipado como vínculo entre cultura y poder.

En tal sentido, las nociones de contexto, articulación y sedimentación anteriormente mencionadas han permitido señalar una potencialidad para el análisis: la posibilidad de leer ciertos fenómenos a partir del trazo de las prácticas y relaciones sedimentadas que pueden, aunque no precisamente deben, insistir en sus articulaciones, rearticulaciones o desarticulaciones.

La recuperación de estas nociones permitieron conducir el trabajo analítico, por reconocer la tensión del permanente desplazamiento entre posibilidad e imposibilidad en el proceso de construcción de significados; éstos erigidos por la relación de conciencias que los sujetos externalizan objetivándose a través de instauraciones, documentos etc. que tienden a legitimarse, ya que éstos al internalizar los significados pueden cobrar sentido y lograr o no una discusión con otros.

Es por lo que se comprende que la cultura es vista desde la construcción de significados en el diario vivir, en las prácticas que realizan los sujetos, creando discursos. Dice Foucault, citado por Lukes (2007): “el poder atraviesa las cosas y las produce, induce placer, forma conocimiento, produce discurso”.

El proceso cotidiano de la significación está inmerso en las luchas de poder, es el escenario donde día a día se construyen discursos que afectan a las prácticas de los sujetos, siendo éstas formas de ejercicio del poder que continuamente se dan en la sociedad y se entremezclan las unas con las otras. Sin embargo, entre todas ellas, destaca aquí la relevancia capital que tiene el discurso y su control, una importancia que viene dada por el hecho de que el discurso, como indica Foucault (1983:181), es la instancia sobre la que se articulan el poder y el saber.

Tomás Ibáñez (1982) explica el proceso que se sigue para concentrar poder, saber y verdad a través del discurso. En primer lugar, se produce una apropiación del saber por parte de quienes se hallan en los centros de decisión, es decir, las élites de poder, con el propósito de preservar y extender sus efectos de dominación. Por lo tanto, quien ejerce el poder, controla el saber o, como diría Michel Foucault (1983:37), El poder como “elemento determinante en la constitución del saber”.

En lo anterior se entiende que el saber es puesto a disposición de sus intereses y se gestiona de modo que se eviten elementos o situaciones que puedan perjudicarles y que al mismo tiempo les reparte beneficios en sus ámbitos de control. Esto se consigue mediante la construcción de significado a través de su discurso que, al ser el dominante, establece la visión, la concepción de la realidad, que se impone en la sociedad y es dada como la común y válida.

Éstas suelen ser disputas, luchas de poder por la legitimación de su posicionamiento, esto es la cultura, el proceso mismo de luchas por la significación, ya que no simplemente se trata de otorgar significados a la realidad, una realidad significada, sino que dicha significación se construye en esa realidad, tejida entre identidades, subjetividades y relaciones sociales apropiaciones y/o subversiones.

Para ello se recurrió al escrutinio de argumentos teóricos que permitieron un diálogo entre las existentes manifestaciones que ejemplificaron situaciones cotidianas, en las que las disputas por las significaciones se gestaban en el proceso de formación de las subjetividades de los sujetos presentes en la novela. Fue allí donde las reflexiones sobre Creencias de Michel De Certeau en correspondencia con las de Raúl

Dorra con base en su texto *Modos y grados del creer* permitieron una visión amplia en la construcción del análisis.

La relevancia de analizar las creencias como procesos en los que los sujetos se conforman, se moldean, se modifican, y significan en su diario vivir, permite ver que la cultura no es estática y que es menester comprender que la movilidad de estos procesos puede ser brusca, en el sentido de las emergentes disputas que los sujetos suelen experimentar.

Es precisamente en la experiencia donde la condición de los sujetos se ve “probada” día a día, pues experimentan la fragilidad, la firmeza, la duda, la certeza, la inocencia y lo escéptico. Es allí donde estudiar el proceso en el que se conforman las subjetividades a partir del desarrollo de las creencias con que los sujetos se desenvuelven, se convierten en la raíz del análisis cultural de *La tierra del profeta*.

Se observó que para estudiar la creencia es esencial examinar el acto de creer, ya que como lo afirma Villoro “para estudiar la creencia habría que escudriñar no lo creído sino el acto de creer”. Lo anterior permitió recurrir a la observación de las prácticas discursivas que los personajes plasmaban en la obra de Dorra con base en el recurso oral.

En cuanto al primero el jesuita es consciente de la importancia creciente atribuida por esta sociedad a la narratividad y las instituciones que se sirven de ella. Su interés por “analizar en la sociedad las estrategias narrativas que trabajan las creencias” (2001:56) viene determinado por su constatación de que “nuestra sociedad se convirtió en una sociedad recitada en tres sentidos: está definida a la vez por relatos (las fábulas de nuestras publicidades y de nuestros noticiarios), por sus citas y por su interminable recitación”. De ahí la necesidad de estudiar las creencias teniendo en cuenta las narraciones que giran en torno a ellas.

## 1.1 **Profeta sin honra**<sup>1</sup> y **La tierra del profeta**<sup>2</sup>: vasos comunicantes entre la oralidad y la escritura

*La palabra hablada sufriría una mediación y un distanciamiento y tal vez ello explique su relativa debilidad frente a la contundencia de la escritura y sobre todo el hecho de que Moisés sea recordado, por sobre todas las cosas, como el autor de los cinco rollos de la Ley que los israelitas llaman la Torah y nosotros, por influencia griega, llamamos Pentateuco. Esos cinco rollos son, propiamente, el fundamento de la cultura hebrea clásica y de la religión que se confunde con ella.*<sup>3</sup>

Raúl Dorra

---

<sup>1</sup> Dorra, R. (1994) *Profeta sin honra*. México: Siglo XXI Editores

Los redactores de los evangelios –cuyo número y cuyas identidades no son inaccesibles- se apoyaron en tradiciones orales que no siempre fueron coincidentes o siquiera afines. Mediante un análisis comparativo de los textos, examina su deducir- a través de las contradicciones, rupturas y lagunas-los variados estratos que contienen y el grado de historicidad que puede calcularseles. ¿Qué hechos reales conservan estos relatos que no se proponen documentar una vida tanto como promover una fe? Así, la materia histórica fue encontrando su forma en la actividad de la memoria colectiva, en los procesos de la imaginación simbólica y en las necesidades del momento. De un texto a otro, la nueva fe prefiere una combinación con el judaísmo antes que con las autoridades del poder romano y esa política también deja su huella en los relatos. A tantos siglos de distancia, el autor de este libro cree hoy resulta posible y necesario leer los evangelios con ecuanimidad suficiente para entender las razones a las que sus redactores obedecieron dejando a salvo la dignidad de las instituciones y del pueblo judío al que Jesús perteneció. Y que la lectura de estos textos capitales desempañará un papel decisivo en nuestro mundo, obligado a encontrar su unidad en el respeto a la pluralidad de las culturas.

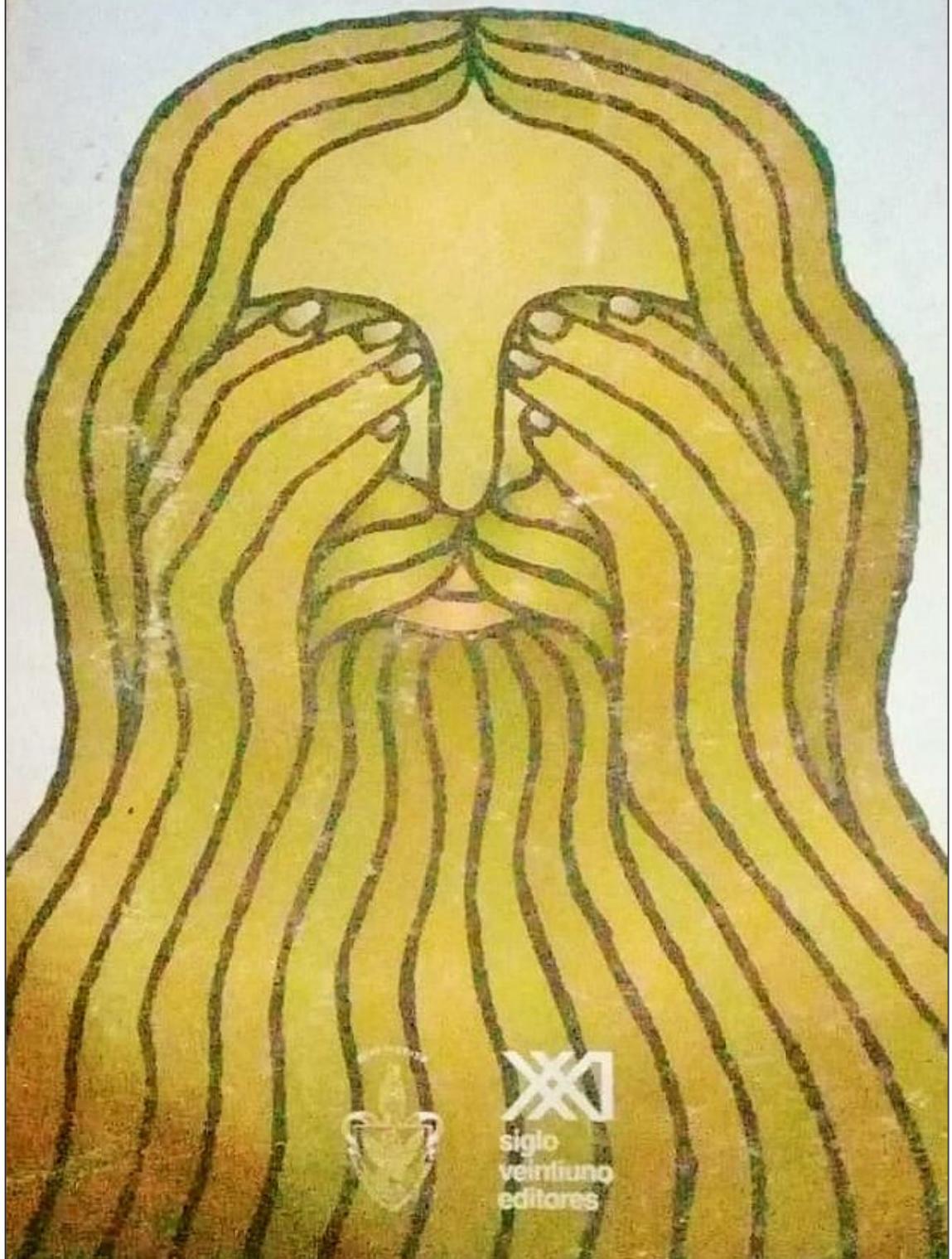
<sup>2</sup> Dorra, R. (1997) *La tierra del profeta*. México: UAM

Reseña: Una mujer samaritana a la que Jesús había pedido de beber y a quién le dijo que él podía ofrecerle el “agua viva”, impresionada por aquellas palabras, a la hora de su muerte encamina a Abimael tras las huellas de aquel hombre, quien ha sido crucificado en Jerusalén, pero quedan sus discípulos. Mientras busca la lejana casa de Pedro, Abimael, hijo de la samaritana y de un guerrillero zelota recluido en prisión, recorre las ciudades de Galilea tratando de descifrar una identidad cada vez más enigmática. ¿Era el hombre un profeta como Elías o como el Bautista? ¿Era un hablador díscolo y quebrantador de la ley? ¿Era un astuto o un ingenio milagrero? Los testimonios que obtiene son contradictorios. Se narra el mundo hebreo de entonces, de los grupos que lo integran y de las tensiones que enfrentan; de la política ejercida por el poder romano. En su travesía por esa sociedad fuertemente virilizada Abimael se enfrenta a un doloroso interrogante: ¿será fiel al padre o a la madre?, qué destino tendrá quien ha sido formado en la presencia de ésta y en la ausencia de aquél?

<sup>3</sup> DORRA, Raúl (2004): "El libro y sus símbolos" En: Revista Magistralis 28. Universidad Iberoamericana Puebla. pp. 159-180.

# PROFETA SIN HONRA

RAÚL DORRA



RAÚL DORRA

LA TIERRA DEL  
PROFETA



MOLINOS  
DE VIENTO

118

SERIE/NARRATIVA

En primera instancia cabe mencionar que esta investigación es de carácter analítico cultural, y fue sustentada en la literatura, específicamente en la novela: *La tierra del profeta*<sup>4</sup> (1997) del autor argentino Raúl Dorra; ya que se considera idónea para abordar un análisis del proceso de la lucha por la significación; considerándola clave para comprender los procesos contemporáneos plasmados en la obra tales como: la instauración de los tipos de familia, el papel de la mujer, los estereotipos étnicos y generacionales enfrentados en el contexto judío, en cruce o disputa con las enseñanzas de Yeoshua; procesos que son observables hasta hoy día permitiendo lecturas del texto en la actualidad.

Lo anterior da cabida para establecer vasos comunicantes con el texto *Profeta sin honra* (1994) del mismo autor, texto que se caracteriza por abonar en el terreno de la construcción histórica de la tradición de la cultura occidental. Siendo imprescindible para el autor tener una visión de las dos mayores fuentes de las que se nutre: la tradición grecolatina y la judeocristiana, para dar paso a la creación de la novela, fortaleciendo bajo la recaudación crítica de datos históricos y bajo nuevas lecturas de los evangelios y distintas versiones sobre Jesús.

En particular, el cristianismo visto desde la narrativa de Dorra en relación con las prácticas culturales manifiestas en escenarios pasados y actuales con ciertas modificaciones, muestran una exploración de la subjetividad, una promoción de la vida interior del sujeto, (el cual será reflexionado desde el personaje *Abimael* en relación con las subjetividades actuales) de cada ser humano, considerado como individuo.

Además, tomar en cuenta uno de los factores claves que el autor utiliza para mostrar las resquebrajaduras sociales, políticas, religiosas, económicas de la época de Yeoshua, partiendo de la construcción de sentidos, desde la cotidianidad de los sujetos, experimentada por *Abimael*: joven huérfano y samaritano, rodeado ante la diversidad de testimonios que se generan en torno a Jesús, mostrando un escenario que pone de manifiesto cómo los significados se encarnan en el sujeto, creando

---

<sup>4</sup> Para aclaración del lector cada vez que se mencionen las obras: *La tierra del profeta* y *Profeta sin honra* estarán representadas con las siguientes abreviaturas TP y PH.

prácticas que moldean no sólo el escenario espiritual o religioso sino que van erigiendo múltiples testimonios, conductas, costumbres que pueden o no institucionalizarse.

Por ello, se ha pensado que la cultura por el hecho de ser sostenida por lo oral, lo operativo, lo ordinario; se cataloga como cultura popular, por lo tanto, cumple con funciones dentro de la sociedad humana negadas por el discurso de la modernidad, creando posturas que determinen la necesidad de darle un tratamiento civilizatorio. Y que, con el tiempo y situación, a la par se pone como modelo a la cultura escrita. Importante señalamiento es el que hace Dorra en su texto: *¿Tú quién eres?*:

Pero inmediatamente después de esa ejecución comenzaron a elaborarse relatos que aseguraban que aquel crucificado “al tercer día resucitó de entre los muertos” cumpliendo, por otra parte, lo que había prometido, y tales relatos circularon no sólo para promover escándalo sino sobre todo para construir un movimiento espiritual que con los siglos cambiaría la faz del mundo. Tanto es así que, después de haber circulado como relatos orales, cuando los evangelistas los virtieron en narraciones de intención doctrinaria, esos rasgos siguieron obrando-más o menos atenuadamente- a pesar de que su presencia podía introducir, e introducía de hecho, serias dificultades a la especulación teológica (1997:37).

Mientras se consolidaba la doctrina de la naturaleza mesiánica de Jesús, y su carácter divino, comenzaron a circular versiones sobre su milagrosa concepción en el vientre de una Virgen. Esas versiones circularon. Al parecer, en comunidades cristianas de ciudades griegas (1997).

Y es que en unos de los apartados de *profeta sin honra* se puede observar sobre “la memoria y la doctrina,” ya que al tener en cuenta la etapa de formación oral de los evangelios es que se puede con todo verosimilitud establecer que éstos se han ido desarrollando en el tiempo y profundamente gestados en un itinerario afectivo (1997:30).

Es interesante tomar en cuenta como el autor reflexiona sobre el proceso de formación de doctrina que seguramente debió de haber intervenido desde muy temprano en el proceso de memoración, sin duda modificando los recuerdos, y en el proceso de formación del relato, dando motivo para la incorporación de nuevas argumentaciones o de nuevos episodios que vendrían a sobreponerse a una

estructura ya constituida y, más de una vez, a modificar o a contradecir lo que ya se había argumentado o relatado. En los más primitivos evangelios debieron de haberse combinado, pues, es proporciones variables, el factor afectivo que atraía los recuerdos y el factor doctrinario que trataba de darles un marco interpretativo.

Dorra fundamenta su investigación en las prácticas culturales en relación a los discursos hegemónicos preponderantes de la época, que posteriormente plasma en la novela; y es que durante los procesos testimoniales en relación a la figura de Yeoshua, revela la transformación radical de los tiempos, pues, según lo anunciado (oral) por Yeoshua era necesario que dentro de los límites de la generación de sus discípulos, éstos conservaran testimonios que, a la vez evitaran la proliferación de versiones, dieran a la doctrina una base sólida y confiable.

Por ello escabrosamente ha podido establecerse la existencia de series de dichos y hechos de Jesús (1997:31) que acaso fueron la materia de las primeras compilaciones realizadas por escrito. Esto advierte que lo evangelios están formados por una serie indeterminada de capas de sustratos que van desde versiones orales hasta sucesivas redacciones:

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que esas obras son en realidad el producto de una actividad colectiva a la que sumó el esfuerzo de un número indeterminado de redactores que tuvieron a sus cargo la fase decisiva (1997:31) del proceso o a los que fueron ideólogos; quizá también esos nombres fueron fijados por la tradición en razón de que con ellos podía evocarse la autoridad de los apóstoles:

En consecuencia debemos acostumbrarnos a la idea de que los nombres de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, antes que a individuos, se refieren en realidad a procesos redaccionales (PH1997:31).

Lo destacable de ello, en la obra del autor, es comprender cómo detrás de los significados sustentados en la historicidad, son accidentados constantemente por mecanismos de poder, y que en dicho proceso, los significados construidos, reproducidos, adoptados o rechazados, revelan la necesidad de entender con el ir y venir, son adjudicados por actos tácticos que los sujetos utilizan en relación al tiempo,

y espacio, a la situación, y que en esa cotidianidad trastocada por el autor, donde hablar de las versiones de Yeoshua se convierten en el pretexto para abrir el telón que revela el escenario dónde los discursos y significados pueden reconsiderarse, sedimentarse, subvertirse o simplemente desaparecer.

Partir de la perspectiva analítica ante la obra literaria: *La tierra del Profeta* (1997) como escenario de análisis, desde la literatura, seguramente permite en un primer plano, conocer la historia de lo planteado en las escenas vivenciadas por los personajes, actantes en los escenarios acompañados de rivalidades y cofradías antagónicas; forjadoras de prácticas disputadas en lo religioso, político, social, económico, desde lo cotidiano, develando las acciones del diario vivir y cómo en este diario andar, ocurren significaciones inclinadas a las creaciones doctrinales básicas que han ido haciéndose más complejas; prácticas cargadas de espiritualidades e intereses que luchan por la legitimación de sus sentidos, ya sea que se nombren zelotas, judíos, fariseos, samaritanos, romanos, galileos.

Lo anterior permite ver la importancia de la escritura de los evangelios como creaciones del “alma colectiva” ya que según el autor cualquier texto perdurable es resultado de la actividad espiritual del pueblo anónimo, que prepara condiciones para leer los evangelios como el resultado de un trabajo de generaciones y de comunidades. En palabras de Dorra los evangelios son una especie de “un árbol de raíz desconocida”, pues, se trata de cuatro libros que además de fundar una religión fundaron una cultura de desarrollo creciente y vocación universalista.

Un ejemplo claro es lo presente en la novela, desde la manifestación de anhelo de Abimael, que era convertirse en escriba, el cual consideraba que era necesario conocer la lengua de los hermanos de la dispersión como causa de la obra de Señor, sin embargo, la exposición de su deseo, fue cuestionada por su consejero, su primo Abdón, tratando de corregir su contradictoria vocación:

Exiliados en esta ciudad- decía ahora Abdón-, extranjeros en la casa de Israel, atribulados, nuestra causa hace fuerza en las alturas. Óyeme bien, Abimael varones que se dicen justos, hombres de engaño han alegado que es bueno pagar tributo al César y consentir sus leyes para que el César a su vez sea blando con nosotros. Con estos oídos he oído esa impiedad.

-Abdón, hermano mío, siempre he oído decir que Dios ama a los que esperan con paciencia puesto que hay un tiempo para cada cosa. En cuanto a mí, poco se de lo que dices y por eso te escucho con el ánimo atento. Lo que yo pude aprender es que hay hijos de las tribus de Israel que padecieron dispersión y que, viviendo entre incircuncisos, lejos de los lugares de adoración, se vieron obligados a aprender la lengua griega. Tú sabes que aquella dispersión fue el castigo más grande y más durable que la cautividad que aconteció cuando, destruidos los muros de Yerushalaím, los hijos de la tribu de Judá fueron llevados a la ciudad de Babilonia (TP1997:39).

La escena anterior muestra como las prácticas además de fundar una religión fundaron una cultura de desarrollo creciente y vocación universalista ya que los discursos atribuidos por Jesús siguen un plan que va por un lado de lo local a lo universal, y por el otro, de una visión regocijada o triunfalista de la lengua a una áspera confrontación con enemigos cada vez más poderosos, lo que hace que las enseñanzas del maestro se tiñan gradualmente de una sombría visión del destino personal y anuncien transformaciones catastróficas en el orden social. En el fin de la predicación hay un mundo convulsionado, un mundo de espanto y confusión del que saldrá la promesa de una nueva esperanza.

Las Escrituras o el Evangelio propiamente dicho fue originalmente redactado para las comunidades cristianas de origen hebreo y de habla griega; por ello se mantiene dentro del horizonte ideológico judío y se hace eco de discusiones que tienen todo su sentido en el interior de una cultura puesta en crisis. El problema que plantea este evangelio parece ser, en el fondo, el de las relaciones del cristianismo con la Ley y las tradiciones hebreas: ¿Vino el cristianismo para cumplir la Ley-que los propios judíos habrían abandonado-o declararla obsoleta? ¿Debe el cristianismo afirmar su continuidad respecto de las tradiciones hebreas o por el contrario, tomar el partido en la ruptura?

La presencia de hombres que torcían las Escrituras, era un peligro latente para los creyentes que amaban celosamente la integridad de la Torá y su cumplimiento, es por ello, que la cautividad según Abdón, fue en respuesta a la desobediencia del pueblo “elegido” por Dios hacía los mandamientos ya establecidos:

Aquella dispersión los alejó de tal modo que llegó el día en que para dirigirse al Señor no tuvieron sin esa lengua de gentiles. Acuérdate que la desgracia no vio nunca su fin y que por ello muchos de nuestros hermanos no hablan

como nosotros. Pero para que no se les olvidase la Palabra de Dios y no dejasen de cumplir sus estatutos por causa de esa lengua, hubieron de venir 72 sabios que leyendo la Palabra del Señor como era en el origen, por 72 días tuvieron potestad para escribirla en el idioma griego, pues el Espíritu estaba entonces con ellos y les iba dictando o que debía escribir y traducir. Así, pues, que por obra del Espíritu, Dios habló aquella lengua y me han asegurado, Abdón, que hablará si es preciso todas las lenguas de la tierra porque es en la tierra entera donde habrá de resonar la Palabra del Señor (1997:40). -Eres astuto, Abimael – dijo por fin Abdón-, y tratas de distraerme con argumentaciones propias de escribas y fariseos. ¿A qué traes el pasado? Porque la batalla es aquí, en la casa de Israel y es contra el César. Y Samaria está antes que Judá y nuestro idioma es anterior, y en él el Señor, nuestro Dios, tuvo deleite. Nada necesitamos, pues, que no sea lo nuestro (TP1997: 41).

La conversación que se mantiene entre estos dos parientes, samaritanos, uno joven y el otro mayor, uno que jamás había salido de su aldea, y uno que hacía tiempo había experimentado qué es abandonar la tierra de Samaria y radicar en tierra de extraños. Ello permite reflexionar las argumentaciones contradictorias en reconocer la lengua hebrea como la escogida para que Dios hablase a su Pueblo, aunque para Abimael es necesaria la apertura y acercamiento a las otras lenguas, porque ello sería clave para la conciliación de los desplazados, de la lengua única a la posibilidad de lenguas múltiples:

-¿Es que tú crees, hermano, que vivimos aquí para complacencia del cuerpo? ¿Tú crees que soy hombre de fornicaciones y de fiestas como los que tienen su morada en estas casas? ¿Crees que por voluntad he dejado el trabajo de la tierra para hacerme mercader? Ay de ti (1997:65).

-Poco o más bien nada sé, Abdón, de todas estas cosas. Nada soy. He temido, sin embargo, que la soberbia hiciera sitio en mí y ahora temo escuchando tu Palabra. Mira que no existió solamente ni primeramente la tribu de Efraín que dio origen a la nación samaritana. Recuerda que las tribus fueron 12. ¿Crees tú que el Señor no tiene potestad sino en nuestra nación? Yo he aprendido que la tierra es grande y numerosa y es toda del Señor, el único (TP1997:81).

Abdón desaprueba la posibilidad aclarando que su estancia en Cesárea no es necesariamente por el anhelo de su corazón, sino a causa del sustento de su familia, pues, el siendo mercader trata de evitar el contacto con prácticas que lo hagan desviarse de la Torá.

Para Abimael no queda descartada la posibilidad de que es necesaria la apertura a las naciones, cómo cuando Yeoshua siendo Judío, entabló palabras de edificación para con

su madre, dejando en claro, que ciertas prácticas religiosas pueden ser repensadas no como estáticas y pertenecientes a una sola nación, sino que: *¿Crees tú que el Señor no tiene potestad sino en nuestra nación? Yo he aprendido que la tierra es grande y numerosa y es toda del Señor, el único.*

Es interesante como el autor observa las afectaciones generadas tras la significación de lo oral y de lo escrito en este caso la Torá, texto sagrado. Esto último es reflexionado en el ensayo “*El libro y sus símbolos*”<sup>5</sup> del autor donde se considera que la escritura puede servir como recurso y que no hace otra cosa que producir reminiscencia en el alma de aquel que ya conoce el objeto de que se trata, ya que a diferencia de los griegos que muestran en el caso de Platón cierto menosprecio hacia la escritura, lejanos a la idea de la santidad del libro.

Otro ejemplo de las modificaciones existentes en el proceso de construcción de los discursos y prácticas que día con día fueron formando subjetividades; son el caso del diálogo del Maestro con la mujer samaritana junto con el pozo de Jacob, vista desde la construcción del cuarto evangelio, o la defensa de la mujer adúltera (relato ausente en los manuscritos más antiguos). Las escrituras atravesaron tantos siglos porque conservan la memoria de una experiencia infinitamente trágica y también infinitamente esperanzadora. (1994:75).

Y es que tanto *Profeta sin honra* como *La tierra del profeta* nos muestran como han sido tan primordiales en las modificaciones y pugnas de las prácticas judías, samaritanas, griegas de la época la oralidad y la escritura. Ahora bien; si las cosas, según el autor resulta inevitable reconocer que el evangelio de Jesús es diferente del de los evangelistas, y que incluso uno y otro se contradicen. “la buena nueva” que él anunciaba no es la “la buena nueva” que anunciaron los evangelistas. Un elemento tangible que sirve para ilustrar la diferencia entre ambos anuncios es el medio escogido por sus emisores: la palabra hablada en el caso de Jesús, la palabra escrita en el de los evangelistas. *Él hablaba y decía y ejercía prodigios, pero ningún prodigio, Abimael, era mayor que la mirada. Que tenía en sus ojos* (TP1997:141).

El sentido para los judíos que el libro es una entidad mitológica, un hecho sagrado y total, es una idea que sigue siendo familiar para el hombre contemporáneo. Este proviene

---

<sup>5</sup> Recuperado de: <http://hdl.handle.net/20.500.11777/263> (2015-03-04)

en realidad de la cultura hebrea a través del cristianismo. Para el pueblo hebreo, el pueblo elegido por Dios, toda palabra se remonta a Yahweh. Ella es el lugar de revelación y el instrumento de mando.

En principio la cultura hebrea parece no reconocer una diferencia esencial entre la palabra hablada y la palabra escrita. Pues Dios sirvió de la primera para ordenar la creación del mundo, y de la segunda para revelar sus obras (Del mismo modo, en su comunicación con los hombres Dios utilizó tanto la voz del profeta como los signos trazados por la mano del escriba (2015:159). Es pues, la palabra escrita, lo que está en el origen de la cultura hebrea como garantía de una alianza indestructible entre Dios y los hombres.

La imagen de pacto entre Dios y los hombres es representada por Moisés, profeta y escriba, además de legislador y caudillo de las doce tribus de Israel. Según el libro de *Éxodo* su oficio de profeta estaba perturbado por una particularidad cuyo valor simbólico no debe ser desestimado: Moisés era tartamudo (2015:162). Este libro informa que cuando Dios le ordenó ponerse al frente de las tribus para atravesar el desierto, Moisés invocó aquel defecto a fin de que lo relevara de esa carga y que Dios, en vez de relevarlo, removió el obstáculo ordenando una curiosa triangulación: el diría a Moisés su palabra y Moisés se le transmitiría a su hermano Aarón para que fuese este último quien se dirigiera al pueblo: “Él hablará por ti al pueblo-dijo en esa oportunidad Yaweh-; él te será a ti en lugar de boca y tú serás a él en lugar de Dios” (Ex, 4,16). Así la palabra hablada sufriría una mediación y un distanciamiento y tal vez ello explique su relativa debilidad frente a la contundencia de la escritura y sobre todo el hecho de que Moisés sea recordado, por sobre todas las cosas, como el autor de los cinco rollos de la Ley que los israelitas llaman la *Torah* y nosotros, por influencia griega, llamamos *Pentauteuco*. Esos cinco rollos son propiamente, el fundamento de la cultura hebrea clásica y de la religión que se confunde con ella.

Se trata, pues, del libro sagrado por excelencia, de la fuente de toda la justicia y de la revelación de toda la verdad. Sagrado e irrebasable, este Libro desarrolló una poderosa actividad metonímica que contagió su sacralidad a todo lo que quedó relacionado con él: el lugar donde se deposita, los hombres que lo tocan y manejan, los caracteres con que está escrito, los instrumentos de que sirve, la voz que lo da a conocer, el día y la hora en que los fieles escuchan lectura.

Esta sacralidad que lo volvía inamovible era tan restrictiva que, hacia los siglos VI y V a.C; cuando las escritura paleohebrea en que estaba compuesto fue cediendo a un nuevo tipo de caracteres que tendían a una forma angulosa y rectangular que los eruditos denominan “escritura cuadrada”, los escribas y sacerdotes afrontaron una larga discusión para determinar si era lícito volcar el Libro en esos caracteres, habida cuenta de que a esa altura casi nadie era capaz de leer los caracteres antiguos. A la larga la actitud renovadora terminó por triunfar pero no sin graves deterioros para el Pueblo de Dios: los samaritanos, que no aceptaron la renovación, formaron su propia comunidad y desde ese momento iniciaron una perdurable y trágica enemistad con el resto de los israelitas quienes, acaso presionados por la inseguridad, decidieron mantener los antiguos caracteres para escribir las cuatro letras del tetagrama sagrado que forma el nombre divino (2015:163). El nombre de Dios, los caracteres que lo representaban y los sonidos que lo reproducían llegaron a acumular un poder de tal modo temible que los israelitas prefirieron evitarlo remplazándolo por denominaciones perifrásticas y sobre todo por el sustantivo *Adonay* (Señor).

El cristianismo continuará la idea hebrea del Libro como entidad de naturaleza sagrada y de dimensiones absolutas pero le irá agregando formas derivadas de su propio desarrollo. Jesús era un Maestro de la escritura, un individuo dotado de tal conocimiento del libro y de tan minuciosa sabiduría interpretativa que ya a los doce años pudo asombrar a los doctores de la ley cuando se sentó en medio de ellos en el Templo (2015: 168). Sin embargo, al revés de Moisés, éste fue un Maestro oral, un elocuente que sólo una vez “inclinado hacia el suelo, escribió en tierra con el dedo” (Jn 8,6).

Esta paradójica imagen de Jesús —esencial para la teología de la contradicción que desarrolló el cristianismo— no quedaría sin consecuencias: ella pondría en actividad, más o menos rápidamente, los términos polares de la oralidad y la escritura, de lo popular y de lo culto, y, más a la larga, determinaría una tensión entre la naturaleza y el espíritu, la experimentación científica y la especulación teológica.

El equivalente de la Torah en la literatura cristiana son los Evangelios pues, como sabemos, en ellos está contenida la revelación central. Los manuscritos evangélicos circularon como libros en forma de rollo pero lo hicieron en un tiempo en que esa forma comenzaba a ser reemplazada por la del código, sobre todo desde que se fabricaba la vitela, un pergamino más suave y más ligero confeccionado con pieles de animales jóvenes.

Un códice era un conjunto de pergaminos cortados, plegados y metidos uno dentro del otro. El códice tenía casi la forma actual del libro pues constaba de varias hojas escritas por los dos lados, hojas a las que era necesario volver una por una tomándola con dos dedos de la mano. Mucho más rápidamente que los escritores hebreos, los escritores cristianos adoptaron el códice, pues permitía un manejo más hábil del libro y esto convenía mejor a sus prisas de comentadores y polemistas.

La idea de un libro de la naturaleza opuesto al libro de los hombres se desarrolló en un vasto sistema de oposiciones que hizo pensar el proceso de la cultura como una confrontación entre lo artificial y lo natural, lo mediato y lo inmediato, lo educado y lo espontáneo, lo cerrado y lo abierto, la escuela y el aire libre, y por fin los estudios y la vida (2015:173). Generalizada en todas las direcciones, la metáfora invadió la oratoria sagrada, la especulación filosófica, la investigación científica, la literatura, la medicina y la alquimia.

Dorra nos hace reflexionar al parecer la inteligencia necesita que todo desemboque en un libro, pues el libro es el lugar donde finalmente todo se organiza para ella. Es como si el mundo no tomara forma —es decir: no se hiciera mundo— sino ante la mirada que es capaz de recorrerlo como si fuera un libro. Mundo y libro, naturaleza y signo, todo es una continuidad que construye la lectura:

Con la mirada pasamos el arado. La cultura, para nosotros, casi no consiste en otra cosa que en aprender a leer. Los libros nos enseñaron a leer la escritura y también nos enseñaron a leer la naturaleza, a convertir todo en signo. Otras culturas procedieron de otros modos, trazaron otros signos sobre otros espacios, procesaron otras metáforas. La nuestra consiste en un movimiento circular que comienza y termina en el libro. Nuestra inteligencia es una mirada. Su oficio es el desciframiento y, por ello, la construcción de símbolos (2015:178).

Es fundamental observar cómo el proceso de los signos verbales nos lleva a descubrir y analizar el conjunto de los signos por el que la naturaleza se convierte en cultura. Desde la antigüedad se conoce la gramática de la lengua, pero ahora sabemos que también hay una gramática del espacio, una gramática de las relaciones sociales, de las formas de vestir, de comer, de conducir el cuerpo, una gramática de las sensaciones y también del temor, de la felicidad o de los celos (2015:179). Todo es, o puede ser, lenguaje para una mirada que nos salva del caos obligándole al mundo a convertirse en libro.

Ciertamente, al hablar en otro sentido, o si imagináramos que podemos hablar en términos “absolutos”, tendríamos que decir que mientras las sociedades o las culturas orales se viven a sí mismas completas, como acabadas, y por ello son resistentes a cualquier transformación, las culturas provenientes de la escritura, y sobre todo de la escritura alfabética, continuamente se transforman porque se viven como incompletas y son presas de una insatisfacción que las empuja hacia delante y las obliga a dejar siempre algo atrás. Por ello, las culturas asistidas por la escritura son una versión actualizada de la imagen de Jano Bifronte: “viven ante el temor o el deseo de lo que vendrá, y la nostalgia de lo que se ha ido”.

La oralidad, entonces, es una noción abstracta generada por la cultura alfabética y por ello los conflictivos avances en su elaboración nunca nos devolverán otra cosa que la conversión de esa noción en una teoría, o varias, consistente elaborada (s) pero más bien para fines-como Walter Ong- no deja de sospecharlo. De una mejor organización de nuestro propio pensamiento.

### 1.1.1 “De oídas te había oído, más ahora mis ojos te ven”: el fluir testimonial

Supieras tú, Abimael, cómo tengo su rostro ante mí, como aún él me hablara, y la mirada que tenía en sus ojos. (*La tierra del profeta*, 139).

Para fundamentar el concepto de sacudimiento emocional como parte fundamental en la creación de discursos y prácticas; en este apartado cabe recurrir al ensayo: “Tu cuerpo tan herido” (2002) presente en la revista “Elementos”: ciencia y cultura. Siendo este ensayo vaso comunicante con la obra *Profeta sin honra* y consecuentemente en *La tierra del profeta*. Ya que primeramente da a conocer cómo el autor concibe la manera en cómo hay que leer los evangelios, y que éstos están conformados con versiones que, en ocasiones, pueden contradecirse, es decir cómo se han retomado las versiones, cómo el momento es interpretado, cómo se instituye. Aunque se desconoce cuál sería la "verdadera versión" que quiso dar Jesús, ya que él alude que los evangelistas, o los seguidores de Jesús han idealizado por la "emoción" del momento, por la intención de los discípulos, pero se cuestiona si realmente eso es lo que pasó o Jesús quiso decir.

Esto lleva a identificar también la perspectiva del autor ante la creación de nuevas versiones, ya que hace comparaciones entre lo histórico y lo modificado por la hagiografía y como éstas distan en la interpretación del evangelista y de lo oficial, todo esto con una intencionalidad. Para ejemplificar lo dicho, aquí la cita:

Todo hace suponer que Jesús murió de esta última muerte. Que murió así, para vergüenza de los hombres, como murieron otros antes y otros morirían después. Uno hace un imposible esfuerzo y trata de reproducir ese momento en que un hombre desnudo, escarnecido, acalambrado, estragado por la sed, por el sol y los dolores, sigue abriendo los brazos y sigue soportando la mofa de los que se paran delante con una excitación incomprensible: si salvaste a otros, sálvate ahora a ti mismo; si eres el Hijo de Dios, dile que venga; si eres profeta, profetiza; estas cosas —o quizá otras— le dirían y él no alcanzaría a comprender pues en ese momento se sentiría demasiado débil y aquella enormidad lo abrumaría. Uno se pregunta ¿por qué la grotesca diversión, la pasión del ultraje? Según el Evangelio de Lucas, Jesús habría tenido ese momento de fuerza y de grandeza sobrehumanas en el cual incluso habría dicho: “Padre, perdónalos porque no saben

lo que hacen”. Uno tiene motivos para pensar que Lucas ha idealizado, que esas palabras con las cuales quiso interpretar la grandeza de Jesús nunca fueron realmente pronunciadas; no por eso, sin embargo, tales palabras resultan menos sobrecogedoras (2002:34).

Con claridad se observa que los discursos que han moldeado la representación de la crucifixión, conservan la intencionalidad que mantiene una idealización sobre Yeoshua y su poder en la cruz. Sin embargo, esta cita nota el posicionamiento crítico que el autor hace sobre la contextualización, la época y las posibles versiones que ‘contradicen’ lo legitimado por la institución. Tal parece que ese hilo crítico lleva al autor a recrear nuevos escenarios que muestran la tierra no alcanzada por Moisés o como el quedarse en el monte de la decisión, de la búsqueda, de la constante indagación por lo dicho, pero que a la vez se vuelve tan cuestionado:

Otro casi inevitable, ilusorio esfuerzo, consiste en imaginar a Jesús, en esa terrible circunstancia, haciendo un balance de su vida y sus propósitos. Los evangelios dejan en general la impresión de que, a Jesús, no obstante, el dolor, lo acompañó la certeza de que había obrado del modo en que era necesario obrar para cumplir lo que se había propuesto, por más que Marcos –como también Mateo– sólo testimonia que en la cruz pronunció esa desgarradora frase en arameo –“Eloi, Eloi, ¿lama sabactaní?”– y que, poco después, “dando una gran voz, expiró” (15,37), acaso en pleno desconcierto. La tradición, la imagen que de Jesús han formado los evangelios hacen pensar más bien en las palabras que le atribuye Juan: “Consumado es” (19,30), palabras que, aunque pueden prestarse a diversas interpretaciones, parecen aludir a la gratificación que produce, en medio del dolor, la certeza de que la obra al fin ha llegado a su término. ¿Pudo haber dicho Jesús en esa circunstancia, o pensado, estas palabras? ¿Pudo haber creído que muriendo del modo en que moría, así y sólo así, completaba la obra? (2002:34).

Para Dorra, los Evangelios siguen su propia línea argumentativa, que sugiere de las diversas voces que conforman la oralidad y que se acuña en la fe, pero esa misma diversidad de voces es desvirtuada bajo intenciones religiosas, políticas, sociales, etc. Por ello, se considera central cómo se gesta la historia de la Samaritana (que da sentido desde el afecto que nació de lo presenciado, su fe, su

emoción), acudiendo a Yeoshua, pero enfatizando el recorrido de Abimael en el que muestran escenarios que recrean la imagen del Yeoshua construido desde y para la oralidad tal como lo argumenta Dorra al referirse a lo que se gestó después de la crucifixión de Yeoshua:

Pero inmediatamente después de esa ejecución comenzaron a elaborarse relatos que aseguraban que aquel crucificado “al tercer día resucitó de entre los muertos” cumpliendo, por otra parte, lo que había prometido, y tales relatos circularon no sólo para promover escándalo sino sobre todo para construir un movimiento espiritual que con los siglos cambiaría la faz del mundo. Tanto es así que, después de haber circulado como relatos orales, cuando los evangelistas los virtieron en narraciones de intención doctrinaria, esos rasgos siguieron obrando—más o menos atenuadamente— a pesar de que su presencia podía introducir, e introducía de hecho, serias dificultades a la especulación teológica (TP1997:66).

Considero esencial ver cómo convergen la idea de Dorra y la de Esquivel para fundamentar que, en este análisis cultural de la novela, se ve en Abimael a un joven que es afectado por el pacto que hizo con su madre al morir; éste basado en el encuentro, en la vivencia y en lo testimonial: Myriam (la samaritana) ante Yeoshua y Abimael ante la formadora de sus pasos. Una conciliación que va más allá de las durezas de la ley, del cumplimiento al mandato de Torá, la razón de ser que desvalora “porque la sensación de sentirse vivo no se produce con el simple hecho de abrir los ojos y mover el cuerpo, sino por la emoción que nos produce ver salir el sol, recibir un beso, oler la hierba recién cortada” (2017:67).

Posteriormente, surge el deseo de convertir en palabras la imagen que representa nuestra emoción, y si logramos hacerlo, la alegría que nos embarga puede ser tan grande que nos sentimos obligados a compartirla con alguien más:

Mira, Abimael, que mi soledad se consuela pensando que pronto abandonaré este mundo y que una vez que eso ocurra, como si yo misma anduviera aún sobre la tierra bendita del Señor, tu irás en mi lugar buscando que se cumpla la promesa de aquel hombre (TP1997:45).

Puede decirse que la primera dimensión fundamental que se detiene ante el sujeto que cree en tanto que éste, al creer, se sitúa, frente a la realidad que lo rodea, de una forma especial, diferente a la que desarrolla cuando conoce. Es necesario, por

tanto, redefinir la relación existente entre el creer y el saber. La creencia no es separable del saber, al que sigue.

Cabe señalar otro elemento presente en el proceso cotidiano, en las construcciones de sentidos reflejados en cada pasaje creado por el escritor, en torno a la identidad de un hombre llamado Yeoshua, es decir, las versiones que se van asentando sobre un *sacudimiento emocional* Ferrándiz, F. (2011). Profundizar desde la perspectiva de lo emocional o afectivo, el sujeto construye su forma significar aquello que le da sentido; lo que genera ciertos modos de situarse en el aquí y ahora y su relación con el otro.

En algunos países, la pura intención de compartir emociones y pensamientos con otros se considera una falta de tacto, casi como una conducta antisocial o como un atentado contra el “sano” ejercicio de la competencia, es decir, de la individualidad. Algunas sociedades han hecho esfuerzos extraordinarios para evitar el contacto físico y espiritual de unos con otros. Se nos dice que la confianza y la cercanía nos vuelven vulnerables (2017). Las emociones, que invalidan la valentía en el hombre y ciegan a la mujer que desea ser virtuosa:

¡Ay del que empeña su tiempo escuchando a las mujeres! ¡Ay sobre todo de este otro que es escuchado por aquéllas! ¡Jamás ingresarán a la fraternidad de los hijos de la luz, pues, donde está la mujer está la simulación y la discordia! (TP1997:67).

Por mucho tiempo hemos considerado equivocadamente que el pensamiento y la emoción eran cosas distintas que podían separarse. Que la mente del hombre funcionaba mejor sin la interferencia de estados emotivos, ¡como si fuera posible ignorar las emociones! Sobran ejemplos en la historia pasada y reciente que comprueban hasta dónde hemos sido capaces de llegar los hombres con tal de reducir la emoción a una categoría de primitivismo y compararla con una falta de desarrollo humano (2017).

Según Goleman: “En la medida en que nuestras emociones entorpecen o favorecen nuestra capacidad para pensar y planificar, para llevar a cabo el entrenamiento con respecto a una meta distante, para resolver problemas y

conflictos, definen el límite de nuestra capacidad para utilizar nuestras habilidades mentales innatas, y así determinar nuestro desempeño en la vida” (1996).

Es interesante como el autor muestra un primer punto en el ensayo: “la religión cristiana consiste en que está organizada a partir de un núcleo fuertemente emocional. Jesús, el Cristo, es, según propone la fe una criatura a la vez humana y divina, un Hombre-Dios”. Pero es sorprendente como éste núcleo emocional es rechazado de la fuente en que esta religión emana, ya que como dijese Dorra “el cristianismo es la versión feminizada del judaísmo”.

Llama la atención, porque precisamente el autor decide darle nombre, voz, descendencia e historia a la mujer del pasaje de Juan 4, 5-10 como una necesaria inquietud por responder “verdaderamente”. ¿Qué habrá querido Yeoshua enseñar a su pueblo?, ¿acaso fue desvirtuado el mensaje de la presencia del verbo hecho carne? Mateo 15:9 dice (RVR1960) “Pues en vano me honran, enseñando como doctrinas, mandamientos de hombres.

En ambos casos las obras artísticas son las representaciones de un pensamiento, pero también de una emoción. Cada imagen representa un esfuerzo humano para hacer coincidir estados emotivos del pasado con sensaciones que se reconstruyen en el presente por medio de la evocación (2017). Cada imagen es memoria. Cada parte constitutiva de la imagen representa pedazos de vida pasada concentrados en el presente. La imagen es nuestra necesidad de recordar para no olvidar.

En ese sentido, la palabra es la clave de una correspondencia misteriosa, la llave para abrir la puerta del mundo de las verdaderas significaciones (2017). Una imagen funciona como detonador de emociones sólo si se conecta con el mundo de creencias de una persona, con la opinión que tenga de sí misma o con su memoria emocional (2017). ¿Qué es lo que determina que una persona se contagie de una emoción y no de otra? Su mundo de creencias. Tal cual, la vivencia que experimenta Abimael, ante la ausencia física de su madre, pero que gracias a los momentos, consejos, e instrucciones dados por ellos, causan en su memoria emocional la presencia en la soledad:

Recordó una noche, hacía mucho tiempo, cuando su madre le pidió que, de rodillas, repitiera la oración porque afuera bramaba la tormenta. Y amarás a Yahweh tu Dios de todo tu corazón y de toda tu alma y con todas tus fuerzas. Él se dobló en silencio y empezó a repetirla y afuera la tormenta se calmó (TP1997: 338).

Confirmando aún más que éstos son temas centrales en las investigaciones del autor. Aunado a la mención del papel de la mujer ante la versión que ésta crea por medio de la emoción, reiterando la distinción del hombre al carácter de la mujer, lo emotivo, el llanto de María Magdalena da su versión y con ello cambia el rumbo de la historia ante un cristo resucitado que no fue encontrado por los hombres, sino que se le presentó a ella:

Esa construcción emocional tiene en verdad, dos etapas: la primera es la de la Pasión, aquella trágica secuencia que comienza en la noche que, después de la celebración de la Última Cena, en la espesura del huerto de Getsemaní, sus discípulos más íntimos presencian la angustia de Jesús quien les dice: “mi alma está triste hasta la muerte”, y termina con la contemplación del Hombre clavado en la cruz. Esa contemplación sólo fue hecha, según los tres evangelios sinópticos, por algunas mujeres asustadas, llorosas e impotentes. Los hombres ya no estaban pues se habían dispersado la misma noche en que Jesús, después de haber orado y llorado en aquel huerto, fue tomado prisionero y conducido “como oveja al matadero” (2002: 39).

Además de cómo es el proceso de selección de los textos bíblicos que hace para su análisis todo método comparativo y crítico, cómo los significados no son estáticos y pueden ser modificados o sedimentados por ejemplo en la parte donde se retoma las representaciones teatrales de la mofa que se practicaba en el bajo pueblo romano donde vestía a un infeliz y con palabras sarcásticas se burlaban y lo coronaban rey; es decir, como estas prácticas se han contextualizado en otro terreno, en este caso la crucifixión de cristo, además deja claro que el posicionamiento del autor es cuestionar sobre lo que se ha idealizado, lo que por ejemplo la iconografía tradicional ha legitimado al presentarnos una imagen de cristo crucificado:

En los evangelios se encuentran cinco descripciones del escarnio y ello quiere decir que fue un tema que se desarrolló profusamente en las tradiciones preevangélicas y que los evangelistas lo tuvieron tan presente que lo repitieron aquí y allá, agregándole detalles y variantes, pero conservando una idea central: el escarnio consistió en una parodia de la realeza de Jesús. Así, los soldados se divertieron asignándole al pobre galileo los fingidos atributos de un rey –el vestido púrpura, el retorcido báculo o la caña endeble, la corona de espinas– y saludándolo con grotescas reverencias mientras lo castigaban con un sadismo que duele imaginar. A este respecto, varios autores recuerdan que, en la Antigüedad, sobre todo en el bajo pueblo romano, esta farsa era tradicional y se ejecutaba en escenarios circenses o en representaciones teatrales y sobre todo en fiestas carnalescas. Se tomaba a un infeliz, a un idiota o a un vagabundo, y se lo declaraba rey y la gente se entregaba a vastas y atroces ridiculizaciones. Un eco de esa costumbre pervive en Notre-Dame de Paris de Victor Hugo, en la escena en que el desdichado Quasimodo es objeto de idéntica elección por una multitud que se exalta paseándolo disfrazado y agasajándolo con burlas para animar un espectáculo infinitamente triste. Tan sádica diversión había sido tempranamente adoptada en los cuarteles y en esta oportunidad, al parecer, el centro sufriente de la representación fue Jesús, un hombre que había vivido para cambiar las costumbres de los hombres (1994:56).

Otro aspecto fundamental es el referente generador de testimonios; primero: los testimonios son “sugestivos” por el hecho mismo de ser discursos, muestras o evidencias de otra índole y manipulados bajo una intencionalidad, siendo éstos no absolutos. Han sido expresados por personas que tienen sentimientos acerca de una experiencia o creencia religiosa; como el pasaje Juan 2:1-12 (RVR1960) Las bodas de Caná, que es muestra de otra recreación de un relato, ya que Dorra no solo decide poner nombres a la pareja beneficiada (Dinah y Tobías) por este milagro tan reconocido, sino que construye una versión posible de los testigos y presuntos seguidores de las enseñanzas de Yeoshua (que con más detalle se aborda en el segundo capítulo):

Motivo de alegría fue no sólo para mí sino también para mi marido Tobías desde el día de nuestra boda le dio ocasión para su primer milagro. Supieras tú, Abimael, cómo tengo su rostro ante mí, como aún él me hablara, y la mirada que tenía en sus ojos. -¿Pero el primer milagro lo hizo en esta casa y el día en que tú y Tobías celebrabais vuestra boda? ¿Así dijiste? - Su primer milagro eso dije. Lo hizo aquí, lo hizo en nuestra boda, a la que vino con su madre y sus hermanos y los discípulos que entonces ya tenía. El vino faltó y el convirtió el agua en vino (TP1997:89).

En esencia, esta es una experiencia, y por naturaleza las experiencias son “sugestivas”. Segundo: El hecho de que las personas atestiguan en sistemas de creencias contradictorios significa que los testimonios no son prueba de la validez de alguna religión; sin importar cuán fuertes aparentan ser estos testimonios. Alguien que apela a su testimonio como prueba de su religión puede ser fácilmente confrontado por alguien que declara que tiene un testimonio igualmente fuerte y contrario al de ese alguien. Aún, ambos asegurarán que cada uno está en lo correcto.

Aunque Abimael era un joven creyente de las manifestaciones milagrosas, en este otro pasaje, revela estar en contra del testimonio de Dinah, y aun la expresión de Tobías, el esposo, ponen cierta desconfianza en la credibilidad de lo contado por Dinah:

-Vete ahora- le dijo Tobías a Abimael- pues ella está en la casa. Ve y pregúntale y pídele un lugar mientras termino con el afán de este día. Sé prudente en el oír y el entender porque muchas cosas hay en los cielos y en la tierra, pero las mujeres ven aun las que no hay. Pero entonces es verdad que Yeoshua fue bebedor y amigo de las fiestas- comentó Abimael- ¿Qué se dirá de un varón de poder cuyo primer milagro es convertir el agua en vino? He oído que... -Cállate satanás tú que no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las cosas de Dios, sino en las de los hombres dijo Dinah (TP1997:178).

El autor revela, a partir de una investigación que desemboca en la creación del texto Profeta sin honra (1994), la cual presenta el proceso de organización de los evangelios, que es capaz de mostrar el conflictivo proceso cultural vivido en el contexto judío tras la muerte de un personaje llamado Yeoshua que, mientras para

unos resultó primordial, para otros fue irrelevante o subversivo; ya que no es sólo una manera de acercarse a otra mirada sobre el cristianismo; sino una muestra de la complejidad en el proceso de la significación, de la labor incesante de las subjetividades y de cómo todo proceso tiende a sedimentarse y crear institucionalidades que, con el paso del tiempo, pierden su sentido de historicidad.

Asimismo, con antelación hacía referencia a la importancia de los testimonios creados por los sujetos, de la oralidad como parte esencial en la propagación, sedimentación, modificación o subversión de significados, como un juego entre el ir y venir de los sujetos en relación con otros. De forma muy resumida, se puede decir que esta concepción enunciativa implica una comprensión del ser humano como alguien fundamentalmente asido al lenguaje para desarrollar su existencia y que utiliza este lenguaje siempre en un contexto, siendo este contexto más importante en el resultado final de la comunicación que los elementos lingüísticos que la forman tomados de forma aislada.

-Te explicaré, Dinah. Me llamo Abimael y vengo de Sicar, que está en Samaria al pie del Monte Gerizzim. Un día, hace mucho tiempo, Yeoshua se detuvo allí, junto al pozo de Yaqob. Allí pidió a mi madre de beber y luego le prometió que le daría el agua viva. Pero no volvieron verse y ella murió y ahora yo pregunto por ese hombre. -Yo me puedo imaginar la zozobra de tu madre, los días y los años de su espera, ¡Ay Abimael; tristeza es para ti no haber oído la palabra de Yeoshua pues, aunque no siempre fuese fácil de entender siempre ponía temblor en las entrañas-Comentó Dinah (TP1997:139).

Expresar la necesidad del agua viva como símbolo de las palabras, de tan profunda inspiración, se volvió en la concepción enunciativa de Myriam, la madre de Abimael, de Dinah, y ahora de Abimael, como un discurso que funda la base de su existencia, en nuevo recorrido, y ante el desasosiego, ante la incertidumbre del viaje a lo no conocido.

Cabe señalar que las creencias tratadas en la *Tierra del profeta*, son representadas por un personaje peregrino; Abimael, que desde su condición permite no sólo ver la circunstancias sociales del papel religioso y político que eran pilares fundamentales de las condiciones humanas, espirituales de judíos, samaritanos, galileos, etc. ante sus maneras de interpretar al mundo y su forma de ser socialmente, también muestra un mosaico de realidades que parecen

contradecir lo establecido, el rostro de las diferencias de género, de etnias, de genealogías, y hasta de sacralidades sostenidas por un discurso legitimado en el hermetismo de lo elegido, rechazando a todo lo que no va con el protocolo: “La Torá” lo escrito, lo inspirado y “autorizado” por Dios:

Pero vosotros le disputabais sus razones y hasta tú, Menahem<sup>6</sup>, que presumes de amistoso y que gustas de afirmar que tu maestro Hillel<sup>7</sup> había sentado antes que Yeoshua solía repetir, hasta tú mismo reprochaste a sus discípulos por arrancar espigas para saciar su hambre en el día de reposo. Confundido sea, pues, el profanador del shabbat y *caiga sobre él la poderosa mano de la congregación* antes que Yahweh nos pida cuentas y seamos todos confundidos por nuestro ánimo flaco y nuestro pecado de desidia. Meditad en esto varones israelitas (TP 1997:248)

Según De Certeau, la creencia se encarna en el acto de decir (la enunciación como promesa). La creencia como promesa muestra al creer manifestado mediante el habla. Como la historia de la que parte Dorra, la samaritana que habla con Yeoshua y le cree, acto seguido se lo platica a Abimael convirtiéndose en petición de última voluntad. Las prácticas cotidianas sólo son tolerables porque se sustentan en un *stock* de creencias.

El acto de habla (por decir la comunicación) también está fundado en la expectativa de que hay alguien que responda, y que el enunciado ‘dado’ al otro será, bajo el modo de una equivalencia y no de una identidad, restituido al donador-locutor (2008:105). Cabe señalar que las creencias compartidas de generación en

---

<sup>6</sup> 2. MENAHEM: (P. 249) significa “consolador de almas” en el cristianismo uno de los nombres del Espíritu Santo. 16° Rey de Israel (743 a.C 738 a.C. Begin político que llegó a ser un importante 1er ministro del Edo. De Israel. Recibió el premio Nobel de la Paz 1978.

<sup>7</sup> HILLEL (249) Maestro de Menahem. Enseñanzas: Misericordia, amor al prójimo, cumplimiento de las normas éticas, piedad personal, humildad, preocupación por los demás. RECONCILIACIÓN. Nació en Babilonia recibió su formación en Jerusalén. Autoridad ley judía-jefe del consejo religioso. Hilel o Hillel, llamado "Hilel el Anciano", y mejor conocido aún como "Hilel el Sabio" (c. 70 a. C.-10 d. C.) fue un eminente rabino y maestro judío; el primer erudito que sistematizó la interpretación de la Tora escrita. <https://es.wikipedia.org/wiki/Hilel>  
DOCTRINA:

- Si yo no me ocupo de mí mismo quién lo hará
- Si sólo me ocupo de mismo qué soy
- Si ahora no será buen momento cuándo lo será

<https://www.youtube.com/watch?v=cYYSxQpvdM> (video)  
lema: “No hagas a tu prójimo lo que odies que te hagan a ti”.  
<https://factoriahistorica.wordpress.com/2010/12/10/jesus-el-judio/>

generación permiten cierta conservación; ya que, por medio de la memoria las prácticas cotidianas se conservan gracias al *stock* (valores).

-Su madre conoció a Yeoshua- se apresuró a contestar el propio Rafa-Fue de ella la que le pidió a Abimael que lo siguiera, pues, Yeoshua le había prometido el agua viva. Habló con él junto a un pozo. Aprended de esa mujer, os digo, pues, sólo mirarme me creyó y aun me prometió que enviaría a su hijo detrás de mi palabra. Así, pues, Abimael, hoy es un día de regocijo para mí, pues, he visto cumplida la promesa de tu madre y la razón de Yeoshua (TP 1997:295-296).

La “conservación” que no necesariamente significa inmutabilidad de las creencias, es compartida gracias al testimonio que Myriam le entrega a su hijo Abimael. Y su viaje, es el sello de la promesa cumplida; ya que las creencias son la especie de motor “que no es medido por la razón”, es un acercarse con un lenguaje inefable, que mueve a los creyentes a emprender el viaje con la “colaboración” de otros: cierta complicidad.

La forma de la creencia se expresa en un ritual sacrificial, pues siempre hay algo que se destruye en el presente con miras al porvenir. “Te ofrezco esto esperando una respuesta”. Para Durkheim el sacrificio instaura y representa a la sociedad. Sustituye el objeto de algo en el presente por algo en el futuro (2008:76):

Era como si un aire, un aire helado, hubiese barrido hasta los ruidos que hacía con su cuerpo por la casa. ¿De mando era su voz? Abimael se esforzaba y rebuscaba, pero al cabo de ese empeño era otra vez la que volvía sobre él, la de siempre, esa voz que le hablaba de cosas que sin duda su padre no habría hablado. Me duelo por ti Abimael, puesto que siendo mi hermano te quedarás adentro entre mujeres y trastos de la casa, mientras afuera los hombres pelean por el Reino. Ahora los ojos de Abdón tenían un brillo de humedad. Abimael cerró los suyos, dolorido.-Si he salido de mi casa, Abdón fue sólo por la causa del Señor. Sé que lo que me corresponde es oír y aprender. ¿Y cómo sabes tú que el Reino no descenderá antes sobre los que han permanecido en la paz de la casa? ¿Cómo? (TP1997:42).

Por la causa del Señor, por cumplir la última voluntad de su madre, por saber de su padre, por su búsqueda incesante en la vida con carácter viajero, Abimael deja su

herencia familiar, y su “lucha” es criticada por sus propios parientes. Se ve abandonado y se esfuerza por la constante necesidad de alcanzar sus propósitos, que día a día le dan sentido a su viaje. Las expectativas se apoyan en las creencias como recuerdo –fidelidad a la memoria; como atención “creo en lo que veo”, como esperanza “creo que vendrás”. Un sistema de creencias liga un presente con un futuro que se le escapa.

Por otro lado, no se pasa al otro para negarse a uno. No se trata de aceptar lo distinto para olvidar lo propio. Nada más contrario a De Certeau. En sentido inverso, sólo hay encuentro con el otro en tanto que otro cuando se reconocen como distintos. Y reconocer al otro como diferente es asumir el conflicto. Este conflicto consiste en encontrarse con el otro al transformarse ambos. Nada de la apología de la armonía. Pues se es alterado por el discurso afectivo y no por el discurso objetivista y neutral; dicho de otra manera, la alteración –el hacia dónde y el cómo voy a ser afectado por el otro– no es controlable (Reconocimiento del otro).

La experiencia del ser alterado por el otro. Para De Certeau, la única manera de dejarse ser alterado o poseído por el otro es aceptando la propia muerte. De esa aceptación, no de la muerte del otro sino la de uno mismo, emerge la posibilidad del silencio como condición para escuchar al distinto a uno. La antropología de la creencia que teje toda la obra decerteauiana es el estudio de todas las figuras del ser poseído por el otro:

Lavinia: Dime Abimael: ¿Y es verdad que esas palabras transformaron la vida de tu madre? ¿Cómo hubiera sido de otro modo? Sin duda nada desde entonces le fue igual y ella fue como una casa que tembló en su fundamento. Es como si yo hubiera estado en su lugar. –Mucho, en verdad, cambió su vida y ella tuvo esa espera y en último día otro rostro no vio sino el de ese hombre (TP1997:72).

El testimonio de Myriam, la madre de Abimael; llegó hasta los oídos de Lavinia como muestra de la afectación del creer. Myriam deja de existir para que Yeoshua nazca en ella, Él crezca y ella mengüe. La muerte de uno mismo, simboliza la soberanía del creer en todas las áreas Tal como lo afirman las Escrituras:

Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gálatas 2:20, RVR1960).  
Es necesario que él crezca, pero que yo mengüe (Juan 3:30 RVR1960).

Otro aspecto complementario en el proceso del acto de creer es el papel del testimonio y la memoria en la construcción la experiencia personal transmitida por los testigos (2006:65):

En estas cosas dejaba Abimael resbalar sus pensamientos, pero continuamente volvía sobre él el rostro de su madre, no el rostro que tanto conoció, ni siquiera el que ella tuvo a la hora de su muerte, sino el otro que él no había contemplado. ¿Cómo tú siendo judío, me pides beber a mí, que soy mujer samaritana? –era la pregunta que él no había oído pronunciar porque era entonces demasiado niño, como tampoco había visto el rostro con el que hacía esa pregunta. Pero ella se había vuelto desarmada, ante aquel hombre que le pedía de beber y le preguntó de ese modo y lo miró con ese rostro porque el hombre, desde sus ojos húmedos y luminosos y doloridos por la mansedumbre, estaba quizá mirándola con la mirada del profeta. ¿Cómo le hablaste así, madre? - se extrañó ante ella Abimael. Una y otra vez se extrañó, más tarde, cuando ya se seguía las lecciones del rabbi Enoch. Se extrañó y preguntó sin obtener respuesta, pues ella estaba siempre absorbida en la pasión de descifrar la mirada de esos ojos. Incluso violentando su timidez, Abimael le había recordado que ser samaritano, que beber del agua del pozo de Yaqob, es siempre grato a Dios, aunque no sea grato a los judíos. Inútilmente se violentó porque ella, casi sin mirarlo, le había contestado: si hubieras visto, Abimael, si hubieras visto aquella sed y esa mirada hubieses comprendido tú también que no era hombre como los demás judíos. Aquella sed, sin embargo, y la mirada y la pregunta, habían acontecido varios años atrás. Ahora e sediento, el solitario el él mismo (TP1997:300-302).

La afectación emocional, la transformación que vivenció Myriam y la fuerza de sus palabras en el lecho de la muerte, aunado a todo el acompañamiento que le dio a su hijo, dieron fuerza a la puesta en marcha de Abimael, como una especie de vértigo ante la incertidumbre, un viaje en el que tiene que descubrirse en otros escenarios donde será vulnerado, y donde sus creencias serán cuestionadas por él y los otros.

La memoria erige así en el lugar donde se elaboran las significaciones y reinterpretaciones de lo pasado que, más tarde, posibilitarán en él una determinada percepción de la realidad y, finalmente, la configuración de su vida presente. (Arcos, 2009:74). Y si con detalle el sujeto recuerda momentos más o menos satisfactorios

de su pasado, con fervor expresa su rechazo por identificarse con las costumbres de su país y, más aún, de cualquiera nación. Éstas son despreciadas por él al ver en ellas formas que sólo en apariencia reflejan la relación del hombre con su cultura y/o sociedad.

Contextualizando el evento de la cita anterior, es necesario tomar en cuenta que los samaritanos recibieron solamente los cinco libros de Moisés y rechazaron los escritos de los profetas y todas las tradiciones judías. Por estas causas surgió una diferencia irreconciliable entre ellos, por lo que los judíos consideraron a los Samaritanos como la peor de la raza humana (*Juan 8:48*) y no se trataban con ellos (*Juan 4:9*). A pesar del odio entre los judíos y los samaritanos, Jesús rompió las barreras entre ellos, predicando el evangelio de paz a los samaritanos (*Juan 4:6-26*), y los apóstoles después siguieron su ejemplo (*Hechos 8:25*).

El testimonio fue tan convincente que esa ansiedad materna, se convirtió en la necesidad de este joven que anhela cumplir con el deseo de su madre, y encontrar esa agua viva que marca distinción entre los discursos del rechazo al expulsado, al huérfano, al criado por mujer, al otro.

Las creencias que Myriam inculcó a su hijo, parecieron suplir la ausencia de los consejos paternos: *Y amarás a Yahweh tu Dios de todo tu corazón y de toda tu alma y con todas tus fuerzas*. La totalidad que se muestra en esa oración, es la dependencia que Abimael sentía hacia Yahweh como el Padre que poco tiempo estuvo con él. Con él entabla el diálogo de confianza y petición que no tuvo con su padre en una noche de tormenta.

Recordó una hoja entreabierta, se vio así mismo tratando de ganar la rigurosa madera de la puerta con las manos delante. Desde adentro venían los olores del eneldo, el pan recién cortado, la lentitud del aceite. ¿Por qué, pues, tenía miedo? Imaginó que, adentro, la habitación estaría toda oscura y que hacia el fondo habría un hombre respirando de un modo que le sería imposible soportar. “Ven Abimael, no temas-lo tranquilizaba entonces su madre-Entra. No ha regresado aún” (1997:243).

En la de Rafa no lo había encontrado a causa del descuido en que lo tenía su orfandad. A de mí. Tan pobre era, tan mísero, que no tenía en la memoria un rostro que fuera el rostro de su padre. Las raíces desaparecerían también en la humedad de la tierra. No tenía ni un perfil, ni el color de la barba; nada que no fuera el peso de los dedos apoyados en su hombre. Sintió, ahora, el vacío, como si un abismo se hubiese abierto

en sus entrañas. ¿Es que su padre lo recordaría a él? ¿Y si lo recordara con otro rostro que no fuese suyo? Sé mi amparo, Señor. (TP1997: 341)

El testimonio fue tan convincente que esa ansiedad materna, se convirtió en la necesidad de este joven que anhela cumplir con el deseo de su madre, y encontrar esa agua viva que marca distinción entre los discursos del rechazo al expulsado, al huérfano, al criado por mujer, al otro.

Pensar en el poder del testimonio en tiempos actuales, para el cristianismo el testigo por excelencia es Cristo, que sigue dando testimonio del Padre, ante todo en el corazón del creyente. La existencia cristiana, vivida tanto en las circunstancias más comunes como en momentos extraordinarios, incluso heroicos, lleva a testimoniar el Misterio de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. El testimonio' no es una tarea más para el cristiano, sino una dimensión fundamental de su vida, que resume en cierto sentido toda su misión. El testimonio es, en cada cristiano y también en la Iglesia como tal, obra de Cristo y del Espíritu y al mismo tiempo de la persona creyente. Hunde su raíz en el conocimiento y la vivencia de Cristo. Por eso el testimonio cristiano implica la manifestación de la fe y la vida en Cristo, es un testimonio de su amor y es inseparable de la participación en su suerte, en su Cruz y su Resurrección.

En cierta medida se puede aludir como en todos los temas cristianos la Escritura y la vida de la Iglesia se iluminan mutuamente. Testimonio son los mismos textos sagrados, como lo es la vida de la comunidad creyente en la que los textos han sido escritos. Testimonio sigue siendo la vida de la Iglesia, hasta el punto de que esa vida consiste básicamente en testificar la misma realidad salvífica que la hace posible y eficaz.

## 1.2 De Certeau y Dorra: reflexiones teóricas sobre los modos de creer

*No se puede existir sino en la creencia*

Ortega y Gasset

En este apartado se reflexiona sobre las perspectivas teóricas en las que Dorra y De Certeau permiten comprender cómo suceden ciertos aspectos elementales de los procesos, una meditación sobre los diferentes modos y grados del creer, enfocando la problemática, en primer lugar, en la relación entre el creer y las creencias; posteriormente, entre creer que y creer en, así como en las diferentes intensidades y grados de los modos de creer transitivos e intransitivos, esto, con relación a ciertas citas recopiladas en el relato vivenciado en la travesía de Abimael; sus peripecias y conjeturas morales, espirituales, con relación o contraposición con otros sujetos.

La pragmática del creer enfatiza la relación entre el discurso y los actos de los emisores, de los creyentes. En la novela *la Palabra del Señor* se legitima como el discurso que hace que el que la adopta sea transformado en cada una de sus prácticas otorgando cierta insignia de sabiduría, fidelidad; y por supuesto traza distinción ante todos aquellos que se conformen por discursos contrarios a lo establecido, en la memoria de los fieles, en la Torá.

Por otra parte, Panier sostendrá que, para Certeau, creer no es solo una modalidad de la enunciación de un enunciado, sino también una modalidad del hacer, o la modalización de la relación del sujeto con su propio hacer” (2007:37).

En este sentido, el acto de creer aparece como una práctica del otro. Esta gestión de la alteridad comporta una serie de aspectos, como aquellos que conciernen a la naturaleza y el funcionamiento de la institución del sentido, y que circunscriben, como sus barrios, a la institución del poder. Al examinarla desde este ángulo, la práctica creyente oscila entre dos polos: es simultáneamente (en proporciones variables) instituyente e instituida cómo la relación con el otro que se genera en torno al creer es la base de la constitución de un grupo social.

Asimismo, hablar de conversión de las identidades, el significado de ser otro, implica hablar de la experiencia de conversión narrada y vivida desde el presente y, desde este mismo espacio temporal, se construyen las nociones del sentido del futuro. Es en esta intersección donde la conversión es tanto un fenómeno personal como colectivo. El pasado se resignifica según las lógicas del presente, y se dan las claves para pensarlo como un continuo y no como una disrupción tanto temporal como significativa en la biografía de los creyentes:

Sí, Yeoshua, el Nazareno-continuo la llamada Elisabeth –recuérdalo. Nadie ha sido como él; él era más que un hombre. Debes saber que estaba ungido del Espíritu Santo del Señor y por ello daba vista a los ciegos, consolaba a los afligidos, sanaba a los quebrantados de corazón y andaba entre los pobres llevándoles buenas nuevas. Soy de Cafarnaúm-aclaró Elisabeth- Allá se pudo ver la maravilla porque un profeta encuentra honra cuando está afuera de sus tierra. Si me mira, verás su obra en mí. Allá lo siguió la multitud, aunque tampoco la ciudad tenía merecimiento. Ni mi cuñada Rebeca ni mi hermano su marido pueden testificar porque aquí en Nazaret tienen oídos pero no oyen y tienen ojos pero no ven (TP 1997: 128).

Los recuerdos se presentan como el motor en la vida de Elisabeth. En su presente reconoce la maravilla que el Profeta hizo en ella, la creencia hecha obra. La creencia en Yeoshua y los actos manifestados en los enfermos, procuran día a día, un discurso de credo, de certeza en la transformación que en ella está latente: testimonio vivo; sin embargo, existe el hecho de porqué unos ven nada.

Por un lado, y abren las fronteras de sus límites espaciales por otro. Esto quiere decir que, al convertirse, los creyentes reducen sus espacios de ocio y entretenimiento que antes les permitían socializarse; ahora en espacios de encuentro, al intentar llevar el mensaje de testimonio desde su propio actuar, es decir, la creencia corporizada en la cotidianidad del creyente en relación con los demás:

Acabas de hablar como sabio es el hombre que reconoce su ignorancia; el que sabe que su ignorancia nunca dejará de crecer. Ya ves, amigo. No pueden saber al mismo tiempo el Creador y la criatura, puesto que lo que es claro para el uno será por fuerza turbio para el otro. Para nosotros es el sufrir y el ignorar. Pero también para nosotros será el Reino. Confiemos, pues, y que el dolor de nuestras vidas no

nos sea motivo de desolación, sino, al contrario, de esperanza (TP1997:286).

Abimael encuentra como especie de complicidad la cercanía de Rafa; ésta, gracias a la Palabra, al discurso similar que los focaliza en un escenario acorde a sus viajes, faltos de certezas, tan lejanos, sin embargo, en la creencia es donde se tiende el puente de la esperanza, en los espacios de encuentro.

Es algo que expresa también certeramente William James cuando sostiene que “un organismo social de la clase que sea, grande o pequeño, es lo que es porque cada miembro cumple con su deber confiando que los miembros cumplirán simultáneamente con los suyos. Siempre que un resultado deseado se logra por la cooperación de muchas personas independientes, su existencia como hecho es la pura consecuencia de la fe precursora en cada uno de los que están involucrados en él” (2000:67)

El sujeto que cree encuentra en la realidad un eco a su existencia, bien en los otros sujetos que pueden verse concernidos por la creencia del primero (y sobre todo por su hacer, derivado de esa creencia); bien en la temporalidad de una historia en la que su hacer puede estar relacionado con el de otros a los que nunca conoció o a los que nunca conocerá.

La comunicación social surgida del encuentro de sujetos que actúan en función de unas creencias implica la apertura de un proceso de interpretación; lo que se sustenta en el convencimiento básico de que hay un sentido que es accesible a través de ella. Como dirá Panier, citando a Certeau, “la creencia instaaura una poética y una ética, una poética de las interpretaciones abiertas y una ética del deber ser del sentido” (2001: 51).

En el sentido más amplio del término, las autoridades suponen una realidad difícil de determinar, y sin embargo necesaria: el aire que hace a una sociedad respirable. Permiten una comunicación y una creatividad social; ya que aportan, por un lado, las referencias comunes, y por otro, las vías posibles (Panier, 2001:47).

Royannais subraya este carácter esencial de la institución, y lo pone también en relación con la creencia al afirmar que el creer articula una relación con lo otro y con los otros a través de la mediación de la institución. Comprendiendo institución como institucionalidad y no como ente.

Las autoridades (o instituciones) preceden, por tanto, al individuo en la creencia y se fundan sobre la afirmación de dos presupuestos. El primero es que hay otros que creen, es decir, que el creyente no está solo: “¿Se puede creer solo en algo o en alguien? No, mientras que es posible ver solo a algo o a alguien. La creencia reposa sobre una anterioridad del otro que tiene por delegado y por manifestación el hecho de una pluralidad de creyentes” (2007:78).

Lo segundo es que hay una garantía de respuesta, que existe algo que da sentido a lo que se cree. Es lo que De Certeau llama lo verosímil, término con el que hace referencia a la forma en que se muestra la realidad en el discurso. Más allá de la realidad tal y como es, inaccesible en su completud al ser humano, lo verosímil es lo real en tanto que es posible que esto sea expresado y conocido en la comunicación, en el lenguaje. Existe cierta cercanía entre esta idea y aquella de Paul Ricoeur acerca de lo “croyable disponible” que, según E. Schillebeeckx, indica “el conjunto de supuestos, expectativas e ideologías que se aceptan generalmente en una época determinada (2006:110).

De esta forma, la institución del creer sostiene la verosimilitud de la creencia que transmite, y hasta tal punto que, para Certeau, en esta capacidad de dar razón de lo creíble reside una de las principales características definitorias de las instituciones o autoridades. “Por autoridad entiendo todo aquello que tiene (o pretende tener) autoridad —representaciones o personas y se refiere así de una u otra forma, a lo que es recibido como creíble” (2001:48).

Es importante en este punto aclarar que por institución no debe entenderse solo una entidad social claramente delimitada y configurada históricamente de una forma concreta, sino que también pueden entenderse como instituciones las nuevas realidades emergentes que permiten articular las creencias. Por ejemplo, podría decirse que una institución del creer es una iglesia o un partido político, pero

también los grupos de liderazgo de los movimientos, de las revueltas o incluso, más en lo cotidiano, de las familias, a través de sus diferentes concreciones en épocas históricas distintas. Las primeras presentan una estructura mucho más acabada, pero no por eso se aseguran una mayor capacidad para atraer hacia sí la fuerza del creer, es decir, para hacer creer. Es institución, por tanto, cualquier entidad capaz de aumentar las posibilidades de expresión de lo real a través de una ampliación, cuantitativa o cualitativa, del lenguaje.

Respecto a la capacidad para hacer creer de estas entidades de cualquier institución, Panier muestra el aspecto crítico de la mirada de Certeau, que pone el acento en la degradación que puede afectar a las instituciones del creer, haciéndolas traicionar su función de nexo entre las personas.

Cuando la institución se extralimita en su voluntad de hacer creer se desvirtúa a sí misma y su tratamiento de la creencia puede llegar a hacer de ésta algo rígido, ya que la institución tiende a fijar lo verosímil. Utilizando la referencia de De Certeau a los refranes y proverbios, Panier muestra la tendencia de la institución, que se opone a la apertura que De Certeau vio en el caso de los primeros. Esta crisis no implica tanto una pérdida o una desaparición de las creencias, como un exilio o un tránsito de éstas desde unas instituciones que han perdido su credibilidad a otras que se han vuelto creíbles como el caso de la cita anterior, La hermandad.

Exilio de las creencias que se muestra en dos fenómenos diferentes pero interesantes ambos para Certeau: de un lado, la permanencia de una estructura institucional, que sigue funcionando de una forma precaria a pesar de haber perdido la capacidad de ser creíble (en el caso del cristianismo De Certeau dirá que se folcloriza); de otro, la existencia de un creer desinstalado y el proceso de establecimiento de nuevas autoridades en las que habrá de reposar la creencia. Contribución a un proceso de debilitamiento de éstas que las llevará a abandonar sus pretensiones totalizantes, volviendo a su primigenia función unitiva y posibilitadora de la creencia.

Con todo lo anteriormente aludido, que De Certeau argumenta como necesaria la pluralidad de las autoridades para que estas mantengan su credibilidad

y reafirma su convicción de que una creencia, en su condición de sostén de una autoridad, “no se reduce a un poder de hecho. Solo existe si es recibida” (2003: 56). Dirigiéndose a la Iglesia en tanto que institución, De Certeau invita a tomar conciencia de la importancia de este posible desplazamiento de la creencia y a tener presente que sin ésta la institución no es nada.

De este modo, la institución trata las creencias porque busca producir “practicantes”, realizar el tránsito del decir al hacer en determinadas prácticas que ella controla. Ejerce una “política de lo simbólico” en la que “la convicción se manipula a distancia”:

Mucho tiempo el Meshías estuvo entre los hombres, pero el mundo no lo conoció. Que caminó entre los hombres en busca solamente de los justos. Y que con los justos fundó una Hermandad de la que fue Maestro de Justicia. Antes de que tú nacieras, antes de que naciera yo antes de que naciera mi padre, hubo un varón justo entre todos a quien Dios señaló y escogió. Así elegido, este justo caminó entre los hombres en busca de otros justos. Celebró un santo banquete en el que bendijo el pan y el vino con ellos. Allí el Maestro de Justicia predicó la pobreza, así como el amor, y la oración. Y para que la Santa Alianza pudiera perpetuarse fundó con ellos la Hermandad de los Hijos de la luz. Has de saber que para integrar esa Hermandad todos se despojaron de sus bienes y lo que fue de uno era de todos, incluso lo que calzaban y vestían, y que esa Hermandad continúa hoy y continuará hasta el último día (TP1997: 217).

Los discursos de justicia, pobreza, amor y oración, fijaron certezas en los creyentes, al ser reconocidos por sus obras como los hijos de la luz; identidad que se fue construyendo bajo las palabras del Maestro, legitimando su Santa Alianza en la Hermandad manteniéndose de generación en generación con la Esperanza de la salvación, lucha en la que tanto perduraron.

De esta forma el “tratamiento institucional de la creencia” (2008: 55) realiza un cambio en el decir, controla y restringe la enunciación; y al mismo tiempo modifica lo dicho seleccionando y organizando lo enunciado en función de un patrón de coherencia social que permita su articulación en prácticas. Al ser separadas progresivamente del “se dice” común para ser más coherentes, es decir, social e intelectualmente conformes al grupo que las sostiene, las creencias institucionales

pierden su fuerza, se alejan de lo creíble. Poco a poco llegan a convertirse en ideologías que ya no son creídas.

El creer nos permite romper con el presente (simultáneo) y aprender a vivir los tres momentos del tiempo: a) lo que ya no es, pero fue; b) lo que es, pero está dejando de ser, y c) lo que aún no es, pero espero que sea. Dirá De Certeau: “el presente no es todo”. La sociedad debe entender que también existe por los que ya no están y que es responsable de las generaciones futuras.

Se nota una de las categorías centrales para el análisis cultural de *La tierra del profeta*. Las creencias como parte fundamental de la vida cotidiana, como registro clave de la urdimbre de significaciones que se van presentando en el peregrinaje de Abimael. Cabe aclarar que dicho concepto en este trabajo no se ciñe a la idea de creencias meramente religiosas; sino desde la premisa del autor Michel De Certeau (1966) como modalidades en que se instituye la vida social.

Luego, (y esta es la idea central de la dimensión social del creer en la propuesta antropológica Certeauiana), la creencia implica el establecimiento de una comunicación y, al mismo tiempo, la exigencia de que esa comunicación pueda ser entendida. La importancia que De Certeau otorga a las instituciones y que surge de esta clara percepción de la existencia de una matriz social del creer. Para él, las instituciones (o autoridades) son las bases para el desarrollo de una sociedad, sobre todo porque cumplen la función de mostrar que lo propuesto como objeto de creencia ya es creído por otros, con lo que establece un puente entre el sujeto creyente y sus otros, y entre éste y la realidad misma:

-Yeoshua de Nazareth, el profeta- debió contestar de todos modos, siempre alzando la voz- ¿Es que no lo habéis conocido? Recorrió Galilea y aun fue allá para anunciar el Reino y para obrar prodigios. Ocurrió hace ya tiempo. Sabed que no faltó quien lo siguiera como a un profeta. Yaquim detuvo un instante su cabalgadura. - ¿De Nazareth? Ahora creo recordar. -En aquel tiempo lo conocí hasta vi sus obras, puesto que el tal Yeoshua era un notable curador. Pero profeta... Hay muchos que dijeron ser profetas y que así fueron escuchados. Después la multitud se apartaba de ellos porque sufría decepción. También conocí a Yohanan, a quien apodaban el Bautista. Él sí lo era ¿Tú lo crees, amigo? –Empezaban a subir. La pendiente era suave, pero de cualquier modo resultado inevitable que la burra de Abimael se

rezagase. En la pendiente, casi ocultas por los asfódelos. El caballo de Yaquim pisó una piedra y la piedra rodó para desaparecer de inmediato como tragada por la hierba. –Tú lo has dicho, Yoás. Yo también pienso así del Bautista, aunque no me detuve demasiado a escuchar sus predicaciones. Pero a mi entender era un profeta-Y tanto lo fue, tanto fuego encendía en la multitud de Herodes Antipas lo echó en el calabozo y más tarde lo condeno a ser degollado (TP1997:200).

La cita muestra como los legados testimoniales, predicaciones o milagros, forjan discursos, creencias; que suelen afectar las realidades de los sujetos. Se observa que el acto de acercarse a un personaje con cualidades apegadas a lo sobrenatural o lo concerniente a lo sacro, puede traspasar esas fronteras y manifestarse en las cotidianidades de los creyentes con la esperanza de lograr cambios sociales, espirituales, morales etc, provocando incomodidades, disputas y actos violentos; cuando los discursos impuestos por sujetos en el poder se sienten en peligro ante la posición privilegiada. Como el ejemplo presente en *Profeta sin honra*:

Sabemos también, a través de diversas fuentes, que el acto que cortó la carrera del procurador Poncio Pilato fue una matanza de samaritanos que habían sido provocados por otro sedicente profeta el cual había prometido desenterraría los vasos sagrados de Moisés para iniciar con ese hecho la transformación final de los tiempos. Así, pues, nada tiene extraño que Jesús se haya dejado llamar –e incluso que se haya llamado asimismo- profeta, pues ese título describe bien su actividad, su personalidad carismática, su proyecto transformador, y el sentimiento que inspiraba su paso entre los hombres (PH1994:86).

Es necesario hacer mención de que para el autor la creencia será visualizada en una vertiente sociológica y práctica, y otra epistemológica; ya que esto me permitirá dialogar con el proceso mismo de la significación nutrida de divisiones o relaciones desde la cotidianidad de los personajes, de los actores sociales, pues, esto es una consecuencia necesaria de la consideración del creer como un acto que implica una relación en dos niveles: del sujeto con la realidad en general y del sujeto con otros sujetos.

Aunado a ello, tomaré en cuenta los tres momentos que Calveiro alude sobre la relación de los sujetos mediante el testimonio como ruptura del silencio, la memoria como trama de los relatos de la resistencia y la historia como texto estructurador de alguna verdad, sea o no oficial, han estado presentes en el proceso

de revisión de las atrocidades por personajes en el poder que se han logrado exhibir y denunciar —porque hay otras que permanecen ocultas e impunes por muchísimo tiempo—. En dicho proceso, una de las discusiones decisivas es qué lugar deben ocupar: 1) la experiencia personal transmitida por los testigos y 2) la social procesada en los ejercicios de memoria, dentro del relato “verdadero”; en otros términos, cuál es la “verdad” del testimonio y la memoria y, en consecuencia, hasta qué punto permea la construcción de los sujetos (2006:68).

En lo concerniente a esta primera dimensión, al vínculo que se establece con los demás seres humanos al creer, se resaltan dos de las ideas centrales de la antropología del creer de Certeau; primero, que el creer inunda todo el entramado social, mostrándose como una práctica de la diferencia; y segundo, la consideración de las instituciones del creer como figuras esenciales de la sociedad. Relevancia que tiene para De Certeau esta convicción de la presencia social de la creencia es el motor esencial de la comunicación, ya que está presente cada vez que alguien emite una palabra o se dirige a otro, algo que no haría si no confiara en que hay alguien, un interlocutor, que puede responder.

Es fundamental aludir que en el proceso de la significación y para la creación de prácticas o estilos de vida de los sujetos, los discursos creados juegan un papel clave, ya que son éstos que al ser “aceptados”, rechazados, subvertidos o sedimentados, forjan las prácticas de los sujetos, su manera de hacer, decir, de ser. Y en este proceso disputable, suele imperar el discurso que se institucionalice, desechando todo aquello que no sea conforme a los requisitos que éste impone, relegando la diversidad de sentidos ante la realidad.

Es por ello, que el discurso, como la cultura toda, “toma cuerpo en una acción”, por lo que el estudio de la acción adquiere una nueva y vital relevancia. Las prácticas de las personas y de la relación que éstas tienen con sus creencias, aunadas a la forma de entender las prácticas creyentes:

*-Como hijo del hombre y varón de dolores. Has de saber tú que aquel Maestro sufrió persecución a causa de su justicia. Que fue encarnado, vilipendiado, desoído. Que su sangre fue derramada hasta caer sobre las cabezas de aquellos que con iniquidad profanaron su inocencia, y que los amorosamente iban tras él debieron dispersarse con dolor de la carne y*

*sufrimiento del espíritu*. Todo ello sucedió, hijo, porque el Maestro de Justicia se enfrentó a la impiedad del Sacerdote Perverso y éste lo entregó a la ira de odiosos profanadores, que lo sometieron a martirio hasta que su sangre abandonó el cuerpo en agonía. Se burlaron de él, lo despojaron de sus ropas, saquearon sus costados. Pero mira cómo son misteriosos los caminos del Señor: aquel sacrificio trajo al fin para nosotros el *mensaje de la salvación*, pues de su cuerpo abierto brotaba el agua viva (TP1997:219).

Las creencias son muestra de las obras hechas por los creyentes, son las expresiones que dan testimonio de cómo éstos significan su estar en el mundo y su vínculo con los otros. La cita anterior revela la representación de la creencia en actos de justicia. Acciones que se sostenían mediante el *mensaje de salvación* dadas por un Maestro. Siendo este el mensaje que afectaba a los discursos legitimados: "Sacerdote Perverso". Respalda que las creencias se corporizan, afectando a los sujetos en todos los sentidos.

Ahora bien, desde la mirada de De Certeau, puede observarse un "riesgo" existente en esta reconsideración de las *formas de hacer de las personas*, en esta recuperación de una pragmática: la ilusión de considerar al sujeto como totalmente libre de limitaciones en su obrar (2000:68). "Ligada actualmente a una "pragmática" del lenguaje, la problemática de las operaciones realizadas por el creyente sobre contenidos variables precisa el lugar en que se sitúan las breves notas que siguen. De alguna manera, por otra parte, esta no implica que el sujeto domine o controle lo que cree":

-He oído que te preocupas por el estudio de la Escritura Santa.  
-Mi deseo Rabbí, es convertirme en escriba con el auxilio del Señor y de hombres como tú. -Te oigo y me digo que eres extraño, Abimael. Quisieras ser escriba y te interesas por Yeoshua. Has de saber que él no amaba a los escribas ni quería entenderlos. ¿Por qué entonces, te interesa ese hombre? ¿Lo conociste acaso? -Has calculado con exactitud las causas que me impidieron conocerlo -comentó Abimael- pero mi madre sí estuvo frente a él. - ¿Sabes tú escrutar, Abimael, el cielo de la noche? -Yo he tratado de estudiar las Escrituras Santas, padre: He oído que también en los cielos y en la tierra se encuentra su Palabra, pero mi ignorancia es grande. -Si miras al oriente-dijo Shimón- verás cómo comienza a remontar las brumas esa constelación que llaman el Hombre del Gigante... cierra los ojos. Piensa que, abajo, el fondo de los mares está en calma. Es la hora perfecta. Gracias mi Dios, pues nos das el trabajo y el reposo (TP1997:223).

La visita de Abimael a la casa del Rabbí Shimón, nace de la incesante necesidad por descubrir al hombre que habló con su madre, Yeoshua. La ausencia de certeza lo ha llevado a abandonar su heredad, en búsqueda de las enseñanzas de ese personaje. Es interesante como un joven fervoroso en las Escrituras, se haya movido “tan fácilmente de su modo de pensar”, ya que tan solo el testimonio que escuchó de su madre le dio la validez para ir, puesto en marcha hacia una creencia no explorada.

Crear es un término polisémico cuyo estudio se ha realizado desde tradiciones y enfoques muy diversos (e incluso a veces excluyentes), a riesgo de ser demasiado unilateral, restando la atención debida al hecho de que el creer enlaza dos dimensiones fundamentales: *una epistémica*, que abarca el *modo en que el sujeto se posiciona frente a la realidad* que le circunda, y en la que tiene una gran importancia averiguar qué relación existe entre el creer y el saber; y otra social o política, en la que podría analizarse la forma en que quien cree se relaciona con los demás miembros de su entorno social (2000:89).

Claro ejemplo, de la importancia de la secuencia de creencia, del enlace que puede surgir de la necesidad de que el “creyente” comparta su testimonio, su experiencia vivida que ha cobrado tanto sentido en él, tanto que da a conocerlo para que otros puedan experimentar su debilidad, mediante el discurso testimonial:

En cuanto a ti Dinah, no pasa día en que no veas señal y que recuerdes algún dicho de esos que Yeoshua pronunciaba. - ¿Y eso es malo, esposo, recordar aquellos dichos? –Yeoshua estuvo entre nosotros y agitó y dijo, pero luego desapareció y ya no supimos de él ni de las cosas que dijo. Subió a Yerushalaím y se quedó, pero tal vez allí nadie seguía su palabra. –Acuérdate, Tobías, que oímos que murió. ¿Oíste tú, Abimael? –He oído que murió. Crucificado y que resucitó al tercer día. –¿Te han dicho que Yeoshua resucitó después de muerto? –preguntó Tobías con sorna- ¿cómo un hombre que ha muerto podrá resucitarse así mismo? Ilusiones que se echan a rodar. Anda con tiento, Abimael, pues demasiadas cosas existen en los cielos y en la tierra para que les sumemos también las que no existen. - Lo vio mucha gente, así he oído- agregó Abimael- Y que él les hablaba e instruía y que todos, gozando su presencia, daban gracias al Muy Alto. –Un hombre que obra milagros y prodigios, por qué no ha de poder resucitarse así mismo? –razonó Dinah- ¿Qué afán en ti hace que insistas en negar y descreer? (TP1997:155-156).

La posición del testimonio del creer–saber de Dinah ante Abimael, un sujeto en proceso constante, ante el descubrimiento de las creencias resonadas por los

seguidores o testigos que conocieron a Yeoshua; es cuestionada por Tobías el esposo, de ésta, quien aún “conociendo” las obras de Yeoshua, insiste en palabras de Dinah: negar y descreer como un acto de diferencia ante lo narrado.

Puede decirse que la primera dimensión fundamental que se detiene ante el sujeto que cree en tanto que éste, al creer, se sitúa frente a la realidad que lo rodea, de una forma especial, diferente a la que desarrolla cuando conoce. Es necesario, por tanto, redefinir la relación existente entre el creer y el saber. La creencia no es separable del saber, al que sigue.

Por otro lado, se puede comprender que en este proceso al que alude Michel de Certeau, en el que el sujeto creyente, si bien se posiciona en una manera de comprender la realidad, a la par se observarán marcos de restricción que enlistan las diferencias, de rechazo, legitimando una sola manera de ver la realidad, relegando toda posibilidad de versiones aceptadas; esto dará cabida a la distinción. Sin embargo, la riqueza del concepto radica en una nueva idea, denominada *herejía*, o al *hereje*, como la unión en la diferencia. Esto permitirá entablar lazos de análisis con la perspectiva de Raúl Dorra, al poner a la mujer, a la samaritana, como una especie de reconocimiento a la imagen de la mujer, como reconciliación con Yeoshua, en un mundo masculinizado y no como el repetitivo discurso del renunciamiento a la significación creyente de la mujer (reflexión que se menciona detalladamente en el capítulo 2).

Por eso, para De Certeau, el aspecto básico de su reflexión sobre la herejía no es la persecución o el exterminio, sino la forma de aprender a coexistir con ese otro. La pregunta de De Certeau es la siguiente: ¿cómo entablar un diálogo con los otros a partir y en función de reglas comunicativas múltiples o contingentes? (2008: 38):

-Rafa no es digno de esta asamblea, pues no solo entró a ella para decir falsedad, sino que aún se hizo acompañar por un extranjero. Miradlo ahí. Mirad al extranjero. Todas las cabezas giraron, todos los ojos miraron hacia Abimael. Ahora Abimael vio a un hombre de espalda jorobada y dientes amarillos que lo apuntaba con su dedo, demasiado largo. Se levantó un murmullo - ¿Quién eres tú y de dónde vienes extranjero? -¿Eres varón circunciso? ¿Qué amistad te ha ligado a Rafa?

Confundido, abrumado, Abimael agachó la cabeza. Pues sentía que esa mirada pesando sobre sus ojos le era insoportable.

-Circuncidado soy desde el octavo día –dijo al fin entre el fragor de su cerebro-. Me llamo Abimael bar Yoram. Vengó de la casa de Shimón. Mi patria es Sicar, en la provincia de Samaria. Entonces las voces estallaron. Todos hablaban y aun gritaban. Samaritano es, decían; arrojad al enemigo de los galileos; samaritano es y amigo de Rafa. Callad, callad, gritaba Rafa.

- Pero los samaritanos no sacrificaban en el templo y además llevan burla y mortificación a los galileos que cruzan sus ciudades peregrinando a Yerushalaím. ¡Fuera de nosotros! – gritó alguien.

- Pero vosotros debéis saber –vociferaba Rafa- que está próxima la hora en que ni en el Monte Gerizzim ni en el Templo de Yerushalaím adoraremos al Padre.

- ¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! Porque los *samaritanos son seguidores de sectas perversas* y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros ¡Arrojadlo a él junto con el otro! ¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien?

¿Cómo pretenderéis que la casa de Israel vuelva a ser una si la intolerancia de vuestros corazones os impide hablar con el hermano y alegar con él como varones piadosos y llevar a sus oídos nuestra verdad? Así, pues, sed tolerantes con él como vuestro Padre es tolerante con nosotros.

- Bien has hablado –intervino otro hombre-. Nuestra nación es una y nuestros enemigos no son nuestros hermanos que habitan la provincia de Samaria, sino en verdad los romanos. *Samaritanos y judíos y galileos, todos somos voces de la misma penuria. Guerra, pues, al romano y paz al samaritano para que juntos nos sacudamos el yugo que pesa sobre toda la casa de Israel. Párate, Yaír, y di tu palabra de paz.* (Cursivas propias TP1997:278).

Dorra crea un escenario preciso, como muestra clave de la necesidad de pensar en una creencia de la “herejía”, en términos de De Certeau que imperen ante los discursos violentos: tratar de lograr una conciliación: “¿Cómo pretenderéis que la casa de Israel vuelva a ser una si la intolerancia de vuestros corazones os impide hablar con el hermano y alegar con él como varones piadosos y llevar a sus oídos nuestra verdad? Así, pues, sed tolerantes con él como vuestro Padre es tolerante con nosotros” (TP1997:278)

Como se puede inferir de lo anterior, la *herejía* se vuelve algo positivo. Deja de ser la fuerza del poder que niega y excluye. La herejía es lo que habita Abimael, cuando comprende que sus *experiencias* son la expresión radical de la finitud. Para

De Certeau, la herejía no es lo que está afuera de mi esfera de creencia, sino lo que constituye mi propio mundo. Toda creencia se instituye por la escisión del sujeto de la creencia. Siempre se cree porque se está inscrito en una genealogía:

Bien has hablado –intervino otro hombre-. Nuestra nación es una y nuestros enemigos no son nuestros hermanos que habitan la provincia de Samaria, sino en verdad los romanos. Samaritanos y judíos y galileos, todos somos voces de la misma penuria. Guerra, pues, al romano y paz al samaritano para que juntos nos sacudamos el yugo que pesa sobre toda la casa de Israel. Párate, Yaír, y di tu palabra de paz. (TP1997:278).

Ahora bien, puede preguntarse ¿quién es el fiador que instituye mi creencia?, creer es tener una ruptura con lo que no se cree escisión. Para De Certeau, la herejía aparece cuando la institución convierte el acto de creer en una doctrina. Con ello surge la distinción, la negación a lo que no es conforme a la norma; esto como ejemplo del paso del cristianismo, como cuando Jesús se hace el Cristo, tal como analiza Dorra en su obra teórica.

La siguiente premisa que orienta nuestro análisis será la importancia de la *historicidad*, por lo que es consciente de que toda reflexión sobre un evento o acontecimiento es relativa al presente desde donde se hace (conflicto tiempo-espacio) la cuestión de la estructura y de las *modalidades del creer*. De Certeau considera que la creencia es el vacío o, aún mejor, la incertidumbre en que se instituye toda vida social. Deja en claro que la creencia es el medio ambiente que hace posible la vida social. Las reflexiones fortalecen la perspectiva de que los procesos de construcción de sentido que hacen los sujetos son la base de sustentación denominada creencias.

Se comprende que la sociedad está fundamentada en éstas y que debido a la performatividad de las creencias; se habla de la falta de certezas. Es el vacío, dijese De Certeau lo que permite pensar en los planteamientos discursivos representados por y consigo el escenario de situaciones en que muestra las complejidades, las disputas por la significación, y cómo desde escenarios tan “comunes” se forjan testimonios admitidos por una colectividad y que muestras dinámicas de distinción o inclusión de significados que afectan las prácticas de los sujetos.

Lo anterior permite pensar en una de las características de las creencias, y esta es la *fortaleza*, ya que la creencia se debe a un modo de vivir; la creencia es hacer y no meramente el aceptar una doctrina. Es por ello, que este concepto denominado creencia desde la perspectiva De Certeau es central para comprender la gestación de los significados envueltos en disputas, en un escenario visceral, indeciso, complejo y absurdo: la vida cotidiana, ya que es la que convierte en el fundamento de toda vida social, pues la creencia es la base de toda comunicación.

Para Raúl Dorra retomando a Ortega y Gasset alude que la creencia es el suelo o continente de nuestra vida. Es en ese continente de nuestra vida, desde la cotidianidad. Es en ese continente donde nuestra existencia asegura su permanencia. Habitamos y nos sostenemos en la creencia-creemos, por ejemplo, que estamos aquí haciendo lo que hacemos y que la tierra que pisamos es garantía de firmeza- y de ello solo se toma conciencia cuando alguna circunstancia inesperada hace evidente que estamos, que estábamos, asidos a la, o una, creencias (2016:14).

En la vida, en las creencias la parte elemental diariamente se pueden presentar reconocer las cosas que vemos, situarnos en ellas (puesto que ya las conocemos o al menos conocemos cosas de su misma clase con las que podemos asociarlas), y aun reconocernos a nosotros mismos: estar, permanecer en el sí mismo de nosotros, a eso le llamamos mundo de significaciones, de creencias. Las creencias no son ideas que tenemos sino ideas que somos”, ya que según el autor la creencia no sería un contenido sino sostén, un continente:

Pero vosotros le disputabais sus razones y hasta tú, Menahem, que presumes de amistoso y que gustas de afirmar que tu maestro Hillel había sentado antes que Yeoshua solía repetir, hasta tú mismo reprochaste a sus discípulos por arrancar espigas para saciar su hambre en el día de reposo. También tú te volviste contra Yeoshua como instigador de pecado y lo acusaste. -¡Calla tu boca Rafa!- gritó Sakeyah-. No menciones a ese hombre en esta casa, pues aun su recuerdo traerá nuestra ruina. Acuérdate que no sólo profanaba el Shabbat curando y desplazándose de un lugar a otro, sino que profanaba la asamblea de los fieles y profanaba la asamblea de los fieles y profanaba el Templo. *Acuérdate que tú mismo dejaste de seguirlo a causa de la turbulencia que ponía en sus palabras.* – Tú Rafa estás equivocado-aseveró Menahem sin alterarse-Yo no le reproché a Yeoshua porque sus discípulos arrancaran espigas para saciar su hambre, sino porque lo hacían para ponerse en contra él porque

vociferaba como si fuera un profeta y quería cambiar las ordenanzas poniendo todo al revés yo le explique que la generación de nuestros padres recibió los mandamientos de boca del Señor y que la generación de los profetas nos señaló cómo debíamos de cumplirlos, y que a nosotros nos toca ordenar nuestra nación según esos mandatos (TP 1997:253 cursivas propias).

Esas ideas que “somos” llamadas creencias se muestran claramente en las disputas entre Sakeyah, Menahem y Rafa. Específicamente en la expresión: *Acuérdate que tú mismo dejaste de seguirlo a causa de la turbulencia que ponía en sus palabras*. El abandono de las ideas muestra el proceso de las creencias entre trastocaciones y turbulencias que padecen los sujetos, pero no quiere decir que éstos se quedan sin creencias, sin cultura, sino que la renovación es la clave esencial de los grados del creer.

Dicho proceso por el que los sujetos padecemos suelen ser diversos, es decir, en la misma duda se puede experimentar cierto tipo de creencia; ya que la duda hace del contenido de la creencia una zona incierta en la que el sujeto no hace pie. Se entiende que en la creencia-continente es un estado “el estado del creer”, un continente como se mencionó en párrafos pasados, y con ello se deja en claro por más firmes que sean o parezcan, siempre pueden modificarse o desaparecer, pero, pese a que haya turbulencia en el creer, y nos saque de una creencia, nunca saldremos del estado del creer:

Siendo así las cosas, quedamos en condiciones de postular que, por un lado, tenemos un suelo, o un continente, inalterable —el creer en sentido básico— y, por el otro, contenidos de creencia que admiten gradaciones que van de lo más firme y duradero a lo más endeble o efímero. Para este otro ámbito del creer, diríamos que de un extremo a otro se extiende una línea que se mueve entre la creencia y la credulidad y que, en este vaivén, se encuentra con las fluctuaciones ocasionadas por la duda (2015:18).

Ahora bien, al acudir al término *creyente* con el universo de lo religioso podríamos decir que un creyente es alguien cuyas creencias son firmes, durables, alguien que mantiene una actitud de resistencia al cambio al punto de poner en juego su vida para defenderlas:

Así, Abimael, no seas tú como aquellos hipócritas que ven la paja en el ojo del hermano sin ver la viga que traen en el suyo. Ni hagas como esos doctores de la Ley que encarándolo le recriminaron porque había devuelto a un hombre

de la salud en el día de reposo. ¿Qué queríais que hiciera? ¿No visteis el dolor en el cuerpo del enfermo? A aquellos abusivos Yeoshua les contestó que el Shabbat ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el Shabbat. Si lo hubieras oído, Abimael, cuando hablaba estas cosas. Si sus ojos se hubieran posado sobre ti mientras hablaba, no hubieras posado sobre ti mientras hablaba, no hubieras sentido sino temblor y repentino cambio. En verdad te lo digo. (TP1997:146).

Dinah muestra como las enseñanzas de Yeoshua representan el ejemplo de la resistencia hacia las prácticas de los doctores de la Ley, resistencia ante lo que atenta contra sus fundamentos.

En el caso del crédulo es alguien que va con facilidad de una creencia a otra, alguien cuyas convicciones son poco consistentes y por lo tanto inestables, incluso efímeras. El creyente persiste volcado hacia su mundo interior mientras el crédulo está siempre abierto a lo que viene de fuera. A este par de opuestos les podríamos agregar, situándolas en ambos extremos, las figuras del inocente y del escéptico.

El inocente sería el que cree sin saber, el que ignora con naturalidad su(s) propia(s) creencia(s) y el escéptico sería el que suspende consciente y voluntariamente la creencia porque la pone sistemáticamente a prueba (2015:18). Desde luego, un mismo sujeto puede cumplir más de un rol e incluso todos, o puede quedar situado en posiciones intermedias: se puede ser creyente respecto de ciertos postulados y crédulo ante ciertas argumentaciones; se puede ser un inocente que en ciertos casos duda, o un escéptico.

Para De Certeau la creencia tiene que ver con lo verosímil, y eso que no puede ser legitimado con argumentos son los lugares comunes: los clichés, los refranes, la importancia de la *oralidad*, que forjará testimonios admitidos por una colectividad, pues para De Certeau, se refiere a eso que no es tematizable socialmente.

Por otro lado, pasará del contenido de la creencia como aceptación de ciertos enunciados, a la forma de la creencia, con lo cual se refiere al *modo de creer*: he aquí, las modalidades del creer, aludidas anteriormente:

- 1.-El creer se opone al saber .Él SÉ es distinto a CREO
- 2.- La fuerza del creer lo voluntario
- 3.- Formalidad del creer: transmisión de creencia (¿de qué manera el otro que ya no está –el muerto– sigue presente en los actos de los que sí están?).

El creer nos permite romper con el presente (simultáneo) y aprender a vivir los tres momentos del tiempo: a) lo que ya no es, pero fue; b) lo que es, pero está dejando de ser, y c) lo que aún no es, pero espero que sea. Dirá De Certeau: “el presente no es todo”. La sociedad debe entender que también existe por los que ya no están y que es responsable de las generaciones futuras.

En el caso de Dorra el saber y el creer forman parte de un universo cognitivo en el que se relacionan oponiéndose y correspondiéndose término a término y grado por grado. La oposición saber-creer no implica contradicción sino una correlación gradual.

Ahora el creer en es un creer incierto, indeterminado, un creer que expresa debilidad. La frase Yo creo que creo no puede dejar de impresionar como la confesión de alguien que no está seguro de creer y que lo que está expresando es más bien el deseo de creer: “No se trata de una creencia a la que le falta fortalecerse sino una forma del creer propia de la ontología débil que, según él, caracteriza a la posmodernidad” (2015:30).

Puesta en crisis la metafísica, vulnerado el científicismo que pensó a la subjetividad y a la espiritualidad religiosa como formas residuales.

El saber y el creer se mantendrían siempre próximos pues cualquiera de estos términos puede quedar situado en una forma de racionalidad tanto como en la otra: la persuasión, por ejemplo, puede conducir al saber si procede según una argumentación lógica, o al creer si procede según una manipulación afectiva. El creer tiene su soporte en un discurso interior, el saber lo tiene en una falta de certeza o de confianza en los enunciados sobre los objetos del mundo (2015:19). Se puede deducir entonces que tales soportes, más bien débiles, proyectan al sujeto hacia la búsqueda de un creer o de un saber suficientemente sólido como para satisfacer su necesidad de sosiego en lo que hace a sus estados de consciencia o en su relación con los objetos del mundo.

La creencia sería el componente 'subjetivo' del saber”.-Así pues, la creencia, o mejor dicho el creer, nos remiten a una actitud o una disposición del sujeto. “Creer sería —sigue diciendo Villoro— un acto mental de una cualidad peculiar” y agrega

que esta manera de concebir la creencia es la más antigua y más común en el modo de concebir este acto, el cual puede asociarse a la voluntad o a la afectividad, así como a un cierto comportamiento de la inteligencia que conduce a un asentimiento.

De una o de otra manera, para estudiar la creencia habría que examinar, dice enseguida Villoro, no “lo creído sino el acto de creer”. En tanto procesos correlativos, el estudio del creer nos instala en los dominios del sujeto mientras el estudio del saber conduce la atención a los dominios del objeto o, en todo caso, a la lógica con que el sujeto produce un saber sobre el objeto. “Todos los relatos de resurrección nos muestran la diferencia en la fe de las mujeres y de los hombres”.

El tema del creer, y su relación con el saber, ocupó un lugar protagónico, y por ello no podía dejar de referirse al pensamiento medieval, tan preocupado por dar una solución radical a las conflictivas relaciones entre la razón y la fe.

La creencia sería el componente 'subjetivo' del saber”. Así pues, la creencia, o mejor dicho el creer, nos remiten a una actitud o una disposición del sujeto. “Creer sería —sigue diciendo Villoro— un acto mental de una cualidad peculiar” y agrega que esta manera de concebir la creencia es la más antigua y más común, si bien los que la alimentaron con sus reflexiones (2015:24). Varían en el modo de concebir este acto, el cual puede asociarse a la voluntad o a la afectividad, así como a un cierto comportamiento de la inteligencia que conduce a un asentimiento. De una o de otra manera, para estudiar la creencia habría que examinar, dice enseguida Villoro, no “lo creído sino el acto de creer”.

En tanto procesos correlativos, el estudio del creer nos instala en los dominios del sujeto mientras el estudio del saber conduce la atención a los dominios del objeto o, en todo caso, a la lógica con que el sujeto produce un saber sobre el objeto (2015:23). Las creencias tienen formas de prácticas, por ejemplo Abimael prometió que buscaría al hombre del que le habló su madre y esto fue motivo para actuar, se sacrificó dejando su lugar de origen. El creyente dice: “yo creo que tú volverás”. Una promesa separa ese tiempo de espera. El creer une al decir el hacer futuro. Un gesto ritual (sacrificio) produce una expectativa de que las cosas seguirán bien. Para De Certeau la forma creer no consiste en aceptar un credo, sino en

articular un decir con un hacer. Creer no es constatar que algo es verdadero, sino realizar una acción. Otra de las formas en que se encarna la creencia es la corporalidad de los gestos, pero no la adhesión a ciertos dogmas. Creer no es solo aceptar un credo sino actuar decir-hacer.

Lavinia: Dime Abimael: ¿Y es verdad que esas palabras transformaron la vida de tu madre? ¿Cómo hubiera sido de otro modo? Sin duda nada desde entonces le fue igual y ella fue como una casa que tembló en su fundamento. Es como si yo hubiera estado en su lugar. –Mucho, en verdad, cambió su vida y ella tuvo esa espera y en último día otro rostro no vio sino el de ese hombre (TP1997:72).

La vida de Myriam fue como carta leída para los que vieron su forma de significar las Palabras de Yeoshua, pues, el efecto que tuvo estar ante la presencia de un hombre, que, profiriendo una petición a una mujer samaritana, demostró su decir y hacer, de forma determinante ante todos los que rechazan la idea de la conciliación con los samaritanos; rompiendo así las normas culturales, religiosas, sociales de su época, permitiendo con ello dejar el legado en el corazón de ésta, de su descendiente y de los que le oyeren.

Se ha sostenido que la creencia es una forma de representación a la cual una persona se puede adherir o no. Según De Certeau es un error o confusión de una interpretación histórica. Esta concepción de creer se refiere a prácticas que actualmente han desaparecido, y por eso sólo existen como enunciados. Creer es la articulación entre un hacer y un campo simbólico que informa de ese modo de proceder. La noción de creencia actual se pregunta por enunciados que han sobrevivido a prácticas ya desaparecidas; por eso es común la confusión entre creer en algo y hacer tal cosa:

Pero lo que causó el asombro de Abimael-el asombro y también confusión y hasta la angustia – fue la actuación del metargumen; porque no traducía apegándose al texto, sino que daba de cada de cada versículo un equivalente apenas aproximado. ¿Por qué se permitía esa peligrosa libertad? ¿No era acaso una traición, una posible traición, a la Palabra Santa? Tenían razón, por lo tanto, los que afirmaban que los galileos no eran, como los samaritanos, siervos de la Palabra. ¿Cómo permites eso, mi Señor? En medio de su sobresalto (TP1997:259).

El apego a la lectura de la Torá en la lengua de Moisés, permitía permanecer en la santidad de sus expresiones en la vida cotidiana de los samaritanos. Es relevante

como la lectura o traducción de un texto considerado fuente de la creencia de Abimael pueda ser desvirtuada, por la modificación en las prácticas de los rituales recientes; como el caso del metargumen,<sup>8</sup> mostrando un acto de contrariedad a lo establecido. Sin embargo, aunque exista como enunciado, en la función práctica puede ser modificada tras el paso de las generaciones.

De Certeau distingue dos tradiciones de la comprensión de la creencia: una mediterránea, que separa la creencia del hacer, y otra, anglosajona, que une creer con hacer. En el segundo caso el creer sólo tiene razón respecto a nuestro hacer. Los enunciados de creencia son performativos, pues están referidos al éxito o al fracaso, pero no a la verdad o la falsedad. La creencia se vincula con la práctica. Queda claro que él se adhiere a esta última.

---

<sup>8</sup> ocupar un lugar inferior y hablar (no leer) en voz más baja, alternándose con el qore, versículo tras versículo. La traducción del metargumen debía guardar un siempre conflictivo equilibrio entre lo literal y lo improvisado, pues no podía caer en un extremo ni en el otro. "Quien traduce el versículo literalmente había sentenciado el rabí Yehudas desde su gran autoridades un falsificador, y quien añade palabras a su antojo es un blasfemo." De modo que la traducción aramea del hebreo tenía que avanzar siempre sobre una cuerda floja. <http://circulodetraductores.blogspot.com/2014/07/elogio-de-la-traducion-por-raul-dorra.html> Dorra. R.

### 1.2.1 "Cuando soy débil entonces soy fuerte": fragilidad y fortaleza

Bástate mi gracia; porque mi poder se perfecciona en la debilidad. Por tanto, de buena gana me gloriaré más bien en mis debilidades (...).

II Corintios 2:9 RVR

El sacudimiento emocional, es un aspecto que es primordial en el proceso constructor de significados, además, es un eje articulador presente en los textos del autor (de los cuales haré mención detalladamente más adelante) pues orienta a reflexionar sobre el desmoronamiento social, religioso y político de la época de Jesús, representado en la travesía de Abimael enfrentándose desde su corporalidad al padecer ser joven, huérfano, samaritano y no judío, pagano para unos, pero conservador para otros.

Siguiendo la línea del *sacudimiento emocional*, aspecto, que según el autor determina la construcción de nuestros discursos, de nuestras prácticas, pues no solo somos seres de lenguaje sino de sentimientos que mueven al sujeto en sus decisiones más cotidianas y complejas, además de determinar su acercamiento a lo que se considera parte fundamental de sus creencias; algo de lo que la religión no está exenta:

En una parte decisiva, el poder de la *religión cristiana consiste en que está organizada a partir de un núcleo fuertemente emocional*. Jesús, el Cristo, es, según propone la fe *una criatura a la vez humana y divina*, un Hombre-Dios. Pero lo que en realidad ha sostenido a esta fe es su exaltación de los dolores del hombre, su conmovedora soledad: la soledad de Getsemaní, el huerto donde, se dice, el dolor lo hizo sudar gotas de sangre, y sobre todo la soledad de la cruz. Por eso existe la tentación de asociar a Jesús con aquella imagen sufriente (2002:78).

Es fundamental reconocer dentro de las prácticas realizadas por los personajes la emoción por sí misma. La dimensión emocional del sujeto, el posicionamiento del autor desde su obra, aunado a mi reflexión y experiencia como lector, así, partiendo de la comprensión de cómo lo cotidiano se mueve en la constante modificación; la cual parte de conformarse en el terreno de la incertidumbre, puesto que la lucha misma por la significación en el diario vivir es disputable y genera discursos que se nutren de la historicidad.

Laura Esquivel en *El libro de las emociones* (2017) reflexiona sobre la importancia de la dimensión emotiva como parte fundamental de la vida humana: “los sentimientos, que determinan gran parte de lo que somos, somos abordados desde una perspectiva basada en las vivencias cotidianas, hallazgos”; “se trata de mirar al ser humano de una manera completa. Y este planteamiento, en el mundo en que vivimos es una transgresión” (2017).

Para Dorra, la base de la representación de Yeoshua surge en la raíz de la emoción, del deseo de ver a un Dios- humano, que pueda ser comprendido desde la condición del hombre que se duele o se regocija, que parece ser buscado entre conversaciones, oraciones, desprecios, sermones, luchas que Abimael va padeciendo en su odisea.

Cada vez que un ser humano se niega a aceptar una emoción que ya nació, que surgió como reacción natural y no elegida, que brotó porque no hay tiempo ni forma de andar escondiendo emociones, ya que forman parte del «contratiempo» (2017) de andar escuchando, mirando y tocando, se altera todo el funcionamiento de su cuerpo:

Persistentes, heladas ya, también las lágrimas pesaban en la cara. Secándose y ardiendo. La voz le habló de nuevo: -Abdón ha regresado hace un momento y ha tomado su lugar. ¿Es que lloraste tú, Abimael? Abimael pasó el dorso de su mano sobre las dos mejillas y la dejó caer con lentitud Abimael, primo mío, hermano mío. Siento la obligación de decirte que si hubieras crecido al lado de tu padre hoy serías un soldado de brazo fuerte y de razón poderosa. Pero míralo que has venido a ser. Me he apartado contigo para hablarte porque el día de Yahweh viene con fuerza y los valientes habrán de hacerse con el Reino (TP 1997:98).

Una emoción es energía en tránsito, energía que se desplaza y desde esa óptica, ¿qué le impide salir de los límites del cuerpo que la produce para internarse en los de otra persona? Esto, aparte de sonar un poco erótico, nos habla de que existe el intercambio de emociones (2017: 34). En ese sentido, el estado emotivo de un ser humano influiría radicalmente en su entorno.

De la misma forma en que todo lo que vemos, escuchamos, tocamos, comemos, entra en nuestro cuerpo y nos impulsa a actuar. Abimael pasó el dorso de su mano sobre las dos mejillas y la dejó caer con lentitud. De lo profundo a ti he clamado; oye mi voz, Señor; atiendan tus oídos a mi súplica. Llena el alma de piadosos sentimientos y con las manos limpias. Samuel hizo una señal llamando a Abimael. Venid a mí puesto que por mí se va al Padre. Entonces Abimael fue arrodillarse delante de Samuel. -Dime a mí, Abimael, que eres digno de sentarte con nosotros a tomar estos alimentos, porque de tu boca no

salió lo falso sino lo verdadero y porque no eres hombre de fornicación sino de templanza y porque tu nombre no ha servido al escándalo sino a la misericordia del cielo (1997).

El pasaje anterior revela a un hombre sensible a la oración, al apego de sus creencias, que, bajo la consejería de Samuel, demuestra la sensibilidad y respeto a lo sagrado. Con ello, se le reconoce como un hombre que se hace notar en dónde se encuentra. Se ha tomado conciencia de que el estado emocional de una persona determina la forma en que percibe el mundo. “Pero para encontrar la respuesta uno tiene que vivir” (2017). Ante la certeza de que una flor se marchitará, existe la posibilidad de pintarla, de crear un mito alrededor de ella para que siempre viva en la memoria colectiva, para que su olor llegue a las generaciones futuras con la misma intensidad que en el presente.

Se suele decir: “el hombre es lo que hace”, en el sentido de lo que fabrica o produce, en De Certeau se produce una innovación semántica de este mismo principio, que podría mantenerse en su literalidad, aunque dándole el matiz de que el humano es lo que practica, lo que actúa, y cómo lo hace, es dimensión práctica más que reflexiva o discursiva. Claro ejemplo son los diálogos que tienen los personajes Rafa y Menahem en la sinagoga, confirmando que la guía de sus actos se encuentra en la Escritura:

La palabra del Señor quedó asentada en la Escritura, pero también está escrita en la memoria de los hombres. Lo escrito está escrito y lo hablado está hablado y una cosa y la otra complementan la sabiduría de los fieles. En cuanto a ti, Rafa, cada día es ocasión de aprendizaje, pues un día sigue a otro y cada uno trae afán y lección al que es piadoso. Y no se diga más, hermanos. (TP1997:259)

Esta pragmática del creer analizada por De Certeau, permite comprender la relación que cualquier discurso establece con los actos entre los que se inscribe, frente a aquella otra que pudiera mantener con una posible verdad referencial situada más allá del contexto en el que se produce la enunciación del discurso.

Asimismo, se puede generar otra pregunta esencial, acaso, ¿las creencias estáticas o son dinámicas? Primeramente, como ya lo había aludido en los primeros párrafos, por creencia se entenderá algo distinto a una pertenencia religiosa. Las creencias perduran justo por su dinamismo; ya que una teoría de la sociedad no podría avanzar si no tematizara las formas históricas del creer, pues para De Certeau, el creer es preparar de alguna manera un lugar a los muertos en el mundo de los vivos. Dicho de otra manera, no hay sociedad sin dos presupuestos: uno, “soy gracias a los que ya se han ido” y, dos, tengo que aprender a

tratar con mi propia muerte. No hay sociedad sin muertos y muerte. Relación con el otro “que me habita” (2008:145).

Por otro lado, el proceso de creencia se define por la ausencia de un bien deseado (la certitud), por lo cual el gozo es trasladado a un futuro por la mediación de un contrato que une al sujeto a los otros en una institución. La creencia siempre está ya en toda relación social, pues es lo que permite construir lo social ¿cómo se instaura el orden social?, por medio de las formas del creer, esto es, por las relaciones (rituales, simbólicas, afectivas, etcétera) que se establecen entre los vivos y los muertos. El creer se mueve entre el reconocimiento de la alteridad y el establecimiento de un contrato con ella (no importa si es una persona, una cosa o una palabra):

-Tú, Abdón, acaso oíste hablar de un galileo que *anunciaba el final* de nuestra angustia. Preparaos, repetía, porque el *Reino* ya viene hacia nosotros. *Su voz era como la de los profetas*. –Yehudas, el galileo-dijo Abdón con lentitud.- Yehudas. El de Gamala. Yo te diré: en aquel tiempo el procurador Quirinus mandó levantar un censo para que todos los israelitas quedaran por fuerza sometidos a la ley del tributo. Entonces Yehudas, nuestro padre, tuvo en aborrecimiento la orden de Quirinus y repudiando el censo se puso en rebeldía. Su celo era tan grande como su piedad. *Y por ello guerreó*, Abimael, y murió como soldado del Señor, pero antes de morir había convocado a todos los celosos de la Ley para tomar las armas. Así, Yehudas fue el iniciador de esta batalla cuyo fin está cerca de nosotros (TP1997:38).

La escena de la defensa y credibilidad afianzada al discurso y obrar de Yehudas, entabló lazos con aquellos que fijaban su creencia en la promesa *del fin de la angustia* social, política, religiosa y económica, de la época de los celosos de la Ley. Es interesante como esa especie de contrato da continuidad aun en la ausencia del emisor, es decir, las convicciones se sostienen en las prácticas continuas de los adeptos que las hacen prevalecer.

Ese contrato que no puede ser juridizado o, dicho de manera, la creencia prevalece en esos intersticios de la sociedad donde el derecho no puede entrar. Por ello la forma de la creencia va desde la fidelidad (soy fiel a “eso” porque creo en “eso”) hasta figuras más institucionales como lo podrían ser las de la fe religiosa.

La creencia se refiere a ese mundo que aún no puede ser tratado de manera jurídica. Ella constituye contratos que, sin embargo, la sociedad no puede verificar; por ejemplo, “me casaré contigo”, “te iré a visitar mañana”, etcétera. Es ese resto que el derecho no puede

controlar. Entablar una creencia implica una desigualdad entre las dos partes. Una espera algo y necesita esperarlo; la otra debe actuar para que esa espera se realice. Creer en algo o en alguien es esperar en que sucederá, guardar la fidelidad no te asegura legalmente si sucederá: es cuestión de “fe”.

En otro punto complementario, puede mencionarse el *répondant*. Si la creencia se dirige a una persona, a una cosa, a un ser, ¿cómo asegurar que “eso” <sup>9</sup>responderá a nuestra expectativa, si no hay nada que lo obligue jurídicamente? Creer es creer en el otro, dejarse en el otro. Pero esta garantía jamás es segura. Si “eso” no cumple no se puede exigir ni a la familia ni al grupo. Pero alguien “o algo” debe responder desde el lugar de lo otro. La creencia va más allá de la persona que se compromete siempre.

Pero lo esencial del acto de creer es que produce una diferencia. Creer es aceptar tres cosas básicas: a) el “yo” sólo es posible por la mediación del “no yo”, y, aún más, el yo no es unidad sino división, pues todo yo está habitado por lo otro; b) “eso otro” que me habita no es controlable por mí, y c) creer es producir una diferencia entre lo propio y lo otro, esto es, la forma de la creencia es la diferencia, y no la unidad (2008: 134). Esta diferencia ya siempre es interna al sujeto, de ahí la mención al sujeto moderno; cabe señalar que desde la perspectiva de Dorra se centra por el modo débil del creer tomando en cuenta los diversos modos de creer que los sujetos pueden experimentar; pues el acto de creer implica que el sujeto no es dueño de sí mismo nunca. Creer es depender de “eso” que puede o no responder al acto de que le creo. *La estructura de la creencia es temporal*, esto es, está abierta al futuro como incertidumbre.

El viaje que hace Abimael tal como se lo confirma Shimón, es el ejemplo claro de esa diferencia interna y tan dependiente a eso que en su andar va construyendo como dijese José Saramago: “Es preciso andar mucho para alcanzar lo que está cerca”. Este viaje a tientas, incierto, la metáfora se limita a referir una relación de semejanza entre los significados de las palabras “vida y viaje; ese proceso de creencias, que hace que el sujeto dependa de ellas, revelando entonces la condición de éste, como *viator* (2000:11) un ser itinerante, extranjero, de paso, que se desplaza, vaga, peregrina, un emigrante o ambulante, alguien que tiene que marcharse, que irse, que deambular hacia alguna parte, que cruzar o errar para cumplir, alcanzar o encontrar algo:

---

<sup>9</sup> Del francés: respuesta o responder

-¿Shimón el Mago? ¿Y tú que eres samaritano me lo preguntas? –Abimael tardó en reaccionar. Miraba las manos del hombre, de las que seguían.-No, amigo. Es por Shimón el Santo. Que pregunto. Sé que su casa está próxima a nosotros.-Para decir verdad, viajero, más provechoso te sería lo que llegaras aprender con el otro Shimón respondió el hombre sin quitar los ojos de la corriente-. De todos modos es bueno que hayas salido de tu patria porque es en lo desconocido donde uno conoce. -¿Cómo sabes de mí? ¿Me has visto, acaso, alguna vez?-Te he visto ahora. En el agua te he visto. Es bueno salir en busca del conocimiento, aunque debes saber que es dentro de ti mismo donde se halla el secreto de todo conocimiento. Por eso el camino que recorras no te llevará, si es camino, a otro sitio más que a ti (TP1997:203-204).

La parte del autoconocimiento es relevante porque con esto se apertura también la idea de la subjetividad como autoproducción contra los procesos de auto-subjetivación propios de la religión instituida. Pero lo curioso es que el Viaje, el que contiene todos los innumerables viajes, el que aquí consideramos arquetípico, es un viaje a tientas. No hay mapas, porque el mapa es precisamente el resultado, la consecuencia misma del viaje. El Viaje en cuanto tal no está sujeto a conocimiento previo. No está sometido a programas calculados *a priori*.

El Viaje es fundamentalmente de donde estamos (la experiencia de valencia positiva o negativa) hacia donde no sabemos. El nuevo viaje, la nueva posición, se nos va a revelar *a posteriori*, es decir, después del “recorrido”, después del evento que nos ha transformado y que como nueva ruta pide ser integrado, anexado a las rutas precedentes. De aquí que la incertidumbre respecto al viaje es parte del viaje.

Es por ello que el judío, el emblema hebreo es Abraham, que deja su tierra sin saber a dónde va a diferencia de los griegos que, cuyo distintivo simbólico es Ulises. El que se va, pero al final regresa su propia tierra. El viaje termina en éste, mientras que en el primero es siempre inconcluso.

El viaje no se puede esquivar. Para el hombre es preciso viajar para ser. Todo lo que el hombre puede pensar y sentir, como consecuencia, la actitud que asume ante sí mismo, ante los demás y ante la realidad que lo rodea es la forma de dibujar el mapa. Parafraseando a Machado habría que decir: viajero, no hay mapa. El mapa se “cartografía” viajando, en otras palabras, pensando y sintiendo la realidad, actuando, construyéndose en creencias.

Crear es depositar algo en “eso otro” esperando que en algún momento futuro será “recuperado”. Aunque en realidad no se refiere exclusivamente a dar y recibir cosas,

sino al hecho más amplio de recibir una respuesta a una demanda. Al introducir el futuro en la forma *creer* se puede comprender como el hecho de nombrar a la creencia como la acción de diferir (postergar), creer es dar crédito. Para De Certeau la cuestión del creer es la interrogación sobre cómo se vive el tiempo social. De alguna manera la creencia se manifiesta en una red de obligaciones:

Ahora el hombre se volvió lentamente y Abimael vio en sus pómulos arrugas incesantes y vio que sus ojos estaban cubiertos por un humo lechoso. Sonreía, no obstante, y enseguida estiró un brazo como mostrándole la palma de la mano. Abimael entendió que el anciano le pedía una limosna y recordó la palabra del Señor: Peca el que menosprecia a su prójimo, más el que tiene misericordia de los pobres bienaventurado será (TP1997:17).

El creer que sustenta a Abimael se sella bajo las condiciones de la fidelidad en algo, en la espera del cumplimiento de la Palabra del Señor, no solamente como el provecho del creyente, sino que impacta en su relación con su prójimo, espiritual y moralmente.

Es importante mencionar que en el cruce de una práctica del tiempo y de una simbólica social, dar y recibir no se refiere solamente a cosas; aún más: a lo que menos se refiere es a ese intercambio comercial. Pues la palabra tiene valor “Puedo dar mi palabra, y esperar que seré capaz de cumplirla”. Pero aquí lo importante es que nunca se sabe si será capaz de cumplirla, pues para De Certeau siempre el ser capaz de responder a una promesa es un misterio en tanto que no es controlable por mí. Como la retracción que manifiesta Rafa, en su creer en Yeoshua:

-Ay, amigo- se lamentó Rafa-¿Cómo podría decirte que no es verdad lo que acabas de afirmar? Así ha sido, es cierto, aunque en verdad algunos llegaron a amarlo y hasta se fueron tras él. Ay de mí. Y he oído decir, que entre los curados hubo algunos que volvieron a sus llagas. ¿Qué sabes tú de eso?-Así ocurrió, puedo decírtelo- contestó Rafa- Pero no fue por otra cosa sino porque los curados volvieron a pecar.-Pero también tú, Rafa, dejaste de seguirlo. ¿Es que no le creíste?-Ay de mí yo dejé de seguirlo y la paz salió de mi corazón. Triste cosa, Abimael, es el corazón sin paz (TP1997:278).

La palabra de cumplimiento emitida por el creyente es constantemente probada, pues, en este proceso Rafa demostró la fragilidad del pacto de credibilidad que debió mantener para con Yeoshua. Pero, ese aspecto es central, en el proceso mismo de la justificación de las creencias, cualidades y condiciones subjetivas del individuo en su estar y relacionarse en el mundo.

“Crear es, por sus desarrollos, sus retiradas y sus desplazamientos, un lugar estratégico de la comunicación” (2008:136). El creer –diferir– es materializado por un acto de habla. Dice lo que está ausente (el deseo) y espera su realización como futuro (te prometo que estaré contigo).

Citando a Pierre Watté, (2005:67) “la pregunta que surge es: ¿qué es un creyente, o, más exactamente, un hombre que cree?”, para De Certeau el creer se desarrolla en un sentido más amplio, tomando en consideración, de manera fundamental, su condición de acto, con relación a la reflexión de Hervieu-Léger:

El conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que se desprenden de la verificación y la experimentación, y de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, ya que encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen. Si, a propósito de este conjunto, se habla más bien de ‘creer’ que de ‘creencia’ ello es porque a él se incorporan, además de los objetos ideales de la convicción (las creencias propiamente dichas), todas las prácticas, los lenguajes, los gestos y los automatismos espontáneos en los cuales se inscriben estas creencias. El ‘creer’ es la creencia en actos, es la creencia vivida (2005: 122).

Cabe señalar que la noción de creencia, articulada con la de sujeto, desde la perspectiva de De Certeau (para él el sujeto tiene una falla primordial que lo hace buscar algo. De ahí la necesidad de creer. Pero esa creencia es siempre un vacío, pues no implica el contenido de lo que se cree, sino el acto de afirmarse en algo, aunque nunca se esté totalmente cierto de su veracidad.

El convertido, sostiene, es aquel individuo o grupo que pasa voluntariamente, o por coacción, de una religión a otra. Puede tratarse de un individuo o grupo que cambia de religión y rechaza o critica su religión anterior; de un individuo que no había pertenecido nunca a alguna tradición religiosa y decide reconocer una y agregarse; la del “reafiliado” o convertido desde el interior, es decir, el que redescubre una identidad religiosa. En todos estos casos de conversión se inscriben los rasgos de una religiosidad en movimiento, se trata del “buscador espiritual” cuya trayectoria se estabiliza por un tiempo, dentro de una comunidad religiosa elegida que le sirve como identificación.

Hervieu-Léger señala que el proceso de atomización individualista no imposibilita, en el terreno religioso y en el resto de la vida social, la multiplicación de comunidades fundadas sobre afinidades sociales, culturales y espirituales, sobre el compromiso voluntario de las personas. El convertido, señala, reorganiza su vida según las normas de la comunidad a la que ha decidido incorporarse y en la que encuentra la posibilidad de construirse a sí mismo ante la fluidez de identidades que caracteriza a las sociedades modernas en las que ningún principio adquiere centralidad para organizar la experiencia. Por ello, la autora sugiere analizar la identidad religiosa como un resultado transitorio o fugaz, y no como una identidad sustantiva y estable.

Esto nos permite ver cómo se articulan los procesos institucionales con los procesos subjetivos, los dispositivos de poder con la búsqueda de sentido. Así como la obra es una expresión del proceso cotidiano de la significación en torno a la figura de Yeoshua, con lo que revela discusiones religiosas, políticas, económicas y sociales de la época; Abimael es una muestra del buscador, no sólo religioso, que quiere encontrar sentido a su propia vida, pero para ello recurre a los recursos que existen en su propio mundo. Él producirá una versión propia a partir de las versiones contadas. Tendrá que generar su propia idea en un mundo desgarrado por diversos significados que quieren imponerse unos sobre otros.

Por otro lado, De Certeau piensa en la ciencia y su producción de enunciados verdaderos; en este sentido se empieza a mostrar algo que será muy importante en su teoría de la creencia. Los enunciados del saber deben ser legitimados y, de no ser así, rechazados.

De alguna manera se puede decir que cuando se muestra que un enunciado de la ciencia no se sostiene se debe abandonar. En cambio, en el ámbito de la creencia no se trata de demostraciones sino de adhesiones involuntarias. Esto es, se cree en tal cosa porque no se puede dejar de hacerlo.

De Certeau parte de una concepción del creer que no implica que éste sea superior o que anule al saber, sino que, más bien, le precede o le sigue, por lo que puede abrirle a nuevas dimensiones de conocimiento o asentar las ya descubiertas. La creencia abre la posibilidad de acceder a un saber que hoy es imposible; creer es, de este modo, “una promesa de saber”. Siguiendo a De Certeau en la situación de que aún estamos inmersos en esa concepción en la que prima el conocimiento, Royannais concluye que “el saber es

la mitología de la modernidad porque esta disocia lo que es creído del acto de creer” (2003:511). Poner de manifiesto que esta disociación es una de las aportaciones centrales de Certeau, pues, según Panier, “no se podrá abordar la creencia (el creer) a partir de una clasificación de los enunciados (de los discursos y de las prácticas) de una sociedad en que estuvieran contrapuestos a priori los saberes y el creer” (2001:43).

De Certeau elabora un esquema que describe la evolución de la modalidad de las proposiciones, desde lo que no es ni visto ni creído, hasta lo que es visto y creído: “Debido a que el creer y el ver dan al enunciado dos estatutos diferentes pero no incompatibles, forman combinaciones entre las que los tránsitos son analizables” Hay cuatro posiciones posibles que una proposición puede ocupar en dicho esquema: lo que es visto y creído; lo que es visto pero no creído; lo creído pero no visto; y lo que ni es visto ni creído. La identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas -raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etc.; sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posición relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias:

Después de la muerte de Jesús, alentados por la fe en su resurrección, esos hombres que lo habían seguido promovieron un movimiento que con sus interpretaciones y de argumentaciones en esta dirección fue librada por judíos que sentían que su nueva fe los ponía en un conflicto con toda su cultura. Era, pues, para ellos necesario pensar que esa fe no era una traición a su cultura sino, por el contrario, una profunda realización. Por más que incurrieran en argumentaciones contradictorias se trataba, finalmente, de una inalienable aspiración de judíos que, exaltados en su piedad, querían ver en su Maestro la figura suprema que su tradición había concebido. Pero la nueva fe no convenció a la mayor parte de sus connacionales y esa adversa circunstancia los llevó a buscar espíritus receptivos en otros medios y en otros territorios. Con el tiempo esa fe-definida como cristianismo –rebasó la inicial asamblea de judíos para convertirse en una religión de gentiles (PH1994:95)

En el fragmento anterior extraído de *Profeta sin honra* se reflexiona: *Pero la nueva fe no convenció a la mayor parte de sus connacionales y esa adversa circunstancia los llevó a buscar espíritus receptivos en otros medios y en otros territorios. Con el tiempo esa fe-definida como cristianismo –rebasó la inicial asamblea de judíos para convertirse en una religión de gentiles;* y que enfatiza la incompletud y por lo tanto,

es más apta para dar cuenta de la creciente fragmentación contemporánea, la dimensión política de la cuestión, que el autor considera como indisociable, remitirá entonces a la rearticulación de la relación entre sujeto y prácticas discursivas, a una capacidad de agenciamiento que no suponga necesariamente el retorno a la noción transparente de un sujeto/autor centrado de las prácticas sociales (Arfuch; 2000).

Esa dimensión narrativa, simbólica, de la identidad, el hecho de que ésta se construya en el discurso y no por fuera de él, en algún universo de propiedades ya dadas, coloca la cuestión de la mera discursividad social, de las prácticas y estrategias enunciativas, en un primer plano la tendencia general a la subjetivación de las creencias religiosas, a la desregularización y a la opción de los individuos a remendar su sistema de creencias al margen de una definición doctrinal atañe a todas las prácticas religiosas.

Prácticas y creencias lanzadas a un perpetuo movimiento, modificadas y combinadas con temas tomados de otras religiones o de corrientes de pensamiento de género místico o esotérico. Ser católico, creer en la reencarnación, en el karma y la astrología es una de tantas formas de ser religioso moderno, porque las combinaciones pueden variar hasta el infinito:

Sobre los modelos existentes siempre- y esto forma parte del genio oral- se puede variar o componer. Jesús pudo tomar lo que el medio le ofrecía pero transformándolo con el fin de hacerlo servir a su temperamento y su proyecto (PH1994:218)

En la cita anterior, Dorra reflexiona sobre el papel importante de los discursos, tomando como ejemplo los modelos modificados por sus enseñanzas, creando nuevas miradas y formas de significar y crear prácticas con relación al contexto de los sujetos:

No sería raro, por ejemplo, que siguiendo esa dirección haya modificado frases y argumentaciones hasta cambiarles el sentido por completo. No me extrañaría enterarme de que las parábolas como la del hijo pródigo- en la que se alaba al hermano díscolo y se censura al sensato- o la del buen pastor- en la que se recomienda desinteresarse de una población para atender al individuo- hayan sido compuestas corrigiendo el modelo original que en un caso alabaría al hijo sensato en contra del díscolo y en el otro recomendaría sacrificar al individuo en aras del interés común.

Jesús, como se sabe, estaba en favor del individuo y veía en la ruptura del orden un signo de superioridad (PH1994:100).

Pero la cultura en la que se formó promovía la irrestricta obediencia al padre y castigaba a los pastores que descuidaban el rebaño para atender ovejas sueltas. Cuando Caifás dijo a los miembros del Sanhedrín: “conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que la nación entera sea destruida” (Jn 11, 50), estaba refutando la parábola del buen pastor en nombre de las instituciones judías y del sentido común de esas instituciones y de ese sentido común; que Jesús se proponía subvertir.

Es fundamental mencionar que si bien no se habla de creencias solamente religiosas. La religiosidad puede estar presente en la travesía del creer. Por su parte, la religiosidad se entiende como “toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente” (Hervieu-Léger, 2005: 137). En ese sentido, puede mencionarse que Abimael utiliza la religiosidad como parte del proceso de descubrimiento, acercamiento, conciliación y significación de su estar en el mundo y que el creer es el medio por el cual accede a la espiritualidad.

Este tipo de creer se entiende como la mutación de las estructuras del creer, en donde el creer presenta dos niveles de estructuración muy diferentes: Por una parte, incluye el conjunto de los ‘estados del cuerpo’, que son inculcados por los aprendizajes primarios sin que ni siquiera los interesados tengan conciencia de ello, hasta el punto de que tienen el sentimiento de haber ‘nacido con’ ellos: todo aquello que depende de la experiencia del mundo como evidente pertenece al dominio del creer.

Para De Certeau la cuestión del sujeto no es más que la pregunta por el otro: las heterologías. Lo verosímil es el discurso del otro. Lo verosímil, según Jakobson, tiene una función metalingüística: “se dice que se dice”. Se debe creer, pero no se determina en qué. (2000:67). Lo verosímil es el postulado universal de la comunicación. Por ello, será fundamental revisar la oralidad; ya que lo plausible es lo que tiene la garantía de lo real (Aristóteles). Pensar la creencia es arriesgarse a

construir una poética de lo imposible. Jamás se estará seguro de si hay un *répondant*.

El creer se desarrolla en un sentido más amplio, tomando en consideración, de manera fundamental, su condición de acto. Esta orientación supone una nueva tentativa de comprensión de una realidad (que se engloba bajo el término *creencia*; Certeau, con su proyecto de una antropología del creer, trataría de buscar aquello que permanece invariante en el fondo de las diferentes concreciones en que se ha expresado históricamente el creer; aquello que constituye “el corazón, o el *núcleo* de las creencias, o algo así como la fuerza o la energía que las hace *caminar*”.

Su perspectiva sobre el tema la expresa de forma certera en este párrafo de *la invención de lo cotidiano* (2008: 68): “Entiendo por creencia no el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera), sino la participación de los sujetos en una proposición, el *acto* de enunciarla al tenerla por cierta”. Que pasa cuando se cree, sobre el tipo de experiencia al que corresponde en realidad. Que una sociedad resulta finalmente de la respuesta que cada uno da a la cuestión de su relación con una verdad y de su relación con los otros. Una verdad sin sociedad no es más que un error. Una sociedad sin verdad no más que una tiranía”.

Esto es una consecuencia necesaria de la consideración del creer como un acto que implica una relación en dos niveles: del sujeto con la realidad y del sujeto con otros sujetos. Así, aparecen ante quien estudia el creer con una larga trayectoria: la compleja relación del ser humano con su exterioridad y la cuestión de la intersubjetividad. Por otro lado, es menester señalar que el hombre es lo que práctica, lo que actúa, y cómo lo hace. Tomando en cuenta la relevancia de la pragmática del creer a la que De Certeau se dedica, la cual privilegia, a cada instante, la relación que cualquier discurso establece con los actos entre los que se inscribe, frente a aquella otra que pudiera mantener con una hipotética verdad referencial situada más allá del contexto en el que se produce la enunciación del discurso. El discurso, como la cultura toda, “toma cuerpo en una acción” (2000:181), por lo que el estudio de la acción adquiere una nueva y vital relevancia:

La palabra del Señor quedó asentada en la Escritura, pero también está escrita en la memoria de los hombres. Lo escrito está escrito y lo hablado está hablado y una cosa y la otra complementan la sabiduría de los fieles. En cuanto a ti, Rafa, cada día es ocasión de aprendizaje, pues un día sigue a otro y cada uno trae afán y lección al que es piadoso. Y no se diga más, hermanos. (TP1997:259)

La creencia aparece como puente de unión entre ambas distancias en la obra de Certeau, lo que se deriva de contemplar el creer desde la perspectiva de su condición de práctica revela nuevas virtualidades si se enmarca el creer dentro de una concepción enunciativa de la realidad humana, es decir, de una comprensión del ser humano como alguien fundamentalmente asido al lenguaje para desarrollar su existencia y que utiliza este lenguaje siempre en un contexto.

De Certeau sugiere la inclusión de sus estudios sobre el creer en una “pragmática”, en la que se aborden las prácticas posibles de los creyentes; lo que supondría examinar de nuevo muchas cosas de las que se cree conocer su “verdad”.

### 1.3 Abimael, “él que ve la tierra prometida”: el proceso de un creyente

Ese mismo día, Dios le ordenó a Moisés: Quiero que vayas a la región montañosa de Abarim, y que subas al monte Nebo, que está en el territorio de Moab, frente a Jericó. Desde allí podrás admirar el territorio de Canaán, que voy a darles a los israelitas.

Deuteronomio (32:48-49 RVR)

Las reflexiones que se plasman en este apartado especifican la importancia del concepto de subjetividad, en su conformación constante, reconociendo el valor de los discursos que “atraviesan” su andar su cotidianidad y en su relación con los otros de Abimael como el prototipo del sujeto creyente.

Asimismo, se puede pensar en los términos “sujeto” y subjetividad” encierra un amplio conjunto de cuestiones, de extrema dificultad, relacionadas entre sí de modo sumamente intrincado. ¿Qué es la subjetividad? Se considera la existencia de “grados” de subjetividad.

Ser un sujeto requiere cierto grado de profundidad o complejidad psicológica. En primer lugar, un sujeto ha de poseer un punto de vista sobre la realidad en términos de la cual interactúa con ésta. Este punto de vista incluye, de modo especial, la posesión de las creencias y deseos, o estados análogos a éstos, caracterizados por la tensión y discrepancia potencial entre ellos y la realidad de las cosas.

Se puede denominar este conjunto de estados el componente o aspecto intencional de la subjetividad. Otro punto es que el sujeto ha de poseer cierto nivel de sensibilidad a los cambios en el entorno y en sí mismo. Sensaciones y sentimientos son las manifestaciones más claras de este segundo aspecto de la subjetividad, es decir lo sensitivo (1996: 156). Como tercer punto un sujeto ha de ser capaz de desarrollar una actividad autónoma, a partir de su propia elección y decisión. Decisión y acción intencional integran en especial este tercer aspecto de la subjetividad, lo práctico:

Lejos de aquella sinagoga y de las mujeres de su casa y de su cuñado Esdras, ahora Abimael estaba en el desierto y guardaba los estatutos, y reposaba el Shabbat para que su Dios le diese la tierra prometida y el agua prometida. Acostado, levantó la cabeza y vio la gloria de Dios en

la mañana. Escuchó los mansos, los lejanos balidos y las profundas pisadas y el rumor en la hierba, aquí y allá, bajo las ramas. Luego cerró los ojos y apoyó la cara y sintió que subía hasta ella el fragor de las raíces. Soy tu siervo, señor, y en ti reposo (TP1997:233).

Los recuerdos de su adoración en la tierra que le vio nacer, están presentes. No reprochando, sino manteniendo ese pacto reverencial, guardando la esperanza de llegar a la tierra prometida, y beber del agua prometida, como se lo dijo su madre. Abimael posee un alto nivel de sensibilidad; sensibilidad o afectividad que va a ser criticada por pensar que ha sido criado por una mujer, lo hace un hombre de emociones que lo hacen vulnerable al llanto, debilitando su hombría. A diferencia como lo fue su padre Yoram.

Se considera central ver al sujeto construido socialmente: porque si la identidad es el correlato sociológico del yo, no hay identidad sin yo que la sostenga. No se trata de defender ninguna forma de eclecticismo, moderado equilibrio o justo término medio. Entre otras razones porque esas dimensiones fundantes de la realidad del sujeto son, ellas también, históricas y, en cuanto tales, han ido variando en su naturaleza y en sus relaciones recíprocas hasta llegar a la situación actual en la que tal vez lo característico sea la tensión, el encono, la dificultad para hacer coexistir ambas esferas (1996: 13):

-Hace muchos años concurría a la sinagoga. Era joven como tú. Allá se congregaban varones para hablar a grandes voces, y también mujeres. ¿Qué me aprovechó? Ahora no sabría decírtelo. Pero nada enseña como la soledad. Ninguna palabra es como la que se dice en voz baja. Yo, Abimael, nunca estoy donde los hombres se congregan y disputan. –Nosotros adoramos en el Monte Gerizzim. –Lo sé, hijo mío Es lugar abierto. Medítalo Abimael, porque el Señor quiere misericordia y no sacrificios. El señor abra tus oídos a la palabra de verdad (TP 1997:234:235).

La conversación que Abimael mantuvo con Shimón muestra las maneras en que los sujetos forjan su subjetividad; está, sustentada, en el caso de Shimón, en la vivencia de las formas de adoración (*congregaban varones para hablar a grandes voces, y también mujeres*) de aquello que se le había inculcado desde su juventud, pero que en el proceso, esta mirada fue tornándose a la renovación de su sentido, afectando su prácticas, pues, él ve la contrariedad en el bullicio, en el sacrificio; ya que según su

experiencia, la soledad, es el medio que le permite lograr la adoración que lo lleve a la consagración.

Lo cual, revela que desde el proceso de construcción del ser joven, las decisiones tomadas, pueden ser “equivocas”, puesto que, el ser “individual” es el que da el sentido desde su experiencia (*¿Qué me aproveché? Ahora no sabría decírtelo*). Shimon, alude sobre la postura incierta en su decisión, aun ya de viejo. Ello, puede verse, al cuestionar las prácticas que Abimael lleva a cabo (*pero adoráis y sacrificáis. Medítalo Abimael, porque el Señor quiere misericordia y no sacrificios. El señor abra tus oídos a la palabra de verdad*).

La incertidumbre es parte de las afectaciones que permiten la movilidad en las creencias de los sujetos; pues, estas “incertidumbres” se van construyendo de diversas maneras en el diario andar en el decir y hacer”; que pueden ser disputables ya sea desde la mirada de un Shimón o desde la mirada de un Abimael.

La autenticidad despacha a solas con el yo: su contenido consiste en la exposición en privado de nuestros sentimientos. Lionel Trilling (*Sincerity and Autenticity*) ha propuesto distinguir esta categoría de la sinceridad. *Sinceridad* sería la exhibición en público de lo que se siente en privado: una virtud ligada a la honestidad, la lealtad, la verdad a uno mismo, pero entendido como un ser externo, como un individuo que juega varios roles en la sociedad (1996: 14). Mostrar cómo ese ámbito denominado subjetividad representa algo así como el espacio en el que diversos discursos vierten sus determinaciones para configurar esa categoría más amplia que denominamos sujeto (1996: 15):

Pero tú, rabbí, no luchas como Abdón. Tú no vas por los caminos buscando los peligros sin atender a nada. Háblame, explícame. –Acabas de decirlo. En donde estoy, estoy, y allí yo permanezco y persevero. Me doy a la oración y la pobreza. Confío en que el silencio me traerá la sabiduría y que de la sabiduría nacerá el discernimiento. Es otra lucha, hijo, no sabes tú. Yo afronto, yo me bato contra los peligros que se acechan en lo hondo del silencio, pues la voz del maligno llega también allá a lo más hondo, envolviendo sus tonos con la voz del Señor, y lo que parece la sabiduría de Belial. En esa hondura se pone todo en riesgo y la inteligencia del hombre ha de tener el filo de la espada del ángel. Pero no sabes tampoco en qué momento el Señor ordenará que a la espada del ángel se sumen las espadas de los hombres.-¿Los hijos de la casa de Israel son los hijos de la luz, los victoriosos?¿Debo entender así lo que me dices?-No todos los hijos de Israel se han fortalecido en la justicia-dijo Shimón. Observa tú y escucha: Cree y persevera. Mira en el mundo habita la confusión y la

confusión se ha enseñoreado del mundo y por eso hay hombres que dicen palabras de mentira imitando la voz de los justos (PH1997:214).

El rabbí Shimón, es un ejemplo del creyente que invadido por la soledad, como medio que le permite entablar su relación con lo sagrado con lo que lo hace continuar, reconoce la distinción en las manifestaciones del creer, del cómo cada individuo concibe, recibe o cree dar sentido a lo que considera la verdadera práctica para alcanzar la sabiduría de lo divino. Aunque en esta diversidad de manifestaciones, de maneras de acercarte y descubrirte en lo sagrado el sujeto puede ser violentado por la corrupción, al ser influenciado por discursos contrarios.

Es un camino complejo, de luchas: *En esa hondura se pone todo en riesgo y la inteligencia del hombre ha de tener el filo de la espada del ángel. Pero no sabes tampoco en qué momento el Señor ordenará que a la espada del ángel se sumen las espadas de los hombres.-¿Los hijos de la casa de Israel son los hijos de la luz, los victoriosos?. Donde la falta de certezas son las que nos preparan y ejercitan para discernir y definirnos en las creencias a lo largo de la vida.*

Ahora bien, se puede reflexionar desde la subjetividad ética; ciertamente una actividad, pero una actividad experimental: el riesgo de inventar una ley consiste en pensar en el límite, en el borde mismo del pensamiento sin rebasarlo. Puede “compararse con una conmoción (Erschütterung), sacudida: un movimiento alternativo, rápido, de atracción y repulsión hacia un mismo objeto, un placer que sólo es posible mediante un dolor”.

-Tú lo has dicho rabbí, y muy grande es el peso que tus palabras han quitado de mi corazón. Hay quienes afirman que el Señor no es el Dios, puesto que este mundo que Él hizo está lleno de dolor como está lleno de muerte. Te lo ruego explícame. Porque sé que ellos pronuncian palabras de abominación que yo no me atrevería a repetir en tu presencia y ni siquiera a solas con mi alma.-No escuches, pues. Ellos no ven sino lo que se sitúa a un palmo de sus narices. No ven que el dolor es enseñanza que aprovecha el hombre justo y que se esconde detrás de las mentirosas apariencias. Déjalos y sigue tu camino (TP1997: 215).

El sentido ético que Abimael da a su creencia le permite posicionarse en el respeto en su hablar y actuar; aún para emitir discursos que contradicen su fundamento, declarando la revelación que nace de la comprensión del padecimiento, con el fin de ser fieles aún ante las versiones que traten de desvirtuar la veracidad de las Palabras sacras en las que Shimón y Abimael han creído.

El respeto es, pues, dolor (no poder sobrepasar el límite, experimentar el límite de la imaginación, lo inimaginable), pero también placer, el placer “propiamente moral” que consiste en el respeto hacia la ley que impide subsumir a lo otro en el círculo de lo mismo, en el círculo de la esencia, de la presencia; por una parte, la obligación de la razón de “llegar hasta su límite” es la obligación de responder a “si mismo” (con el que no puedo identificarme sin inquietud), el deber de encontrar una regla, de arriesgarse o aventurarse a juzgar, un deber que no amplía el conocimiento (pues la imaginación experimenta ahí sus limitaciones, su impotencia especulativa) pero que “ensancha el alma” porque obliga a experimentar ahí sus limitaciones, su impotencia especulativa):

-Se han hablado muchas cosas y es necesario tener los oídos para oír y los ojos para ver-comentó Nahum haciendo un último nudo y tirando con fuerza-.A los que van inciertos no los desatiende el Señor, pero también es deber de cada hombre procurarse certidumbre para obrar conforme ella. En cuanto a ti, bueno será que aprendas de los que se equivocan, aunque será mejor que te arrimes a los que tienen en su espíritu la sabiduría de Dios (TP1997:309).

El anciano Nahum explica a Abimael desde su experiencia sobre todos los discursos, que han surgido a lo largo del tiempo. Reconoce las limitaciones del creyente. Asimismo insta a la necesidad de encontrar esa regla que se va construyendo de manera individual, pero que se padece en su relación con los otros, los que en el proceso se equivocan: *A los que van inciertos no los desatiende el Señor, pero también es deber de cada hombre procurarse certidumbre para obrar conforme ella.* Ensancha el alma” porque obliga a experimentar, a hacer de la ley una aventura sin garantías.

Por otra parte, la obligación de la razón de “respetar el límite” es la obligación de responder de “sí mismo”, de responder de lo absolutamente otro, es decir, subsumirlo en un concepto, en un conocimiento, de no hacer de ello una presencia, de no incluirlo en lo Mismo, en el presente, en la representación.

La ley moral, como cualquier otra ley, es la expresión de una correlación de fuerzas (en ese caso, la que se da entre cada “yo” y su “mismo” y, más particularmente, la huella, de una resistencia. La sacudida que produce la inquietud del sujeto por sí mismo, que le hace sentirse al mismo tiempo atraído y repelido por ese sí mismo que nunca puede ser del todo.

Es menester notar que respetar la diferencia no puede ya significar o “dejar que el otro sea como yo soy” o “dejar que el otro sea diferente de mí como yo soy diferente (del otro)”, sino dejar al otro que sea como “yo no soy”, dejar ser a eso que no puede ser yo, que yo no puedo ser, que no puede ser un (otro) yo; dejar que el otro sea diferente, dejar ser una diferencia que no es en absoluto diferencia entre identidades, sino diferencia de la identidad, dejar ser una otredad que no es otra “respecto de mí” o “respecto de los mismos”, sino que es absolutamente diferente, sin relación alguna con la identidad o la mismidad:

-Abdón, hermano mío, siempre he oído decir que Dios ama a los que esperan con paciencia puesto que hay un tiempo para cada cosa. En cuanto a mí, poco sé de lo que dices y por eso te escucho con el ánimo atento. Lo que yo pude aprender es que hay hijos de las tribus de Israel que padecieron dispersión y que, viviendo entre incircuncisos, lejos de los lugares de adoración, se vieron obligados a aprender la lengua griega. Tú sabes que aquella dispersión fue el castigo más grande y más durable que la cautividad que aconteció cuando, destruidos los muros de Yerushalaím, los hijos de la tribu de Judá fueron llevados a la ciudad de Babilonia (TP1997:39).

Abimael da muestra del reconocimiento del otro poniendo como estandarte la obligación que, en este caso a causa de la dispersión, fue tajantemente modificando sus prácticas culturales, religiosas, sociales, etc., Debido a la adopción forzada de la lengua de los incircuncisos.

Si la redefinición actual de las identidades en términos no esencialistas lleva a considerarlas no como una sumatoria de atributos diferenciales y permanentes, sino como algo relacional, confluencia de discursos donde se actualizan diversas posiciones de sujeto no susceptibles de ser fijadas más que temporariamente ni reductibles a unos pocos significantes "claves", esa fluidez se transforma de inmediato en un objeto polémico. Sobre todo en la esfera de la acción: ¿cómo articular lo que permanece y lo que cambia, cómo formular, en tales condiciones, un proyecto político, cómo afirmar la consistencia de un "yo" o un "nosotros"?

En la perspectiva de Ernesto Laclau (2000:46) quien ha reflexionado extensamente sobre el tema, esta cuestión se inscribe en un debate mayor, el de la tensión entre universalismo/particularismo, expresado en el juego de las diferencias. Para el autor, es quizá la crisis de los valores universales, identificados con el ideal iluminista, la "muerte" de un Sujeto con mayúscula, actor, garante o fundamento trascendental capaz de encarnar la voluntad colectiva, lo que caracteriza el pensamiento contemporáneo de la diversidad, como apertura al reconocimiento de una pluralidad de sujetos y subjetividades:

-Como hijo del hombre y varón de dolores. Has de saber tú que aquel Maestro *sufrió persecución a causa de su justicia*. Que fue encarnado, vilipendiado, desoído. Que su sangre fue derramada hasta caer sobre las *cabezas de aquellos que con iniquidad profanaron su inocencia, y que los que amorosamente iban tras él debieron dispersarse con dolor de la carne y sufrimiento del espíritu*. Todo ello sucedió, hijo, porque el Maestro de Justicia se enfrentó a la impiedad del Sacerdote Perverso y éste lo entregó a la ira de odiosos profanadores, que lo sometieron a martirio hasta que su sangre abandonó el cuerpo en agonía. Se burlaron de él, lo despojaron de sus ropas, saquearon sus costados. Pero mira cómo son misteriosos los caminos del Señor: aquel sacrificio trajo al fin para nosotros el *mensaje de la salvación*, pues de su cuerpo abierto brotaba el agua viva (TP1997:219).

La muerte del maestro representa y encarna la voluntad colectiva, lo que caracteriza el papel de los creyentes que antecedieron y adaptaron sus enseñanzas, y que consigo, desde sus prácticas y testimonios tratan de mantener viva la doctrina del Maestro; las cuales experimentan modificaciones, éstas afectadas por los discursos y actos que rechazan las enseñanzas del maestro.

En tanto la demanda de un grupo encuentra siempre un punto de articulación con otras, ese principio articulador sólo puede justificarse sobre bases, aun en cierto grado, universales. De este modo, toda diferencia se halla "interrumpida", en algún momento, por una cadena de equivalencias y de igualdad.

El proceso de creencia de Abimael nos muestra lo que acontece en su entorno, y es que así como éste partió en la necesidad de encontrar el agua viva de la que tanto hablaba su madre; así existen creyentes que en la incertidumbre de su condición, de su forma de dar sentido a su vida, encaminan la búsqueda interminables y la cita ejemplifica la causa de la dispersión como un factor de secularización inevitable, aunque esto provoque distinciones tajantes en su nueva forma de nombrar y realizar su prácticas.

La idea del sujeto creyente, mismo que se afirma en lo que hay, lo instituido, para generar versiones propias a las cuáles adherirse voluntariamente. Con esto es posible dar cuenta del complejo proceso de articulación de los dispositivos de poder y la búsqueda de sentido. La modernidad, no ha clausurado el tema de la religión: ha inventado sus propias formas de religiosidad. Y no se puede omitir de este paisaje creyente la temática del remiendo, del collage, de la apropiación personal y dispersa de los contenidos de las grandes religiones históricas y las construcciones Individualizadas de fe que se extienden más allá de los límites de las religiones institucionalizadas.

Es precisamente Dorra que muestra el panorama antes de la institucionalización del cristianismo justo desde una mirada contemporánea que rompe con esa institucionalización a la que nos hemos adherido o hemos tratado de negar.

Así pues "la modernidad secularizada deja abierta de forma insistente la cuestión de un sujeto humano del que la antropología de De Certeau sostiene que es fundamentalmente, radicalmente creyente" (2001:76) Pero si el saber es la búsqueda de la aprehensión de la realidad, la idea de que sea esta realidad es también muy importante para comprender hasta qué punto el creer tiene relación con el saber y de qué modo se produce ésta. De Certeau observó en sus trabajos la variación existente en los últimos siglos en torno a esta idea de lo real, al menos en torno a dos fenómenos: el del relato y el de la visión.

De manera que para denotar la religiosidad de Abimael en relación con otros creyentes se requiere encontrar correlaciones entre actos rituales y fenómenos sociales esparcidos, porque desde luego, esas concatenaciones existen, es importante comprender las nociones que los seres humanos tienen (por implícitas que sean) de lo realmente real o lo verdaderamente verdadero, y las disposiciones que tales nociones ocasionan en ellos, prestando especial atención al sentido que generan de lo razonable, de lo práctico, de lo humano, y de lo moral.

La religiosidad va más allá de la esfera de la religión, ya que hasta las funciones más simples de la vida fisiológica pueden producir emociones religiosas:

Todo aquel que conozca un poco los místicos persas sabe que el vino puede ser contemplado como un instrumento religioso. En realidad, en todos los países y en todas las épocas, alguna forma de liberación física (cantar, bailar, beber, la exaltación sexual) estuvo íntimamente asociada con el culto. Hasta la expansión momentánea del alma en la risa, aunque alcance un punto leve, es un ejercicio religioso [...]. Cuando un impulso proveniente del mundo estimula el organismo y el resultado no es ni malestar ni dolor, ni tan sólo la contracción muscular de la virilidad, sino una expansión gozosa de toda el alma, ahí hay religión. Es el infinito que deseamos, y navegamos contentos en cada pequeña ola que nos promete conducirnos allí (Ellis en James, 2005: 50).

Por ello, puede aludirse que las creencias religiosas son distintas entre un individuo y otro, y que se requiere indagar, al menos, si la diferencia entre una u otra creencia religiosa puede entenderse en relación con la diversidad de creencias que existen entre un individuo y otro, es decir, debemos tratar las variaciones empíricas del conocimiento en los individuos y en los procesos en que cualquier cuerpo de conocimiento llega a quedar establecido individualmente como creencia religiosa. Esto no significa que la cuestión del conocimiento sobre las creencias religiosas se considere secundaria.

De hecho, el creer en la resurrección, o el creer que el ser humano sobrevive en la memoria de quienes lo han amado o en la lucha de aquellos con los que ha sido solidario, son maneras de dar forma al deseo que tiene todo ser humano de superar su propia muerte física, y hacer frente a la muerte de quienes le rodean. En ese sentido, encuentro que la creencia, como acto de fe, mantiene una esencia similar aun cuando el objeto del credo es distinto, por lo que está claro que es igual

pasar de una creencia a otra. Sin embargo, “estos mismos cambios de contenido de las creencias se inscriben en la lógica de una transformación del dispositivo general del creer, que es lo que precisamente se trata poner de manifiesto durante el proceso del creyente Abimael” (2005: 125):

Finalmente, puede decirse que no hay una sola actividad humana que no apele al creer y lo suscite. Las consideraciones precedentes sugieren que cada una de las concepciones de Abimael y los creyentes que compartían su propia interpretación y vivencia de su creer, genera una particular forma de creer, y de generar sus prácticas como el Shabbat, desde el sentido de la contemplación y vivencia hermética del reposo: *No cambies ninguna cosa de lugar, no sea que quiebres el reposo del Shabbat y Dios te lo reclame. La paz sea contigo Abimael. Fijos los ojos en la oscura tierra, tensadas como un arco las 18 vértebras correspondientes a las Dieciocho bendiciones.*

Es necesaria para su propio desarrollo, y ésta es afín a la manera en que moviliza la memoria, así como a la imaginación colectiva e individual. Desde este punto de vista, lo específico de la religiosidad es que está orientada por entero a la producción, la gestión y la difusión de esa forma particular del creer que se legitima a través de la referencia a una tradición, entendida como el conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu-Léger, 2005: 145).

La conversión es un proceso mediante el cual las realidades religiosas se vuelven más firmes, destacadas, e importantes para el individuo, a tal grado que el carácter de la persona es transformado, especialmente después de una crisis repentina como la que padecen los alcohólicos. En ese sentido, como dice Garma (2000), la conversión es una forma de socialización secundaria, entendiendo este último concepto como:

Todas y cada una de las instancias a través de las cuales un sujeto humano se integra e incorpora las consignas y determinaciones de la estructura social en la que interactúa. Más precisamente: la socialización incluye todas las instancias a través de las cuales un sujeto humano se hace individuo. Ser

individuo implica 'individualizar' en una persona aquellas características generales que connotan una estructura social (Garma, 2001: 11).

Empero, esa gama de experiencias forma parte de un patrón de creencias, de un modelo, de un sistema, de un conjunto y una estructura, que se encuentra diseminada en el mundo simbólico de este joven samaritano construye así las representaciones religiosas al interior de la comunidad samaritana; según el concepto de Hervieu-Léger:

Las representaciones religiosas son "el conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales la sociedad, algunos grupos de esta [sic] y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y estas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de la salvación (2005: 14).

Partir de esta idea, el sentimiento de pertenencia a una comunidad con carácter religioso, conlleva la aceptación de determinadas normas morales de conducta que identifican los creyentes, seguidores y lo diferencian ante otros. Esto supone no sólo el reconocimiento de que las normas que rigen al propio grupo son distintas de las que rigen a los otros, sino también el hecho de que los individuos deben comportarse de acuerdo a normas distintas, según si interactúan con miembros de su comunidad, o si lo hacen con miembros externos a ella.

Por otra parte, en el otro extremo de la cadena, encontramos todas las creencias formalizadas, racionalizadas, de las que los individuos son capaces de dar cuenta y de las que extraen, de forma consciente, implicaciones prácticas para la vida. En todos los casos, ya dependa de la evidencia espontánea o de la convicción teorizada, el creer escapa a la demostración, a la verificación experimental. Como mucho, desde el punto de vista del 'creyente', puede sostenerse por medio de un haz de indicios o de signos. Pero, en cualquier caso, el creer conlleva, tanto por parte de los individuos como de los grupos, ya sea el retorno a un orden que se les impone desde el exterior, ya sea una apuesta, más o menos explícita, o una elección más o menos argumentada (Hervieu-Léger, 2005: 122-123).

Con ello, la concepción acerca de la religiosidad en Abimael se extiende más allá de sus contexto específicamente metafísicos para suministrar un marco de

ideas generales, dentro del cual se puede dar forma significativa a una amplia gama de experiencias mentales, emocionales, y morales:

Debemos de ser generosos con nuestros haberes y mirar en ellos la necesidad del prójimo. Respondió Abimael con aplicación-. Si uno tiene y el otro carece es como si uno hubiera robado lo que tiene. Todo eso lo sé, padre, y que de nada aprovechan los bienes que no se administran virtuosamente, puesto que mi madre y el rabbí Enoch así me lo enseñaron. Pero he aquí que no sé lo que pueda ocurrir de este día en adelante (TP1997:18).

La religiosidad experimentada por Abimael es la clave central que muestra la forma significativa de su posicionamiento y la existencia de su entorno, el trato, el sentido que le otorga al cumplimiento de las Escrituras y las enseñanzas de su madre y del rabbí Enoch. Aunque, si bien, son la base de sustentación que lo acompañarán durante su búsqueda, no se debe olvidar que la falta de certeza que lo acompaña en ese viaje, también puede ocasionar transformaciones tal como lo expresa él mismo: *así me lo enseñaron. Pero he aquí que no sé lo que pueda ocurrir de este día en adelante.*

A este paralelo entre el lugar como conjunto de elementos que coexisten en un cierto orden y el espacio como animación de estos lugares por el desplazamiento de un elemento móvil le corresponden varias referencias que los mismos términos precisan. La primera referencia (2000:173) es a Merleau Ponty quien, en su fenomenología de la percepción, distingue del espacio "geométrico" el "espacio antropológico" como espacio "existencial", lugar de una experiencia de relación con el mundo de un ser esencialmente situado "en relación con un medio":

¡Ay de ti Cesárea! ¿Qué será de tus abominaciones en el día de la ira? Espanto y confusión. Y tú, vas a la casa de Samuel, haz como ahora te digo: al terminar estas galerías endereza tu burra siempre hacia la izquierda. No quieras entrar al caserío ni menos parar ante los edificios, pues, serás víctima de la impureza. Siguiendo hacia la izquierda darás con la ciudad donde los israelitas encuentran refugio apartados de los incircuncisos. ¡Ay de ti Cesárea! Antaño eras la torre de Estratón, pero Herodes te rehízo con impiedad y aun te impuso este nombre que es escándalo a Dios (TP1997:20).

La referencia del escenario denominado Cesárea, es leída como ciudad de pecado, de acuerdo a las creencias de los judíos, samaritanos, etc. La afectación que provoca habitar ese lugar, o pasar por él, genera impureza en aquel, que perteneciendo al pueblo elegido sus pies pisen sus calles. Una clara definición de discursos que se

crean en relación al espacio físico y simbólico, entre sus habitantes y pueblos exógenos.

La segunda referencia es a la palabra y al acto de locución: "El espacio sería al lugar lo que se vuelve la palabra cuando es hablada, es decir, cuando está atrapada en la ambigüedad de una ejecución, mudada en un término que implica múltiples convenciones, presentada como el acto de un presente (o de un tiempo) y modificada por las transformaciones debidas a vecindades sucesivas.

La tercera referencia deriva de la anterior y privilegia el relato como trabajo que, incesantemente, "transforma los lugares en espacios o los espacios en lugares" (2008:174). Se deriva de ellos naturalmente una distinción entre "hacer" y "ver", localizable en el lenguaje ordinario que de vez en vez propone un cuadro ("hay,") y organiza movimientos ("tú entras, tú atraviesas, tú te das vuelta..:"), o en los indicadores de los mapas: desde los mapas medievales, que presentan esencialmente el trazado de recorridos y de itinerarios, hasta los mapas más recientes de donde han desaparecido "las descripciones de recorridos" y que presentan, a partir de "elementos de origen dispar", un "estado" del saber geográfico.

El relato, en fin, y especialmente el relato de viajes, se compone de la doble necesidad de "hacer" y de "ver". Las historias de marchas y las gestas están jalonadas por las citas de los lugares que resultan de ellas o que las autorizan" (2008: 177) pero procede en definitiva de lo que Certeau llama la "delincuencia" porque "atraviesa", "transgrede" y consagra "el privilegio del recorrido sobre el estado":

¿Hasta cuándo, oh Señor, me ocultarás tu gracia? ¿Hasta cuándo confundirás en mi alma los caminos?. Abimael emprendió la marcha. Presa de incertidumbre, Abimael debió advertir que estaba parado sobre un pavimento y que sus pasos los habían conducido a un sector de la ciudad donde los edificios, multiplicados de pronto, se alzaban hasta alcanzar dimensiones y formas que llevaban violencia al corazón. ¿Quién será aquel que diga que ha sucedido algo que el Señor no mandó? Sobre algunas fachadas se destacaba la figura de un águila: imponente, con las alas abiertas, como si el que la fabricó hubiera querido enseñar a todos que ese animal poseía la majestad debida a los hombres de poder. Tal vez estos edificios fueron construidos porque en el día de tu ira los hombres

conocerán que la ciudad que pretendía levantarse hasta los cielos terminó hundida en los infiernos –se consoló Abimael (TP1997: 82-83).

Abimael hace un cuestionamiento mediante el asombro, ante lo que él significa como lo pagano, como el espacio que atraviesa desde su aspecto al espectador que contempla un lugar irreverente *fachadas se destacaba la figura de un águila: imponente, con las alas abiertas, como si el que la fabricó hubiera querido enseñar a todos que ese animal poseía la majestad debida a los hombres de poder*. Esto con relación al análisis que Dorra hace en su texto *¿Qué es, entonces, lo sagrado?* (2014: 103). Con base en la importancia de los conceptos de lo sagrado y lo profano como parte fundamental de la significación que da Abimael; ésta, generada desde su experiencia. Mientras el término “sagrado” señala que algo se mantiene separado, circunscrito y defendido por una prohibición, el término “profano” (en latín *pro-fanum*) señala aquello que se encuentra “ante” o “fuera” (pro) del “templo” (*fanum*), o sea que señala aquello que permanece sin clasificación, en una suerte de intemperie:

-Marah, Marah: quédate ya con los denarios puesto que yo no tengo pensado subir a Yerushalaím y puesto que...Marah retrocedió y se llevó las manos a las sienes. -¿Cómo? ¿Te burlarás de mí? ¿No eres un israelita acaso? ¿Es que traes contigo el oro de Baal? ¿No subirás a Yerushalaím dijiste? Porque si esas monedas han entrado aquí como el oro Baal es necesario que quites los pies de esta casa para que yo purifique con incienso y con fuego el lugar que ellos tocaron (TP1997:198).

La separación de lo sacro de lo profano abarca hasta el origen del sujeto. Marah cuestiona el origen de la ofrenda que trae consigo Abimael, pero llama la atención que no ser Israelita determina la distinción y la estigma de un gentil, profano, un Baal. Y la urgencia radica en el rechazo de todo aquello que no venga del pueblo elegido Israel, ¿es acaso que un corazón samaritano, no puede ser un adorador por el hecho de no pertenecer a esta nación?. Urge una purificación de la casa de Marah, por la visita de alguien que no es consagrado conforme a las tradiciones de la nación santa.

Se entiende que lo “profano” puede comprenderse como aquello que se mantiene fuera de lo sagrado pero permanece ajeno a lo que de lo sagrado se deriva, entregado a sus propios afanes (2014:103). *Tal vez estos edificios fueron construidos porque en el día de tu ira los hombres conocerán que la ciudad que pretendía levantarse hasta los cielos terminó hundida en los infiernos –se consoló Abimael.*

En este sentido el término región refiere a la acción del regir o trazar autorizadamente las fronteras; en separar el interior y el exterior; el reino de lo sagrado del reino profano. Trazar fronteras en este sentido es un acto religioso (sagrado) (Bourdieu, 1982:475). La región es la huella de un acto de autoridad que impone la definición legítima, conocida y reconocida de un territorio y sus fronteras simbólicas.

O como aquello animado por una actividad contraria a lo sagrado, por un deseo de profanar y, en el extremo, de marchar toda pureza. También suele entenderse, por extensión, que un “profano” es un ignorante en relación con un determinado saber, alguien que no ha sido iniciado en el conocimiento de la disciplina (2014:104):

Entre los edificios la gente iba y venía. Hombres de pelo rizado o bien altos turbantes pasaban junto a las imágenes como si no las advirtieran, cruzábanse con mujeres que no bajaban los ojos y que antes bien los exhibían para que viera además el rostro entero en el que los afeites habían hecho cundir una belleza que no podía ser sino pasajero afán y duradera culpa. Entre temor y asombro, caliente la respiración dentro del pecho, Abimael se sintió hundir en la marea. Sintió náuseas: era demasiado para él tal diversidad de rostros, tal variedad de ropas, tal exhibición de afanes, tantas voces que se enmadejaban en el aire y en aire terminaban perdiéndose pues no buscaban a Dios (TP1997: 86-87).

No solamente el escenario abominable que se presentaba ante el joven Abimael era causa de su asombro, sino que el lugar era degradado aún más por sus habitantes, y que el aspecto de ellos era considerado gentil, tal como la obra de sus manos, sus construcciones; sus hábitos, que determinaban la ausencia de lo sagrado en cada uno de sus afanes: *el rostro entero en el que los afeites habían hecho cundir una belleza que no podía ser sino pasajero afán y duradera culpa. Perdiéndose pues no buscaban a Dios.*

Pero lo profano entendido como algo ajeno a lo sagrado tiene un estatuto considerablemente diferente de aquello que está dotado de un dinamismo profanatorio, es decir, de aquello que se alza, o que pretende alzarse, contra lo sagrado. En efecto, para tener la capacidad de profanar es necesario poseer una fuerza de lo sagrado. La profanación de lo sagrado supone una voluntad destructiva

que afecta a lo destruido-profanado- tanto como a su destructor: un deseo de exterminio (2014:104).

-¿Qué haces tú aquí? ¿Quién eres?-¿No eres entonces de Cesárea? ¿Qué haces aquí si no eres de Cesárea? Parado por la fuerza, Abimael advirtió que temblaba y que se sostenía en pie sólo porque el soldado lo retenía del brazo. Más que miedo sentía vergüenza: el pecado lo había vuelto despreciable y un enemigo de su fe lo avergonzaba mostrándole la magnitud de su pecado. Su corazón se hundió en la soledad. El extraño había puesto la mano sobre su cuerpo como antes lo hiciera el turbio mercader y toda el agua del Pozo de Yaqob y aun el agua del Jordán no bastarían para quitar de su cuerpo la impureza. -¿No sabes que te has aventurado por lugares peligrosos? (TP1997:90).

El desprecio que Abimael sentía por sí mismo, fue tan fuerte que se siente culpable; pues la estancia en un lugar y el contacto con lo profano lo hacía estar en un nivel aun mayormente degradado que en el que sus detractores estaban. El exterminio de la ignominia era necesario ante la repulsión del yo que había sido contaminado, pues su cuerpo, había sido como un templo profanado.

Al recurrir a la expresión "relatos de espacio", De Certeau quiere hablar a la vez de los relatos que "atraviesan y organizan" los lugares ("Todo relato es un relato de viaje...", 2008:171) y del lugar que constituye la escritura del relato ("...la lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos: un relato", 2008:173). Pero el libro se escribe antes de leerse; pasa por diferentes lugares antes de constituirse en uno de ellos: como el viaje, el relato que habla de él atraviesa varios lugares.

La posibilidad de los recorridos que en él se efectúan, los discursos que allí se sostienen y el lenguaje que lo caracteriza. Ahora bien, hablar de *practicar el espacio*, escribe De Certeau, es "repetir la experiencia alegre y silenciosa de la infancia; es, en el lugar, ser otro y pasar al otro" (2008:164):

La paz, así, bajó sobre Abimael; el sol derramó en él sus bendiciones y se sintió mecer como el agua mecía las barcas que esperaban. Tuvo deseos de cerrar los ojos para que la corriente terminara de llevarlo. Cerrados los ojos, su cuerpo derivó ya había ahora esa espesura, lejanos ramalazos y una voz que venía entre las aguas. La voz llegaba finalmente a él, llegaba desde un antiguo tiempo; llegaba y empujaba: -Ten confianza porque el ángel te ayudará si es necesario" Sentía la presencia de su hermana Leah andando en algún lado de la casa. "¿Pero es él?"- preguntaba entregado a sus aflicción de niño. Adentro había un viento, un árbol que caía desgarrado.

“Es él; empuja-hablaba Leah a sus espaldas-. Las heridas lo cambiaron, pero ten por seguro que lo reconocerás porque te espera.” Tal vez no sería el viento, sino la atormentada respiración del otro lado de la puerta. Le dolían las manos y aún siguió empujando. Pasaban esas ondas y la madre no estaba.-Acuérdate Leah, que éramos tan niños. Suave y límpida, la voz giraba alrededor de su cabeza”. Mírate. Es que acaso eres tú quien ha cambiado. Miraba, abajo, en busca de un lugar donde asentar las rodillas y dejarse caer (1997: 2170).

La memoria del creyente se vivifica en la reminiscencia de sus experiencias, Abimael era visitado por sus recuerdos en los momentos álgidos de travesía, el estado de confusión, soledad y vacío como búsqueda y transformación: *La voz llegaba finalmente a él, llegaba desde un antiguo tiempo; llegaba y empujaba: -Ten confianza porque el ángel te ayudará si es necesario” Sentía la presencia de su hermana Leah andando en algún lado de la casa. Es que acaso eres tú quien ha cambiado.*

Cuando De Certeau habla de "no lugar", es para hacer alusión a una especie de cualidad negativa del lugar, de una ausencia de lugar en sí mismo que le impone el nombre que se le da. Los nombres propios, nos dice, imponen al lugar "un mandato venido del otro (una historia...)". Y es cierto que aquel, que al trazar un itinerario enuncia en él los nombres, no conoce necesariamente gran cosa. Pero los nombres por sí solos ¿bastan para producir en el lugar "esa erosión o no lugar que allí efectúa la ley del otro?" (2008:159).

Todo itinerario, precisa De Certeau, es de alguna manera "desviado" por los nombres que le dan "sentidos (o direcciones) hasta allí imprevisibles". Y agrega: "Estos nombres crean no lugar en los lugares; los transmutan en pasajes" (2008:156). Nosotros podríamos decir, inversamente, que el hecho de pasar da un estatuto particular a los nombres de lugar, que la falla producida por la ley del otro y donde la mirada se pierde, es el horizonte de todo viaje (suma de lugares, negación del lugar), y que el movimiento que "desplaza las líneas" y atraviesa los lugares es, por definición, creador de itinerarios, es decir, de palabras y de no lugares.

El espacio del viajero sería, así, el arquetipo del no lugar. Mostrando la experiencia particular de una forma de soledad y, en sentido literal, de una "toma de posición": la experiencia de aquel que, ante el paisaje que se promete contemplar

y que no puede no contemplar, "se pone en pose" y obtiene a partir de la conciencia de esa actitud un placer raro y a veces melancólico, donde la soledad se experimenta como exceso o vaciamiento de la individualidad, donde sólo el movimiento de las imágenes deja entrever borrosamente por momentos, a aquel que las mira desaparecer, la hipótesis de un pasado y la posibilidad de un porvenir. El viaje que realiza Abimael no ocurre meramente en el espacio físico o geográfico sino en lo más hondo de la propia existencia.

A continuación se analizarán los espacios en que éste se va construyendo. El hogar fue siempre el lugar de la educación moral de los jóvenes, por medio del ejemplo de los padres. Asimismo, era el lugar para la educación religiosa, mediante la observancia de las tradiciones; para mantener firme el sentimiento judío y para la salvaguardia de los valores espirituales de la Torá:

Abimael que quieres hacerte escriba y conocedor de lenguas, todo ese asombro te será finalmente de provecho (1997:14). Mi deseo, hermano Abdón, es entregarme al estudio de la Escritura Santa. Dios habló y nuestros padres explicaron su palabra, pero aun no terminamos de saber cuánto Él nos dijo. Es necesario tener conocimiento de la lengua que hablaron nuestros padres, pues según ella es la que Él hablo primeramente. Pero también es necesario saber la lengua que hablan nuestros hermanos de la Dispersión, pues el Señor también ha llegado a entenderse con ellos (TP 1997: 28).

La convicción de Abimael de convertirse en escriba, implica visualizar que la instrucción de su madre le dirigió bajo la guía de la Torá. Aunque este joven desea ir más allá, a pesar de que acudir a lengua extraña no sea aceptado en su cultura.

La tradición judía y samaritana sostiene que el sujeto no puede saber quién es si no sabe quién lo antecedió, tampoco puede saber quién es si no conoce su lugar en la cadena de transmisión y en ese sentido, en la práctica familiar, cada uno de los miembros tiene su papel precisamente atribuido:

Yoram, tu padre, era varón de valeroso espíritu y tenía palabra de justicia-comentó Abdón. Nuevamente sombrío (-Abimael, Abimael: triste cosa dijiste. Mucho me duele recordar que fuiste separado de tu padre cuando eras sólo un niño y que nadie hubo para templar tu brazo. Tu madre era piadosa y de noble condición, pero aun los cachorros y polluelos precisan educarse en la fuerza del padre. Me duelo por ti Abimael, puesto que siendo mi hermano te quedarás adentro entre mujeres y trastos de la casa, mientras afuera los hombres pelean por el Reino. Ahora los ojos de Abdón

tenían un brillo de humedad. Abimael cerró los suyos, dolorido.-Si he salido de mi casa, Abdón fue sólo por la causa del Señor (TP1997:53).

El viaje largo que Abimael emprendería sería un descubrimiento de nuevos escenarios que serán cuestionados desde la perspectiva de un joven que jamás había salido, de un joven que se consagraba para Dios, evitando el contacto con lo que él consideraba impío: *donde hubo de caminar con los ojos siempre bajos.*

El viaje no se puede esquivar. Para Abimael será preciso viajar para ser. Viaja entonces para proyectar el “mapa”, el propio ser. Todo lo que el hombre puede pensar y sentir y, como consecuencia, la actitud que asume ante sí mismo, ante los demás y ante la realidad que lo rodea es la forma de dibujar el mapa. Parafraseando a Machado habría que decir: “viajero no hay mapa”. El mapa se “cartografía” viajando, en otras palabras, pensando y sintiendo la realidad y asumiendo actitudes:

He dejado mi casa. He hablado con mi cuñado Esdras y he acordado que dejaba en sus manos mi parte en la heredad. Él ha dejado en las mías una bolsa repleta de monedas, pero alegando que dondequiera que esté, esa casa será siempre mi casa. He partido, pues cumplía con ello la voluntad de mi madre y el deseo que tengo de entender en la palabra del Señor (1997:28). Dejaste Sicar. ¡Ay de ti, que ya no tienes casa! – Se lamentaba Sarah-. ¡Ah, si nosotros hubiéramos perseverado en nuestra casa de Sikem. El llanto no estaría ahora sobre mi corazón!- ¡Ay de los que abandonan la casa de los padres! (TP1997: 28).

Siendo un viaje a tientas, sin mapa, existe la posibilidad de equivocarse de ruta, de perder la dirección, de errar y de terminar extraviado. Junto con la experiencia de tener que viajar y la tensión del viaje adviene, entonces, de manera simultánea, otra experiencia vital: la necesidad de orientarse para no echar a “perder” el viaje. Abimael se expone a lo ajeno, a lo nunca experimentado, y a pesar de contar con valores inculcados desde la infancia, teme la complejidad que se le pueda presentarse en el viaje y no saber actuar ante las costumbres de otros pueblos:

Las grietas que de a trechos separaban la tierra. Los leñosos matorrales que comenzaban a espaciarse y las primeras piedras, agrupadas o sembradas al azar, le hicieron comprender que debía prepararse para entrar en Cesárea, la gentil la muy fuerte, la que Herodes había dotado de imponentes edificios en cuyos interiores la vida era una afrenta a la fe del Señor. Cuando entres a Cesárea, Abimael-le había dicho su madre-, no olvides que esa ciudad está llena de enemigos, de hombres de armas y de hombres de fornicación. Cuídate de ellos, pues, y márchate cuanto antes, pero antes de marcharte trata de ver para aprender de sus muchas

maravillas. Al cabo re maravillas. Al cabo recuerda que hasta la propia Yerushalaím, la ciudad que fuera de David antes de ser la ciudad de los judíos, fue causa de la ira del Señor por sus abominaciones y que el Señor permitió que sus enemigos derribaron los muros que la defendían y sembraron el llanto y pusieron a sus hijos en cautividad y confusión. Por sus muchas abominaciones, pues, y con la voluntad del Señor la ciudad de David fue entregada al quebranto. Cuídate, por lo tanto, de Cesárea, pero tampoco olvides que en aquella ciudad, en el puerto, junto a aquellas grandes aguas, vi sobre las naves banderas de todos los colores y escuché que los hombres hablaban idiomas desconocidos gritando y moviendo las manos con sobresalto. A ti, Abimael, que quieres hacerte escriba y conocedor de lenguas, todo asombró te será finalmente de provecho. Pero recuerda que si vas a Cesárea no es sino porque allá tienes parientes temerosos de Dios que fortalecerán tu prudencia (TP1997:14).

La travesía de Abimael muestra la “libertad” que puede forjarse en la apertura de su aprendizaje hacia nuevas lenguas en las que pueda comprender el sentido de la Torá. Sin embargo, esto no deja de ser parte del peligro que corre su integridad, ante el acercamiento a lugares y lenguas consideradas paganas; por ello el papel de la consejería en manos de familiares creyentes y practicantes de la Torá, beneficiarían su formación:

-Pero no tengo propósito de permanecer en Cesárea -prosiguió Abimael-. Antes del que fue su último día, mi madre me encomendó a vosotros para que pidiera la ayuda y tomará el consejo de quienes sois mis padres y mis hermanos. De vosotros, que vivís en el temor de Dios (TP1997: 28).

De esta condición del viaje surge la presión que se siente durante todo el recorrido. La tensión de partir sin poder llevar consigo el mapa del viaje, ya que para él parece no haber seguridad en el regreso, ni mucho menos el lugar de llegada. La tensión del Viaje abarca el punto de la condición errante del viajero. Abimael abre el Viaje al encontrar la atroz realidad de su finitud. Pero cuando esto sucede a apenas partido del “sitio”, de sí mismo. “Culmina” el recorrido cuando se topa con el otro “sitio”, la realidad que repele, que siempre tiene que ver con su ser defectuoso. En otras palabras, parte de él mismos, como ser limitado y durante todo el viaje saborea la avalancha de sus limitaciones. El lugar de salida, recorrido y destino” (en los términos arriba mencionados) del viaje es él mismo. El circuito se cumple alrededor de él mismo.

Ahora la luz y el olor lo adormecían y dentro de ese vaho recordaba Sicar, su casa de Sicar que ya no era su casa, y pensaba en Leah, su hermana; trataba de pensarla andando por la casa, abriendo el pan para que brotaran los aromas del eneldo. Creía ver el rostro, el de su madre, y también otro, del que no alcanzaba a saber si... (TP1997:44).

-Ese hombre-comenzó Abimael con una agitación que él mismo no se conocía-en una ocasión pidió a mi madre de beber. Se había sentado junto al Pozo de Yacob porque venía de lejos, sediento y aturdido por el sol. Así lo vio mi madre, así me ha referido que lo vio, y que cuando la oyó llegar alzó los ojos y la miró y le dijo: Dame de beber. Muchas veces me dijo que él le habló sin urgencia, que tenía en la voz una blandura como si algo lo hubiese entristecido y que sus ojos se habían llenado de tanta mansedumbre que ella sintió dolor; que ella sintió, me dijo, como si aquellos ojos le fueran una llaga. Y os diré que a causa de su turbación, y porque el hombre venía del lado de Judea, ella no supo cómo debía de responder y por eso le dijo: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy mujer samaritana? Porque judíos y samaritanos no se tratan entre sí (1997:49).

-Pero el hombre sonrió, formó en su boca una sonrisa o movió tristemente los labios que tenía blancos por la sed y, mirándola aún, le dijo estas palabras: Si tú conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le pedirías a él y él te daría el agua viva. Y madre se maravilló de las cosas que había hablado, como si el hombre supiera que ella esperó desde todos sus días tales cosas que había hablado, como si el hombre supiera que ella esperó desde todos sus días tales cosas, y desde aquel momento las palabras que el hombre le dijera, los ojos con que la mirara y el rostro de sus sed ya no se apartaron de madre, sino que la acompañaron hasta el último día. Cuando mis ojos se cierran bajo la mirada del Señor-me decía una vez y otra-preocúpate por saber cómo fueron sus hechos y sus dichos. A ti que quieres ser escriba eso te traerá aprovechamiento, pues podrás dar testimonio de un profeta o de un hombre que no era como los demás porque prometía el agua viva. Y en el último día, perdido ya el color; desmayados los párpados, volvía a repetirlo: Yo creo que era grande, Abimael, más que un hombre, pues los hombres no hablan así ni miran de ese modo la llaga de ansiedad que se lleva en las entrañas (TP1997:50).

El viaje que Abimael está por iniciar tiene referencia de que no es la construcción material de una casa paterna, sino el abandono de las tierras que en un tiempo fueron su limitación y abandono. Ahora se convertirá en la "casa" de su propio ser, pues aun en ese recordar presenta signos de extravío en el que solo persiste la imagen de la madre y su hermana y el testimonio incesante de Yeoshua, del agua viva y de la última promesa que le hizo su madre; siendo ahora su motivación y deseo para tratar de construir las piezas a través de los dichos, los hechos de este varón *Cuando mis ojos se cierran bajo la mirada del Señor-me decía una vez y otra-preocúpate por saber*

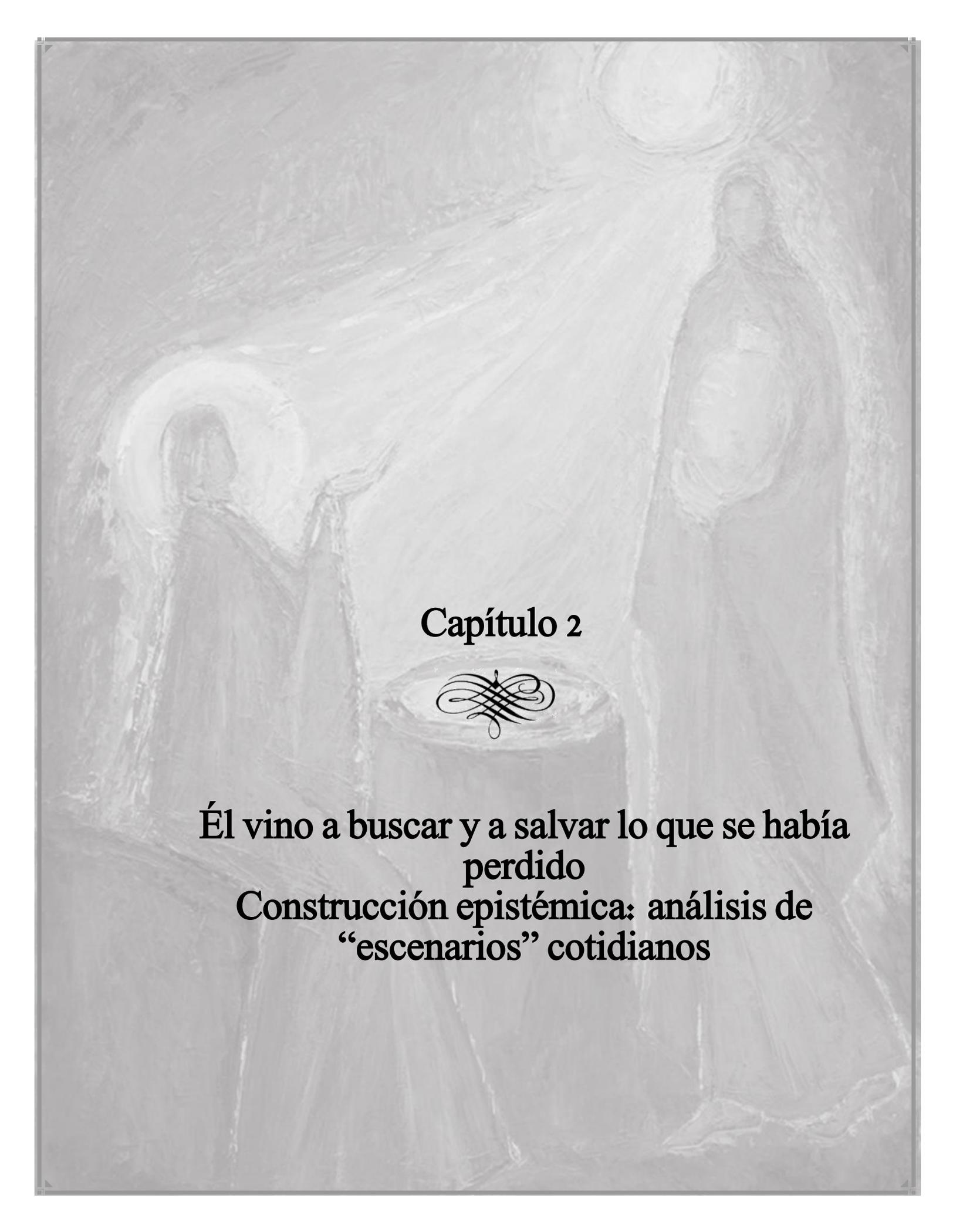
*cómo fueron sus hechos y sus dichos. A ti que quieres ser escriba eso te traerá aprovechamiento, pues podrás dar testimonio de un profeta o de un hombre que no era como los demás porque prometía el agua viva.*

-Ya veo- dijo-; si tu padre hubiese vuelto y tú hubieses crecido a su lado no estarías ahora preguntándome por Yeoshua. Tú quisieras poder amar a Yeoshua porque tu madre lo amó. Lo que te une a ese hombre de espíritu inconsciente y de palabra fácil no es otra cosa que la consecuencia de haber sido criado por mujer. -¿Me desprecias, rabbí?- No, hijo, no debo. He visto tu piedad y tu prudencia. Además, he visto que la culpa no fue tuya. -Mi madre le oyó prometer el agua viva y pensó que el hombre que le hablaba de ese modo era un profeta. ¿Tú crees, rabbí, que hay pecado en amar a los profetas? -¿Y tú crees, hijo, que tu padre hubiese pensado que aquél era un profeta y te hubiese mandado seguirlo? Abimael se sintió arrastrado a la oscuridad. Ahora supo que nunca se había preocupado por hacerse esa pregunta. Algo cruzó, raudo, entre las hierbas y las dejó temblando (TP1997:230).

Pero, Abimael, el huérfano, el joven que fue criado solamente por su madre; que va en búsqueda del cumplimiento de su promesa, revela que la lengua y las Escrituras son actos conciliadores con el otro, nombrando: “hermanos de la Dispersión”. Pues, es necesario conocer la lengua de nuestros ancestros, pero también la de los que han recibido palabra de Dios.

Se observa, que, en Abimael, existe el prototipo de un buscador de sentidos, no necesariamente enmarcados en lo establecido por determinada época, sino que sin renunciar a lo anterior reconoce la necesidad de conocer la lengua del otro, como la forma de dar sentido a las nuevas significaciones, sin ver “conflicto” en dicha conciliación. Lo que en palabras de Abdelkebir Khatibi se diría: “Allí, un nacimiento en la lengua, por entrelazamiento de nombres e identidades que se enrollan sobre sí mismos: círculo nostálgico de lo único”.

Lo anterior permite partir de que el creer supondría el establecimiento de una relación comunicativa, por parte del individuo que cree, de un lado con la realidad en sí; y, de otro, con sus interlocutores, los demás componentes de su entorno social en los que se manifiestan luchas de poder. ¿Cómo la naturalización y la institucionalización del poder se producen a través del discurso? ¿Cómo se da el poder y quienes lo ejercen legitimado en el discurso? ¿Cómo funciona el juego del poder en el discurso y produce relaciones de dominación, la coerción y la exclusión?



## Capítulo 2



**Él vino a buscar y a salvar lo que se había  
perdido  
Construcción epistémica: análisis de  
“escenarios” cotidianos**

## 2.1 “A los suyos vino y los suyos no le recibieron”: contexto de Israel y el pueblo judío y el samaritano

El término de escenarios tejidos por los discursos; en primera instancia, sobre uno de los escenarios que son la base de sustentación de las creencias de Abimael y de otros personajes que fueron encontrados en su travesía. En esta parte se contextualiza el concepto de familia, vista desde la cultura judía y samaritana, comprendido desde distintos ejemplos de familia; presente en *La tierra del profeta*.

Los lugares se recomponen, las relaciones se reconstituyen; las "astucias milenarias" de la invención de lo cotidiano y de las "artes del hacer" de las que De Certeau ha propuesto análisis tan sutiles, pueden abrirse allí un camino y desplegar sus estrategias (2010:200).

La distinción entre lugares y no lugares pasa por la oposición del lugar con el espacio. Ahora bien, De Certeau propuso nociones de lugar y de espacio, un análisis que constituye aquí obligatoriamente una cuestión previa. Certeau no opone los "lugares" a los "espacios" como los "lugares" a los "no lugares". El espacio, para él, es un "lugar practicado", "un cruce de elementos en movimiento": los caminantes son los que transforman en espacio la calle geoméricamente definida como lugar por el urbanismo.

Pero, antes de presentar el análisis de los cuatros casos mencionaré de manera general ciertos elementos para contextualizar desde la investigación de Shemaryahu Talmon<sup>10</sup>. En contraste con los de Sikem, los samaritanos de Israel mantuvieron estrechas relaciones con sus vecinos los judíos. Su historia local se remonta hacia 1920, cuando unas pocas familias samaritanas dejaron Sikem para asentarse en un lugar entre la entonces preponderante ciudad árabe de Jaffa y la recién fundada ciudad judía de Tel-Aviv. Su número, de cuarenta a cincuenta miembros de varias familias, permaneció casi estático hasta 1948. Después del establecimiento del Estado de Israel en ese año, otras familias samaritanas decidieron abandonar Sikem, la cual, como parte de la orilla

---

<sup>10</sup> *Los samaritanos pasado y presente*. Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado de: [summa.upsa.es/high.raw?id=0000003008&name=00000001.original.pdf...pdf](http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000003008&name=00000001.original.pdf...pdf)

occidental del Jordán, fue entonces anexionada al Reino Hachemita de Jordania, juntándose en Israel sus correligionarios. Pronto llegaron a ser ciudadanos de pleno derecho en el nuevo Estado, y rápidamente se integraron en su vida política, social y económica. Aunque insistieron en mantener su identidad religiosa —y en verdad tuvieron éxito en su empeño—, gradualmente adoptaron el modo de vida de una moderna sociedad occidentalizada.

El proceso de aculturación afectó primordialmente a la generación más joven. Sin embargo, no dio resultado, al menos hasta ahora, en la asimilación religiosa. Una visita a los samaritanos de Holón o de Sikem revela que, en apariencia, difieren muy poco de sus respectivos vecinos: en la forma de vestir, hábitos de vida e idioma han adoptado, en lo más importante, las costumbres de la gente que les rodea. Sin embargo, después de mirar con detenimiento sus viviendas, por ejemplo, se comienza a descubrir notables diferencias entre los samaritanos y los árabes o judíos.

La interpretación samaritana del mandamiento del Pentateuco referente a la mezuzah difiere al desarrollado en el judaísmo: en lugar de pegar a la jamba un pequeño receptáculo conteniendo un trozo de pergamino en el que están escritos dos pasajes del Pentateuco —como es la práctica judía—, los samaritanos colocan simplemente una tablilla de piedra cerca de la jamba, en la cual es grabada una versión resumida de los Diez Mandamientos. A veces se limitan a pintar unas pocas letras con caracteres hebreo-samaritanos en la pared próxima a la puerta.

En esta primitiva y directa forma de observar una ley del Pentateuco hay un rasgo fundamental que diferencia a los samaritanos y a los judíos. Ambas religiones obtienen sus leyes rituales básicas del Pentateuco, pero téngase en cuenta que para la Sinagoga, el Pentateuco es sólo parte del canon de las Escrituras, mientras que para los samaritanos los Cinco Libros de Moisés sólo tienen una pretensión en cuanto al modelo de santidad: es su Biblia. Nunca aceptaron ni a los Profetas ni a los Hagiógrafos.

Sólo admiten con seguridad el libro de Josué: éste presenta la versión samaritana de la historia de Israel, comenzando con la conquista de Canaán y siguiendo hasta los primeros siglos de la era cristiana.

De forma similar, y en vista de lo anterior, los samaritanos casi automáticamente ni aceptan ni toleran la ley oral judía, según fue desarrollada en los tiempos postbíblicos y codificada más tarde en la literatura rabínica. No reconocen la Mishná<sup>11</sup> ni el Talmud, ni aluden a la posterior literatura legal judía derivada de estos textos. La vida del samaritano y de su comunidad, al menos en teoría, está basada únicamente en el Pentateuco.

En la práctica desarrollaron su propia Halakah,<sup>12</sup> esto es, un sistema de exégesis oral que, no obstante, difiere del código ritual judío. Esta característica se deja sentir durante toda la vida, pero llega a ser especialmente notable en la observancia del Sabbat y en las fiestas.

---

<sup>11</sup> La Mishná (del hebreo מִשְׁנָה, 'estudio, repetición') es un cuerpo exegético de leyes judías compiladas, que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada durante siglos desde los tiempos de la Torá o ley escrita, y hasta su codificación a manos del rabino Yehudah Hanasi (también llamado el Príncipe), hacia finales del siglo II. El corpus iuris llamado Mishná, es la base de la ley judía oral o rabínica y forma parte del Talmud que, conjuntamente con la Torá o ley escrita, conforman la halajá. A su vez, la Mishná fue ampliada y comentada durante tres siglos por los sabios de Babilonia —la Guemará—, en tanto la Mishná original y su exégesis o Guemará, recibieron conjuntamente el nombre de Talmud. Un conjunto de Rabinos juntaron la tradición oral en el siglo III lo cual reunió una cantidad de 6 libros (tomos, rollos) y que se fue pasando de generación en generación.

<sup>12</sup> (en hebreo: הֲלָכָה) es el cuerpo colectivo de reglas religiosas judías, derivadas de la Torá Escrita y Oral. Incluye los 613 mitzvot ("mandamientos"), la subsecuente Ley Rabínica y Talmúdica y las costumbres y tradiciones compiladas en el Shulján Aruj ("Mesa Servida", pero más comúnmente conocido como "Código de Ley Judía"). Tradicionalmente, el judaísmo no distingue en sus leyes entre la vida religiosa y no-religiosa; la tradición judía religiosa no distingue claramente entre identidades religiosas nacionales, raciales o étnicas. La Halajá guía no solo las creencias y prácticas religiosas, sino numerosos aspectos de la vida cotidiana. La Halajá es a menudo traducida como "Ley Judía", cuando una traducción más literal sería "forma de comportarse" o "forma de caminar". La palabra deriva de la raíz que significa "comportarse" (también "ir" o "caminar"). Históricamente, en la diáspora judía, la Halajá ha servido a muchas comunidades judías como una vía legal obligatoria, tanto civil como religiosa, dado que no hay diferencia en el Judaísmo clásico. Desde la Ilustración, la Emancipación Judía y la haskalá, muchos han llegado a ver la Halajá como menos vinculante en la vida cotidiana, dado que depende de la interpretación rabínica, en contraposición a las palabras puras escritas registradas en la Biblia Judía. Bajo la Ley Israelí contemporánea, sin embargo, algunas áreas de la ley que concierne a la familia y al estatus personal están bajo la autoridad de las Cortes Rabínicas, por lo tanto, tratadas de acuerdo a la Halajá. Algunas diferencias en la misma Halajá son encontradas entre Judíos Askenazíes, Mizrajíes, Sefardíes, Yemenitas o de otros tipos que históricamente han vivido en comunidades aisladas, como en Etiopía, reflejando la diversidad histórica y geográfica de varias comunidades Judías en la Diáspora.

El mandamiento de poner estas palabras (o admoniciones) 'en tu corazón', 'en tus brazos' y 'entre tus ojos' no lo interpretan como rito específico, sino que es considerado en el sentido de que serían guardadas las leyes de Dios en el corazón de cada cual y se observarían. Pero esta aparente actitud de no dedicarse al culto no quiere decir que la religión samaritana sea antiritual o incluso no ritual: es totalmente diferente. De su insistencia en la estricta adhesión a la exacta literalidad del Pentateuco y del rechazo a la frecuente acomodación a las interpretaciones rabínicas legales resulta una rigidez ritual incomparable con la normativa del judaísmo o de cualquier otra secta.

Lo anterior es importante, ya que permite contrastar las prácticas en la vida judía. El templo de Jerusalén era el sitio al que acudían los varones judíos tres veces al año para sus fiestas religiosas. Sin embargo, era en las sinagogas donde rendían servicio sagrado diariamente, sea que vivieran en Palestina o en alguna de las colonias judías establecidas en el extranjero:

Rafa no es digno de esta asamblea, pues no solo entró a ella para decir falsedad, sino que aún se hizo acompañar por un extranjero. Miradlo ahí. Mirad al extranjero. Todas las cabezas giraron, todos los ojos miraron hacia Abimael. Ahora Abimael vio a un hombre de espalda jorobada y dientes amarillos que lo apuntaba con su dedo, demasiado largo. Se levantó un murmullo - ¿Quién eres tú y de dónde vienes extranjero? ¿Eres varón circunciso? ¿Qué amistad te ha ligado a Rafa?

Confundido, abrumado, Abimael agachó la cabeza. Pues sentía que esa mirada pesando sobre sus ojos le era insoportable.

- Pero los samaritanos no sacrificaban en el templo y además llevan burla y mortificación a los galileos que cruzan sus ciudades peregrinando a Yerushalaím. ¡Fuera de nosotros! – gritó alguien.

- ¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! Porque los samaritanos son seguidores de sectas perversas y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros ¡Arrojadlo a él junto con el otro! ¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien? (1997:278).

Llama mi atención la contienda que se muestra con la llegada de Abimael a una Sinagoga de Galilea. Pues es notorio el rechazo a la presencia de un extranjero, de un samaritano; por el estigma que llevaba en sí mismo, por no adorar como el protocolo que se llegaba a cabo en la sinagoga, y es que además de marcar una importancia en el lugar físico donde se debe adorar a Dios; también revela los

espacios que los sujetos no pueden ocupar a causa del menosprecio a causa de sus creencias, de sus prácticas. Provocando que éstos sean violentados:

Allá se congregaban varones para hablar a grandes voces, y también mujeres. ¿Qué me aprovechó? Ahora no sabría decírtelo. Pero nada enseña como la soledad. Ninguna palabra es como la que se dice en voz baja. Yo, Abimael, nunca estoy donde los hombres se congregan y disputan. –Nosotros adoramos en el Monte Gerizzim. –Lo sé, hijo mío Es lugar abierto. Medítalo Abimael, porque el Señor quiere misericordia y no sacrificios. El señor abra tus oídos a la palabra de verdad (1997:234:235).

Pareciese que en el caso de Rafa, Abimael, los congregantes en la sinagoga de Galilea o la versión del Rabbí Shimón, representan la diversidad de sentidos que el creyente pueda adjudicarle a su experiencia como adorador en determinado espacio; y su forma de apropiarse de lo que considera la forma verdadera o la más adecuada para acercarse a Dios:

Las formas ritualizadas de trazar un espacio, se han convertido en una estrategia viable para la conservación y recuperación de su territorio ante el embate y los despojos que puedan sufrir: *Pero los samaritanos no sacrificaban en el templo y además llevan burla y mortificación a los galileos que cruzan sus ciudades peregrinando a Yerushalaím. ¡Fuera de nosotros! – gritó alguien.*

## 2.1 “¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?”: familias, raíces de permanencia, transformación o abandono

*El que ama a padre o madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a hijo o hija más que a mí, no es digno de mí*  
MATEO 10:37 (RVR1960)

Llama la atención que aunque el autor decide “cerrar” con el versículo 10 (Juan 4, 5-10) para reinventar la historia, ésta, sutilmente anuncia la repercusión en la cadena familiar ya que ingeniosamente el escritor se nutre de la historia de la Samaritana; plasmada en la biblia, para así, dotarle de nombre y descendencia, dando relevancia al papel de la mujer y la familia en relación con los escenarios políticos, sociales, religiosos, morales de la época y su reivindicación como personaje clave en las enseñanzas de Yeoshua. Para realizar el análisis me he enfocado en 4 familias:

1. Myriam-Abimael-Leah-Yoram
2. Abdón-Sarah-Susan-Samuel
3. Lavinia-Centurión
4. Dinah-Tobías

Éstas fueron elegidas por la diferenciación en su conformación. La primera por ser primordialmente la continuidad del relato bíblico (Juan 4, 5-10) y la familia de nuestro personaje principal, Abimael, aunado a que éste es conformado por su madre Myriam, su hermana Leah, y posteriormente por su cuñado Esdras, notando la ausencia paterna. Radicaban en Sicar aldea de Samaria.

En el segundo caso se encuentran los parientes de Abimael; éstos habitantes de Cesárea. Quienes influyeron en las reflexiones, y el peregrinar de éste. Dicha familia es integrada por Abdón el primo comerciante de Abimael junto con la joven Susan y los ancianos Samuel y Sara, ésta última, hermana del padre de Abimael.

El tercer caso es el matrimonio de Lavinia y el Centurión; soldado del procurador que vivía en Cesárea. Éstos son en cierto momento, considerados

gentiles y representan algunos de los testigos que recibieron la enseñanza de Yeoshua por medio del testimonio de la madre de Abimael.

El cuarto caso es el matrimonio de Dinah y Tobías. Otro ejemplo de intertextualidad y recreación que Dorra hace del relato bíblico; ésta estudiada, según al concepto de intertextualidad, que para Kristeva se define como el hecho de que la palabra (que se constituye en texto, es un cruce de palabras) se conforma en textos, textos en los que se lee otra palabra (otro texto). Por ello, todo texto es una especie de mosaico, pues en él se dan citas, absorción y transformación de otro texto (2010: 113-115) en este caso *Las bodas de Caná* título con el que se suele identificar la narración que tiene lugar al final de la primera semana del ministerio de Yeoshua en el Evangelio de Juan 2:1-11. Este pasaje describe el primer signo realizado por Yeoshua, el cual tuvo por marco una boda en Caná de Galilea.

Por otro lado, cabe señalar, que la familia judía es la célula más pequeña de la colectividad, de la sociedad, y con su buen desenvolvimiento prospera la sociedad humana. Cada familia es un mundo distinto, un mundo cerrado, donde rigen leyes especiales, características y de cierta manera diferentes. Dentro del judaísmo la familia ha sido una institución sagrada, de carácter importantísimo. La Torá describe la relación entre el hombre y su mujer: “Un hombre dejará a su madre y a su padre y se apegará a su esposa, y ellos serán una sola carne” (Génesis 2:24).

Permite pensar cómo las creencias, o el creer de Abimael durante su travesía sustentado en la promesa de un muerto; que ha sido progenitora de la base de sustentación de su acercamiento a la realidad, desde su infancia. Ella, el modelo de su hacer, el motivo de su actuar, su madre, la mujer que habló con Yeoshua. Es pues que se puede observar al factor femenino como lo débil, marginal, sin voz, emotivo e irracional. La “mujer”, la voz ajena para el hermetismo religioso y social de la época, pero no para él, desde su escenario local, pero si en el exterior; forjará la razón de análisis de la *afectación emocional* en el proceso del creer, en Abimael y en los adeptos a las enseñanzas de Yeoshua y en la creación de prácticas, que con el paso del tiempo darán cabida a una nueva religión “el cristianismo”. Tal como Dorra lo argumenta en su libro *Profeta sin honra*:

Yo creo que, más mesuradamente, debemos ver en la tradicional intento de reunir en la persona de María Magdalena todas estas funciones-servidora, ungidora amorosa, pecadora, seguidora hasta la muerte- la decisión de dibujar en ella una síntesis capaz de expresar que, al premiarla con el privilegio de hacer de ella el primer testigo de la resurrección, Jesús estaba premiado en verdad a todas las mujeres. La tradición, en tal sentido, hace una interpretación profunda de los evangelios, esos textos que visiblemente enseñan cuán sensible fue Jesús a la intimidad femenina y cuánto esta intimidad tiene que ver con la inspiración de la que nacería la religión cristiana (PH1994:259).

La importancia de repensar el papel de la mujer en las relaciones humanas, y sobre todo desde la formación de la religión más importante, como lo es el cristianismo. Punto clave, en el que es visible la posibilidad de la conciliación entre las feminidades y masculinidades como discursos que atraviesan las practicas desde la época de Yeoshua, plasmada en la novela y las semejanzas o transformaciones en la época actual.

Según Dorra los movimientos del Maestro galileo, sus enseñanzas y sus afanes nos ponen frente a la imagen de un hombre que siempre dice por qué está en continua lucha contra el mundo. De él se ha aprendido que entre el individuo-el deseo, la libertad, el presente- y el mundo-la convención, el límite, la razón gregaria- el individuo siempre tiene razón se demuestra precisamente porque pierde. Jesús estuvo atento a ese forcejeo con el que lo subjetivo trata de hacerse un lugar en el mundo y ninguna otra cosa le interesó más que seguir el movimiento de esa subjetividad temblorosa y perdedora (1994:101). Por eso no rechazaba a quienes se encontraban en sus márgenes: los enfermos, las mujeres, los pecadores. El mundo casi no le producía otra cosa que impaciencia y crispación, y empeñó todas sus horas en ponerlo al revés, en mirarlo de tal modo que se viera que lo importante no era el mundo sino la mirada.

Cecil Roth, historiador contemporáneo, escribe “El judaísmo –en contraste con el cristianismo- es la religión del hogar y no del templo”. Para los judíos, el hogar fue siempre un santuario donde se observaba y practicaba la tradición y adonde regresaban los componentes de la familia después de su actividad, día tras día, para reanimarse y renovar fuerzas para continuar la lucha por la vida; donde los padres educaban a sus hijos para fuesen buenos hombres y buenos judíos.

Los componentes de la familia intentaban crear un ambiente adecuado, basado en el amor y la comprensión, cuyo resultado es una vida armoniosa, firme en los

conceptos de la tradición judía. Se procuraba que la observancia de la tradición no se convirtiera en la rutina, sino en la expresión del sentimiento religioso que se renueva día tras día.

El Shabbat, las fiestas, las leyes dietéticas y todo el marco de la vida judía, han encontrado siempre su baluarte en el hogar judío. El ritual intenta santificar todas las actividades hogareñas y convierte la morada más humilde en un santuario de Dios. La ética judía infunde en la familia un sentido de solidaridad y ayuda mutua, que ha sobrevivido en gran medida hasta el presente:

Y despídete aquí mismo porque a partir de este momento yo debo prepararme para el Shabbat. Mucha alegría me darán hoy mis oraciones. Y el Señor tendrá placer al escucharme, pues hoy he sido visitada (TP1997:198).

El Shabbat es institución más santa que el matrimonio de hombre y mujer, y permitir su profanación es ir contra los propios cimientos de la nación de Israel y contra sus leyes principales (TP1997:248).

Las citas anteriores muestran dos experiencias en torno al Shabbat. Por un lado Marah una anciana que encuentra el deleite en el cumplimiento del Shabbat, y su petición es escuchada por su lealtad en el acatamiento en la devoción y oración.

El segundo ejemplo es el de Sakeyah, un maestro de la sinagoga; éste concibe al Shabbat como la institución suprema que rige la existencia de la nación de Israel y reprocha la profanación de esta práctica legitimadora de la posición nombrada que poseen los judíos como nación santa, elegida por Dios. Es pues, la práctica del Shabbat una insignia y distinción entre judíos y gentiles.

Por otro lado, el amor y la lealtad ligan a marido y mujer con lazos virtualmente insolubles. Los hijos, receptores del afecto y abnegación sin límites, aprenden a demostrar amor y respeto hacia sus padres. La pureza, la sobriedad y la moderación en todos los sentidos, eran virtudes inculcadas, más efectivamente, en el hogar, que en la sinagoga o en la escuela. Más aún, la familia judía, siempre sólidamente unida, tenía plena conciencia de ser sólo una célula, parte de la gran unidad. “Todos los judíos son hermanos”, era proverbial como regla de la responsabilidad mutua, no sólo individualmente o en familia, sino también en las comunidades:

La oración quietó el ánimo. Pensó una vez más en Sicar; los sábados en la sinagoga de Sicar. Su madre y sus hermanas en el lugar alto reservado a las mujeres y encontrar descanso en la oración. Digo que no lo sé porque un día se apartaba y al otro seducía. En el establo la burra rebuznó. ¿Es que no debía ir a la sinagoga? ¿Es que ello era un error? Pero en Sicar ningún séptimo día había dejado de hacerlo ni él ni sus parientes, y ni aun en Sebaste. Porque aquel era el día de gracia, el día dichoso y ese día debía comparecer para que la palabra del Señor hinchiera su entendimiento (TP1997: 236).

El cumplimiento de las responsabilidades espirituales ha permitido que Abimael se sienta en temor, sino lo cumpliera al pie de la letra. Sabe él que no puede faltar al día dichoso, día cuyas enseñanzas, y procedimientos rituales fueron inculcados desde la convivencia familiar; específicamente su madre y sus hermanas.

La religión judía un ejemplo de las muchas que existen en cuanto controla y regula todas las fases de la vida. Sus reglas de conducta se aplican no sólo en el comportamiento en la sinagoga, sino también en el trato diario con el prójimo, en la conducción de la vida privada, en el manejo del hogar y hasta nuestro modo de pensar:

Es que mi madre ha muerto, como quiso el Señor. Las dos mujeres se llevaron las manos a las sienes al tiempo que exhalaban una queja en la que la garganta parecía quebrarse. Luego Sarah corrió hacia un rincón y se agachó buscando y se levantó ceniza. Sombrío el rostro, Abdón caminó hacia Abimael y lo abrazó de nuevo. Ahora sus lágrimas resbalaron y ardieron en la mejilla de su primo (TP1997:27). -Acordaos de Miryam. Acordaos de ella porque cuando vivíamos en Sikem la veíamos una vez y otra, y viéndola nos llenábamos de alegría. Acordaos que solíamos vernos en las ceremonias y en las bodas. Acordaos de su voz. Me duelo de ti. Pues, entonces mantenías nuestro ánimo en alto a pesar de que entonces tú eras desgraciada y yo dichosa. Ved ahora. ¿Por qué no he sido yo, Señor? Miradme (TP1997:33).

-Recibe tú, hermana Susan, este recuerdo que mi madre ha dejado para ti. Ella se lo ponía en su brazo cuando debía ir a una boda. Serás, cuando lo uses, todavía más bella. Y caminó buscando a Sarah mientras Susan examinaba el brazalete. Le tendió el pañuelo, pero Sarah pareció

defenderse con un gesto de asombro.-Ella me pidió que viniera hasta ti para darte este pañuelo. Recuerdo cada palabra de las que ella me dijo: Cuando mis ojos se hayan cerrado bajo la mirada del Señor, después de ese único día, Abimael, desearé que vayas y que pongas este pañuelo sobre las manos de Sarah. Es de seda de Tiro y tu padre se lo compró a un mercader y me lo regaló el día en que nos prometimos. Le dirás que se lo entrego como si le entregara la alegría que entonces tuvo mi corazón (1997:35).

La novela relata la manera en que es recibida la noticia de la muerte de la madre de Abimael. Para el judaísmo, tener compasión por medio del consuelo es considerado una mitzvá,<sup>13</sup> que para muchos es una obligación bíblica. La persona tiene la obligación de imitar a Dios: así como Dios reconforta a los afligidos, asimismo, la persona debe hacerlo.

El propósito fundamental de la condolencia durante la shivá <sup>14</sup>es aliviar al enlutado de la intolerable carga que produce la pérdida de un ser querido. En ningún otro momento de su vida el ser humano necesita tanta compañía como en este período de dolor. La impresión que sintió ante la muerte de su familiar empieza a desvanecerse.

El aislamiento del mundo y de la gente empieza a disminuir y de alguna manera todo comienza a regresar a la normalidad para el deudo.

En cuanto a la acción que realizó Sarah *corrió hacia un rincón y se agachó buscando y se levantó ceniza*. Representa el dolor. La ceniza era una forma de mostrar luto y penitencia públicamente. La ceniza suele ir unida al polvo y al fango, indicando siempre una situación penosa y triste (2002:38).

---

<sup>13</sup> Mitzvá (en hebreo: מצוה) es una palabra hebrea que significa "mandamiento" (plural mitzvot; de צוה, tzaváh - "ordenanza, encomienda, precepto). La palabra se usa en el judaísmo para referirse a los 613 preceptos bíblicos en la Torá (los primeros cinco libros de la Biblia), cualquier ley judía (Halajá)

El Rabino Moshe ben Maimon, también conocido como Rambam (por sus siglas en hebreo, רמב"ם) o Maimónides, fue uno de los primeros codificadores de la ley judía. Sus catorce volúmenes de la Mishna Torá (Yad Hajazakah) cubre toda la Ley Judía, creencia y práctica. Dividió los 613 mandamientos en 14 libros, con 83 secciones. Los 613 mandamientos que el Eterno exige que Israel cumpla, están distribuidos a lo largo de la Torá, que es conocida en español como "el Pentateuco".

<sup>14</sup> Shiv'ah (שבועה hebreo para "siete") es el nombre del período de duelo observado dentro del judaísmo, para los primeros siete grados de parentesco: padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana, o esposa; abuelos y nietos no se incluyen. En el entierro del fallecido, los familiares de primer grado asumen el estatus de dolientes (hebreo: avel). Este estado dura siete días, durante los cuales los miembros de la familia tradicionalmente se reúnen en una casa y reciben visitas.

En casi todos los pueblos, la sinagoga también tenía una escuela, a menudo en el mismo edificio. Así que podemos imaginarnos una sala llena de jóvenes estudiantes aprendiendo a leer las grandes letras que su maestro escribía en una tablilla recubierta de cera. Gracias a la aportación de estas escuelas, toda la sociedad judía de la antigüedad —incluso la gente pobre— estaba muy bien instruida y familiarizada con las Escrituras.

El hogar judío ha tenido un carácter distintivo. Donde el objetivo ha sido encontrar a Dios en todas partes, no sólo en los templos y sinagogas; sino también en hogares. La morada de un judío está marcado por la mezuzá, a fin de recordar a todos los componentes de la familia, la fe y confianza en Dios y las obligaciones religiosas y humanas. En el hogar judío nunca falta la oración matutina y vespertina: Hundió el resto en la tierra y comenzó a rezar: Oye Israel; el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Luego pronunció, paso a paso, las Dieciocho bendiciones . Y cuando hubo terminado permaneció aun largamente en su quietud para no perturbar la voz alada de Shimón, que llegaba salmodiando: Misericordia y juicio cantaré A ti cantaré yo, oh Yahweh. Entenderé el camino de la perfección cuando vengas a mí (TP1997: 211).

Abimael, representa al joven que se apegaba a la veneración y confianza en Dios, que muestra su respeto a la oración y su cumplimiento en el Shabbat, tal como desde su infancia se le había inculcado por medio del Rabbí Enoch. Las bendiciones antes y después de las comidas otorgan un valor espiritual a la vida y manifiestan la gratitud hacia Dios. Por medio de la oración, los antepasados alcanzaban la autoconfianza y la fuerza para enfrentar las dificultades de la vida. La observancia de los preceptos alimenticios; la celebración del shabat con velas, con kidush y con canciones (zemirot); la reunión familiar el viernes por la noche; el estudio, la habdalá el sábado por la noche; la celebración característica de las fiestas; el festejo tradicional de los acontecimientos familiares; el recuerdo de los difuntos; la fe y la confianza mutua, todo esto, junto con el amor, el cariño y el respeto, han mantenido firme el ambiente judío en el hogar.

También debe ocuparse de cuestiones como la limpieza ritual de la casa antes de la celebración de la Peshá o Pascua judía. Si bien el judaísmo ortodoxo no da participación significativa a la mujer dentro del culto público, en el ámbito doméstico tiene un gran protagonismo, reforzando así la distinción entre lo público y lo privado, donde la hegemonía es de las mujeres, como reflejo de lo que ha sido tradicional en las sociedades durante años.

Al padre de familia le corresponde dirigir determinadas actividades y oraciones, tomar decisiones, instaurar reglas, bendecir el vino y el pan en las comidas festivas, realizar algunos ritos domésticos, etc. Ese es el “modelo” en el que solían conformarse las familias judías. Sin embargo, Abimael es representación de aquellos que han sido criados en ausencia de del padre. Y se observa el desprecio por parte de Abdón, justificando que la formación materna lo imposibilita hacer un guerrero en defensa de la causa de Dios. Aunado a esa formación existe el desprecio por ser joven, samaritano y por haber abandonado su casa.

Abdón primo de Abimael, es la muestra de aquellas personas que confirman que la forma en que ellos fueron criados es la correcta, menospreciando la enseñanza de aquellos que sólo son cuidados por mujer, etiquetando conforme a los discursos imperantes de la época el lugar que le correspondía a las mujeres y el lugar al que pertenecían los hombres: *Me duelo por ti Abimael, puesto que siendo mi hermano te quedarás adentro entre mujeres y trastos de la casa, mientras afuera los hombres pelean por el Reino*. Llama la atención cómo este personaje aun al ser llamado joven e inexperto, reconoce la autoridad; sin embargo, sutilmente, él cuestiona y no desaprueba la posibilidad de que también para los que son criados de manera diferente, hay reservado un lugar en la elección de Dios; así como su madre fue elegida por Yeoshua.

Es entonces ser portadores de un poder de carácter ideológico el que se disputa entre las generaciones de adultos y las de los y las jóvenes, para instaurar situaciones correlativas de subordinación-dominación. En tales disputas fueron los hombres adultos los que, por mucho tiempo, ocuparon el lugar de la dominación, a partir del empoderamiento que les brindara el porte de un poder ideológico originado en la denominada experiencia. Este poder se los confería una cantidad de tiempo vivido en una sociedad donde las coordenadas de organización las demarcaba el

padre de familia: -"Eres joven, Abimael-dijo Rafa-; he aquí que no sabes aunque la vida es esta pérdida, siempre pérdida" (TP1997:339). El peso de la ausencia paterna y su juventud guiada por las enseñanzas que le quedaran de su madre, provocaban el menosprecio de la sociedad:

Mucho era lo que traía andado, demasiado de pronto, pues antes del viaje que ahora comenzaba o terminaba sólo había dejado Sicar para subir al Monte Gerizzim o para ir a la aldea de Sikem y algunas vez a Sebaste, ciudad menos impía que Césarea pero donde hubo de caminar con los ojos siempre bajos. ¿Qué ven estos ojos? ¡Mi primo Abimael! Paz a ti, hermano, y bendita la hora en que te veo. ¿Pero de qué modo te reconocería si tú eras un chiquillo? Porque ahora la barba va cubriendo tu cara. Oh Abimael, querido primo, no te quedes ahí parado (TP1997:22).

Los recuerdos de infancia persisten en el joven Abimael, y el miedo es una de las emociones que experimenta durante su viaje, que solo ha emprendido. Pero siempre éste es consolado por la oración que emite a Yahweh y por las palabras de su madre, que resuenan.

La familia entonces, mantiene su papel predominante como institución nuclear de la sociedad, y creadora de la transmisión cultural y del aparato psíquico de los individuos, las parejas, las familias y los grupos.

En el segundo caso se encuentran los parientes de Abimael; éstos habitantes de Cesárea, quienes influyeron en las reflexiones, y el peregrinar de éste. Dicha familia es integrada por Abdón el primo comerciante de Abimael junto con la joven Susan y los ancianos Samuel y Sara, ésta última, hermana del padre de Abimael.

Abdón dio aun unos pasos y lo abrazó y lo besó en la boca mientras Abimael, intimidado de pronto, sólo pudo tomar con una mano las barbas de su primo y tirar débilmente. Luego lo oyó recitar: -Por cuanto me has alegrado, oh Yahweh, con tus obras, me gozaré en las obras de tus manos. Continuaron abrazados largo tiempo y cuando luego se hubieron separado, la extrañeza volvió al rostro de Abdón (TP 1997:23).

El recibimiento familiar de Abdón hacia su primo Abimael, manifiesta la presencia de las creencias en toda práctica cotidiana: *Por cuanto me has alegrado, oh Yahweh, con tus obras, me gozaré en las obras de tus manos*, en este caso en la bienvenida de un pariente que joven y solo, decide salir de la casa de sus padres. Los parientes de Abimael conservaban el apego a las prácticas de duelo que hacían en Samaria antes de

habitar en tierra de Cesárea. A pesar de la distancia el dolor por la pérdida de la madre de éste se manifestó el derramamiento de ceniza, lamento y lloro:

Esperó y al cabo empezó a ver: una mujer de mucha edad que molía algo en un mortero y otra mujer, más bien joven que se doblaba sobre una vasija. A la entrada de Abdón las mujeres se habían erguido y miraban con extrañeza (1997:25). Es que mi madre ha muerto, como quiso el Señor. Las dos mujeres se llevaron las manos a las sienes al tiempo que exhalaban una queja en la que la garganta parecía quebrarse. Luego Sarah corrió hacia un rincón y se agachó buscando y se levantó ceniza. Sombrío el rostro, Abdón caminó hacia Abimael y lo abrazó de nuevo. Ahora sus lágrimas resbalaron y ardieron en la mejilla de su primo (TP1997:27). Derramando la ceniza que cubría su cabeza, Sarah había atravesado la habitación y ahora se inclinaba sobre el viejo.-Samuel-le dijo sacudiéndolo-Samuel abrió los ojos como si emergiera de las aguas de una ciénaga. Oscuros, sus ojos tenían sin embargo un brillo enfebrecido. Miraba el vacío tratando de reconocer (TP1997:27).

En estas escenas la disputa por la significación traza una especie de muralla entre Abimael y Abdón:

-Abimael, primo mío, hermano mío. Siento la obligación de decirte que si hubieras crecido al lado de tu padre hoy serías un soldado de brazo fuerte y de razón poderosa. Pero míralo que has venido a ser. Me he apartado contigo para hablarte porque el día de Yahweh viene con fuerza y los valientes habrán de hacerse con el Reino. Oye y comprende puesto que llegaste hasta nosotros por consejo. Sé fiel a Dios para que Él bendiga los días de tu vida (TP1997: 67).

Ardua fue la conversación que Abdón y Abimael establecieron, especialmente por el papel tan importante que fungió el primo mayor sobre Abimael. Constantemente es recalcada la idea de que otra hubiera sido la vida de Abimael si su padre lo hubiera preparado en el camino de los fuertes valientes y no entre idea de mujeres que suelen desviarse por enseñanzas ajenas: La mujer no recibía instrucción religiosa ya que se suponía que era incapaz de comprenderla. Las escuelas eran solamente para varones. Además, las mujeres no podían ser testigos en un tribunal, ya que se pensaba que su testimonio carecía de valor por su inclinación a la mentira, argumentación que los judíos consideraban apoyada en el libro del Génesis: 'Sara negó, no me he reído'. Pero Aquel dijo: 'no digas eso, que sí te has reído' (Génesis 18:15).

El tercer caso es el matrimonio de Lavinia y Cornelius el Centurión; soldado del procurador que vivía en Cesárea. Éstos son considerados gentiles y representan algunos de los testigos que recibieron la enseñanza de Yeoshua por medio del testimonio de la madre de Abimael.

Después de su espera, que al cabo no fue larga, percibió un movimiento entre las hojas y enseguida vio que una mujer, cuya túnica de pliegues muy livianos caía hasta los lazos de las delgadas sandalias, caminaba a su encuentro. Tenía el pelo rizado, sin atar, y cortado a la altura de los hombros. ¿En qué puedo servirte, forastero?-le dijo mirándolo con turbadora franqueza.-Los criados han salido al campo y la casa quedó sola de momento. Perdona, pues, si has debido esperar. Ésta es la casa de Cornelius, el centurión, y yo soy Lavinia, su esposa. Sé bienvenido (TP1997:69).

Si alguna mujer casada preguntaba alguna cosa, se le debía responder lo más brevemente posible. Todo esto estaba sustentado por una cita bíblica: *'Jamás te sientes junto a una mujer casada, ni bebas vino con ella en la mesa, no sea que tu corazón se enamore de ella y tu pasión te lleve a la ruina'* (La Biblia de Jerusalén en Eclesiástico 9:9). Abimael tenía que descubrir que si verdaderamente el Señor les hablaría a los gentiles para tomarlos en cuenta el gran día Dios tal como lo había defendido ante sus parientes.

Sin embargo, llegar a la casa de una mujer, cuya conducta era diferente a la de las mujeres que conocía le provocaba cierto temor, ya que esta tercera familia gentil logró acercarse al Señor por medio del testimonio de Yeoshua:

Abimael se turbó ¿Entraría a la casa de un incircunciso? Su madre le había hecho advertir que la palabra hace su obra en el corazón de cualquier hombre. ¿Pero las escrituras no daban a entender una cosa diferente? (1997:70).-Pues si Cornelius, tu esposo, no está ahora en casa no hay razón para que yo entre en ella. Aquí te dejaré mis saludos para él y aquí puedes decirme lo que tú necesites de mí. Mira que yo puedo decirte cosas que ella tal vez quiso decirme ¿Qué temes, pues?  
-En tu semblante veo que en este día no llevaste alimento hasta tu boca-dijo Lavinia con una serenidad que Abimael hubiera preferido no afrontar.-¿Y despreciarías el que Dios quiere llevar hasta ti por mi intermedio? ¿Y tendrás en poco aprecio el deseo de tu madre? (TP1997: 72).

¿Hasta qué punto la instrucción materna: *la palabra hace su obra en el corazón de cualquier hombre* podría invalidar los mandamientos de Dios, tal como el Rabí le había

enseñado? Llama la atención que en esta familia la mujer tiene mayor libertad que las mujeres de Samaria, y que existe la apertura para poder acercarse a la salvación:

Mi madre fue con su cántaro hasta el Pozo de Yaqob y lo vio ahí, sentado junto al pozo. Él le pidió, mirándola, que le diera de beber y enseguida le aseguró que le diera de beber y enseguida le aseguró que Él podía darle a ella el agua viva. –*Cualquiera que bebiere de esta agua volverá a tener sed jamás; porque el agua que yo le daré será en él una fuente que salte para vida eterna.*–Repitió Lavinia: Dime Abimael: ¿Y es verdad que esas palabras transformaron la vida de tu madre? ¿Cómo hubiera sido de otro modo? Sin duda nada desde entonces le fue igual y ella fue como una casa que tembló en su fundamento. Es como si yo hubiera estado en su lugar. –Mucho, en verdad, cambió su vida y ella tuvo esa espera y en último día otro rostro no vio sino el de ese hombre (TP1997:72).

Las reglas de educación prohibían encontrarse a solas con una mujer, sobre todo si ésta era casada; incluso mirar a una mujer casada o también saludarla. Una mujer no debía estar sola trabajando en el campo, sino que lo normal es que trabajaran juntas tres o más de ellas. Lo mismo ocurría cuando tenían que ir al pozo a buscar agua. La trascendencia del mensaje que Myriam había recibido por parte de Yeoshua, había alcanzado a una mujer gentil, Lavinia y a su esposo, un centurión que servía a los enemigos de Yerushalaím:

–La paz sea contigo, mujer –contestó Abimael sin atreverse a mirarla–Vengo de Sicar. Tengo grandes deseos de cambiar unas palabras con Cornelius. ¿Eres alguien de quien mi marido tiene conocimiento? Pareces demasiado joven para ser su amigo.–Soy hijo de Myriam–comenzó Abimael siempre bajos los ojos–¿Acaso, eres, el hijo de la que habló con Yeoshua, la que gozó mirándolo a los ojos? Gratos recuerdos ha conservado de ella mi marido y es como si yo misma la hubiese conocido (1997:70). Es que eres joven, Abimael. Muchas cosas seguramente habrá que aún no comprendes. La sonrisa de Lavinia se hizo más franca. Abimael se sintió estremecer asaltado por el espectáculo de la mujer que sonreía para un hombre que estaba a solas y al que acaba de conocer. Enteramente erguida, ella señalaba la mesa como si estuviera descubriendo.–Pero mira que nada has comido y casi nada me dijiste aún de Miryam. Tú has venido a mí, pero soy yo la que ha hablado. Sírvete, joven, y comienza tú, y no me permitas que te interrumpa. Haz como si estuvieras en tu misma casa. Abimael se levantó con brusquedad, abrumado por su propia torpeza. Líbrate de la mujer extraña cuyas palabras son de halago. Aunque su mirada había cambiado, Lavinia todavía sonreía (TP1997:77).

Abimael experimenta incomodidad al establecer diálogo con Lavinia, pues sus creencias anidan en su forma de ser, marcando pautas de reflexión para no pecar contra la Torá. Por otro lado, se observa que su juventud es vilipendiada: *Es que eres joven, Abimael. Muchas cosas seguramente habrá que aún no comprendes.*

La conducta que Lavinia muestra ante un varón es diferente al comportamiento (mencionado en párrafos anteriores) que Susan realiza, pues, ésta, agacha la cabeza antes de entrar ante los varones, debido a la costumbre. Ambas son mujeres, pero criadas con costumbres diferentes, lo que ha determinado su posición en la sociedad. Las visitas que Abimael hizo en ambas casas permitieron ver la construcción social que se hace en las prácticas de samaritanos y los habitantes de Cesárea.

A pesar de la incomodidad que Abimael sentía al estar a solas con Lavinia ambos personajes muestran cierta confianza para hablar sobre el testimonio de Yeoshua:

Cornelius tuvo sentimientos de amistad hacia mi madre y se esforzó por llevar alivio y protección hasta mi padre cuando lo echaron en prisiones. Aun antes le había dado aviso para que se ocultara, pero él no se ocultó sino que seguía mostrándose por el monte Gerizzim. Ella me lo ha referido, Abdón, para que yo entendiera en estas cosas, puesto que cuando estas cosas ocurrieron la niñez me impedía tener entendimiento. ¿Por qué me entristeces trayendo desconfianza sobre mí? Al cabo un hombre de duro perfil y duro oficio tiene también un corazón donde la palabra hace a veces su obra. Piensa en esto, Abimael, me aconsejó mi madre, y mira solamente al corazón cuando estés ante Cornelius. Me duelo, pues, porque tú no la oíste como yo (1997:52).-¿Y Él vino ante ti cuando vivía o estuviste entre los que vieron después, cuando volvió de su muerte? Lavinia-¿Cómo responder tu pregunta, amigo, y no sufrir? Porque tengo que responderte que entre todos mis días no he vivido esa hora. Tampoco mi marido lo vio. Pero te digo que vinieron y hablaron con nosotros quienes lo habían visto y muchos de aquellos que oyeron su palabra y hasta un soldado que entonces estaba ante la cruz y que fue estremecido por la gracia (TP1997:74).

El esposo de Lavinia, fue tocado por el mensaje de Yeoshua: *Al cabo un hombre de duro perfil y duro oficio tiene también un corazón donde la palabra hace a veces su obra.* Esto es observado por Abdón como un acto “dudoso” y cuestionable, ya que éste considera que los gentiles no son pueblo escogido, según la expresión: *mira solamente al corazón cuando estés ante Cornelius* que le sugiere a Abimael.

Este matrimonio es la muestra de que la Escritura y el plan de Dios pueden alcanzar a los gentiles y transformarlos tal como la samaritana fue alcanzada.

Aunque llama la atención cómo es ese proceso que el creyente experimenta en la transformación de sus prácticas y modificación de sus pensamientos, bajo la dirección y rituales como el bautismo, la circuncisión bajo autoridad y señal que Cefas discípulo de Yeoshua, reciba de parte de Dios:

-Nací gentil, como toda mi familia. En ese error perseveré, pero ahora ese error se ha cambiado en verdad.-¿Entonces has abrazado la fe del Dios Único? Ahora no, ay de nosotros. Aún no y el deseo nos consume. Cornelius ha implorado a Cefas para que, bautizándolo, bautizara con él a la familia, pero Cefas vacila por la razón de que mi marido es varón incircunciso. Esperemos una señal, le dijo Cefas. Un ángel nos hará saber el designio del señor. Y hemos rogado, Abimael, rogado y esperado, pero la señal se tarda (TP1997:75).

Desde el principio la circuncisión ha sido una costumbre entre los judíos. Como dice, servía como “señal del pacto”. Esto se trata del pacto que Dios hizo con Abraham. *Romanos 4:11* dice que fue “señal de la justicia de la fe”. En el pacto Dios hizo grandes promesas a Abraham y a su descendencia. En cumplir con la circuncisión los judíos manifestaron su fe que Dios iba a seguir dando sus bendiciones.

El cuarto caso es el matrimonio de Dinah y Tobías. Otro ejemplo de intertextualidad y recreación que Dorra hace del relato bíblico: *Las bodas de Caná* título con el que se suele identificar la narración que tiene lugar al final de la primera semana del ministerio de Yeoshua en el Evangelio de *Juan 2:1-11*. Este pasaje describe el primer signo realizado por Yeoshua, el cual tuvo por marco una boda en Caná de Galilea.

Una de las cualidades que caracteriza a esta familia es la hospitalidad, como virtud presente en los hogares judíos. Cualquiera podía ser un buen judío y al mismo tiempo un hombre erudito. El hogar judío siempre fue conocido y respetado no sólo por su intimidad interna y su nivel espiritual más elevado, sino también porque sus puertas estaban siempre abiertas a los necesitados. Era el lugar de *guemilut jasadím*, de la beneficencia, donde, especialmente la mujer practicaba la *mitzvá shel tzedaká*, el deber religioso de la ayuda social:

-Dinah- dijo Tobías bajando la voz como si de pronto lo envolviera la ternura-Ella amaba a Yeoshua y su corazón se llenaba de gozo cada vez que oía su palabra. Ve y pregúntale porque así le dará ocasión

para el recuerdo, ella te lo agradecerá. Y tú, hijo, tendrás un sitio donde descansar. Mi casa será la tuya, como manda el Señor (TP1997:174).

La aceptación de un extranjero en casa de un judío, no significaba, recibir a un extraño, sino recibir a alguien que debe ser tratado como ellos quisieran ser tratados en voluntad de un mandato divino. Se observa que el valor de la hospitalidad es el resultado de la educación espiritual inculcada en la familia. Basándose principalmente en las Escrituras como fuente de existencia en todos los sentidos.

-Así como oíste. Tobías, el justo, está allá con sus ovejas. Tobías era un varón de mucha edad, de hombros gruesos y manos delicadas. (1997:133). -Dinah- dijo Tobías bajando la voz como si de pronto lo envolviera la ternura-Ella amaba a Yeoshua y su corazón se llenaba de gozo cada vez que oía su palabra. Ve y pregúntale porque así le dará ocasión para el recuerdo, ella te lo agradecerá. Y tú, hijo, tendrás un sitio donde descansar. Mi casa será la tuya, como manda el Señor (TP1997:174).

Abimael va de camino en pos de encontrar a Tobías y Dinah; familia que según se decía había recibido a Yeoshua. Puede notarse que Tobías cede la voz a su esposa, a diferencia de la segunda familia. Es aquí donde la receptora y creyente es la mujer.

La salvación entró a casa por la fe de la esposa. El testimonio del creyente relata una experiencia, un conocimiento que parte de la articulación de una comprensión, que realmente abre el mundo desde la relación concreta con creer y recibir las enseñanzas de Yeoshua.

La *autenticidad* es apropiación fundamentalmente en este sentido: se apropia al relacionarse directamente con las Palabras y prácticas de Yeoshua. En todo esto, Dinah ha atestiguado claramente desde experiencia común: hablar con conocimiento de causa sólo se puede cuando se ha experimentado de algún modo directo aquello de lo que se habla; y este experimentar nunca se entiende principalmente como un mero encuentro de un sujeto con un 'objeto', sino que se lo entiende como una relación más compleja, como en el encuentro con Myriam y ahora con Dinah, por ejemplo, en la expresión 'hacer una experiencia' o 'tener una experiencia'... *Él hablaba y decía y ejercía prodigios, pero ningún prodigio, Abimael, era mayor que la mirada. Que tenía en sus ojos.* El encuentro 'directo' con la cosa está pues vinculado con la apropiación de la cosa como tal:

A esta mesa a la que tú te sientas se sentaba él con sus discípulos y con todos nosotros. Motivo de alegría fue no sólo para mí sino también para mi marido Tobías desde el día de nuestra boda, cuando por primera vez llegó a esta casa y nuestra boda le dio ocasión para su primer milagro (...) Yeoshua fue y buscó a los sirvientes y les pidió que llenaran con agua las tinajas. Y cuando las hubieron llenado y se las hubieron presentado él los miró y les dijo: ¿Por qué se las mostráis? Servid a los invitados (...) -Pero entonces es verdad que Yeoshua fue bebedor y amigo de las fiestas-comentó Abimael-¿Qué se dirá de un varón de poder cuyo primer milagro es convertir el agua en vino? He oído que... -Cállate satanás. Cállate tú, que no pones la mira en las cosas de Dios, sino en la de los hombres. ¿Crees acaso que todo ha de ser sacrificio y derramar de lágrimas? Tampoco faltaron fariseos que lo detuvieron increpándolo como tú lo haces ahora. De tal modo lo increparon que hasta tiraban de su manto para que él los escuchase. Pero Yeoshua se desprendió de ellos volviéndose les dijo: ¿Qué esperabais vosotros? Que fuera yo como una viuda con la cabeza cubierta de cenizas? ¿Y vosotros qué anunciáis? ¡Hipócritas! Ved que yo anuncio una buena nueva y estoy para sostener a los afligidos y socorrer a los quebrantados y decir a los hombres que el cielo se abrirá con el fin de recogerlos. ¿No pide el cielo el cielo y no sacrificios. Ved que aun vosotros tendríais más piedad si estuviese más alegría. Porque he de decirte, Abimael, que es entre los alegres donde encontrarás a los mansos y a los puros de corazón (TP1997: 141-143).

La experiencia permite una apropiación que, sin ser “suficiente” para los testigos que escuchan el testimonio, (esto se nota en las palabras dichas por Abimael): *-Pero entonces es verdad que Yeoshua fue bebedor y amigo de las fiestas-comentó Abimael-¿Qué se dirá de un varón de poder cuyo primer milagro es convertir el agua en vino? He oído que...* A pesar de la duda, rechazo, o cuestionamiento que se le pueda hacer al testimonio no evita que lo vivido por Dinah está en la base del conocimiento: ¿Crees acaso que todo ha de ser sacrificio y derramar de lágrimas? Tampoco faltaron fariseos que lo detuvieron increpándolo como tú lo haces ahora. De tal modo lo increparon que hasta tiraban de su manto para que él los escuchase. Pero Yeoshua se desprendió de ellos volviéndose les dijo: ¿Qué esperabais vosotros? Que fuera yo como una viuda con la cabeza cubierta de cenizas? ¿Y vosotros qué anunciáis? ¡Hipócritas! Ved que yo anuncio una buena nueva y estoy para sostener a los afligidos y socorrer a los quebrantados y decir a los hombres que el cielo se abrirá con el fin de recogerlos. ¿No pide el cielo el cielo y no sacrificios.

La escena anterior permite reflexionar sobre cómo los creyentes dan sentido y significado desde su experiencia, lo que implica pensar en la diversidad de interpretaciones que surgen en la “práctica” de éstos con la divinidad. Pues, obliga a ver cómo Abimael o los fariseos tratan de asignar dicha vivencia y efecto testimonial,

partiendo de una serie de características presentes en las interpretaciones reunidas y reproducidas que éstos: un samaritano y un grupo religioso judío “los fariseos”, hacen de la Torá, considerada la base de sustentación o canon religioso y así, poder nombrar perteneciente a: lo pagano o lo sacro.

-¿Y el Shabbat? Mira que noticias de que Yeoshua no respetaba el santo día de reposo. –Nadie ha visto alegría semejante desde que se fue. Ay, amigo: cómo su ausencia nos ha dejado en orfandad. Él se sentaba entonces a esta mesa y comía y bebía y trataba de las cosas de Dios con tales palabras que todos encontraban en ellas respuesta y contentamiento. Nunca dijo, Abimael, éste sí, éste no, sino que se sentaba y decía: dejad que todos vengan a mí a celebrar conmigo el pan y el vino. Y hasta esto agregaré, porque tengo la certeza de que esto no fue hecho por él sino en una ocasión y en esta casa bajo estos emparrados. Yeoshua cantó un día, aquí, estando entre todos. Bendice al Señor, Abimael, porque días hay en que nos da esas cosas. Yeoshua tenía costumbre de lavarse los pies y de mojar con agua sus cabellos para venir luego a la mesa y compartir. Se sentaba, aquí, con las hebras aún goteantes y si el calor era mucho, más tarde se volvía a levantar. Te digo, pues, que en uno de esos días fue que cantó: con los cabellos húmedos y las gotas bajando por su cuello. No hubo, comprende, otro momento como ése. Yeoshua golpeaba en la madera para seguir el ritmo y no alzaba los ojos ni dejaba que la voz se le soltase, pero todos, Abimael, supimos que como si o hiciera para su propio corazón estaba repitiendo aquello de: Vuélvete, vuélvete, oh sulamita. Vuélvete, vuélvete y te miraremos.

Y hasta Cefas tenía gran asombro, y los demás con Cefas, pero yo bendije al Señor porque entendí que ese día nos mostraba quién era aquel hombre en la intimidad de su corazón. De ese modo lo entendí, Abimael, y más cuando acabando de cantar alzó los ojos y nos miró y tenía los ojos iluminados por la alegría del Señor. Terminando esas palabras, Dinah guardó silencio (TP1997: 141-143).

El pasaje del milagro y del acto mismo de estar conviviendo con Yeoshua permite hablar de la relación entre la experiencia en el mundo de vida, su interpretación y la construcción de conocimientos socialmente compartidos: *Y hasta Cefas tenía gran asombro, y los demás con Cefas, pero yo bendije al Señor porque entendí que ese día nos mostraba quién era aquel hombre en la intimidad de su corazón.*

Tobías testifica a Abimael que la experiencia (que le sucede), el comportamiento (que tiene una intención) y la acción (que implica obrar) se comprenden desde esquemas interpretativos que, siendo individuales, han sido contruidos intersubjetivamente, esto es, de manera social. Por su parte esos esquemas interpretativos constituyen acervos de conocimiento que operan en el mundo de vida y que parten de las experiencias previas, ya sean propias o de otros,

que nos las comunican: *Él se sentaba entonces a esta mesa y comía y bebía y trataba de las cosas de Dios con tales palabras que todos encontraban en ellas respuesta y contentamiento. Nunca dijo, Abimael, éste sí, éste no, sino que se sentaba y decía: dejad que todos vengan a mí a celebrar conmigo el pan y el vino.*

Sin duda el testimonio, como todo discurso, implica una “construcción” de la experiencia y no su “calca”. Es por ello, que las creencias, las expectativas y el conocimiento visto desde las cuatro familias y cómo éstas forman conocimientos socialmente performados desde sus propias experiencias, refinan y modifican. Con ello se apunta a la importancia de la experiencia y a la relevancia de lo sociocultural, en la interpretación y asignación de sentidos que otorgan al mensaje compartido por Yeoshua: *dejad que todos vengan a mí a celebrar conmigo el pan y el vino*, desde sus contextos.

### 2.3 “Tales adoradores busca:” Conciliación: Myriam mujer samaritana/Yeoshua, hombre judío

“Cuando la Samaritana llegó a sacar agua, Jesús le dijo: Dame de beber. Pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar de comer. La mujer samaritana le dijo: ¿Como tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana?” (*San Juan 4: 7-9*).

En esta sección se reflexiona sobre la intencionalidad que el autor mantiene en analizar y recrear el papel de la mujer desde el posicionamiento de un varón. En este caso la samaritana del libro de *Juan 4: 5-10*; que como parte de este reconocimiento discursivo, mediante su narrativa, le otorga voz e historia a Myriam, como una especie de alternativa interpretativa y crítica, mediante el encuentro que surge de la creencia en un personaje que desde su importancia espiritual y religiosa como lo es Yeoshua, un varón judío, que cede la importancia a sucesos históricos, sociales de la época desde las entrañas cotidianas; éstas, presentes en cada escenario, diálogo, y vivencia que Abimael experimenta durante su travesía. Pues, se observa como este proceso da voces y rostros a mujeres y hombres despreciados.

Es precisamente desde este punto en el que *La tierra del profeta* cobra aún más importancia; pues, permite continuar el análisis cultural desde la perspectiva de las feminidades y masculinidades presentes en la novela, como discursos que atraviesan los escenarios sociales, religiosos, políticos etc. Aún presentes en la actualidad. Por ello, se han seleccionado algunos testimonios presentes en la novela; éstos elegidos por la incidencia en la selección que Yeoshua hace de mujeres y hombres. Y cómo éstos conciben de forma diferente sus creencias, sujetas a sus distintas condiciones socioculturales.

Antes de continuar con el análisis, cabe señalar que se retoma la base en la que Kristeva incursiona y analiza sobre los textos de Bajtín: “Problemas de la poética de Dostoievski” y la obra de François Rebeláis, en lo que argumenta el teórico ruso: *el concepto de texto es algo más complejo que la palabra y, para que aquél exista, debe estar enmarcado por una realidad social e histórica, por lo que el autor de determinado texto, el escritor, debe identificarse u oponerse a esas estructuras sociales e históricas. De esta manera, se establece un diálogo previo con esos ámbitos socio-históricos que*

son, incluso, vistos como formas textuales que debe leer el escritor y que, a su vez, debe modificar a través de una forma de inserción donde éstos son reescritos (Kristeva, 1986:56).

Lo anterior permite observar cómo Dorra analiza y recrea en *la Tierra del Profeta*; y en algunos de sus textos como el ensayo: “Tu cuerpo tan herido” (2002), y *Profeta sin honra* (1994) en sus apartados: “La resurrección como hecho emocional” y “La iniciativa de los varones”, “¿Quién era esa mujer?”; el papel de la mujer en un mundo de hombres. Esto desde su argumento ensayístico, en el que enfatiza la importancia de la presencia femenina en la creación de discursos que se materializan en instituciones encabezadas por hombres que desvalorizan la aportación y la propagación del Evangelio:

Mi alma está triste hasta la muerte”, y termina con la contemplación del Hombre clavado en la cruz. Esa contemplación sólo fue hecha, según los tres evangelios sinópticos, por algunas mujeres asustadas, llorosas e impotentes. Los hombres ya no estaban pues se habían dispersado la misma noche en que Jesús, después de haber orado y llorado en aquel huerto, fue tomado prisionero y conducido “como oveja al matadero”. Por eso, sin duda, fueron estas mujeres quienes protagonizaron la segunda etapa pues *sólo ellas accedieron a la visión del cuerpo resucitado*. Dentro de ese núcleo de mujeres, la más fiel, la más persistente, según los evangelios, fue María Magdalena, la que lloró en la mañana del domingo ante el sepulcro vacío y la que reclamó que le devolvieran ese cuerpo con *una desesperación a la que nunca estuvo dispuesta a renunciar. Esa desesperación, ese llanto inconsolable terminó haciéndola escuchar que alguien le decía “Mujer, ¿por qué lloras?”*, y llevándola a explicar “Porque se han llevado el cuerpo de mi Señor y no sé dónde lo han puesto”, y a escuchar que esa voz por segunda vez repetía la pregunta. Y cuando esa pregunta volvió, ella ya no contestó sino que, dándole dirección al desconcierto, alzó los ojos quemados por el llanto. Lo que entonces vio –lo que quiso y consiguió ver– ***la magdalena inició una de las transformaciones más decisivas en la historia del hombre: el rostro que la deslumbró y la hizo caer de rodillas y le arrancó un grito situado en el tránsito del desconcierto al júbilo, un grito único que tomó la forma de una palabra única: Rabboní***<sup>15</sup>(2002: 39 Resaltado propio).

Lo anterior encamina a señalar la propagación del testimonio como vertiente que nace de una mujer, desde la reinterpretación de un nuevo pacto; éste, ejemplificado en el encuentro de la mujer elegida por Yeoshua el resucitado. Otro caso, en la novela, es que Yeoshua decide emprender un largo camino por la samaritana, que logra un diálogo

---

<sup>15</sup> Subrayado propio para resaltar fragmento relevante para análisis

que la transforma y propaga en su aldea; convirtiéndola por así decirlo, en la primera evangelista en Samaria y que tajantemente el autor quiere enfatizar al crearle descendencia, pues, se inicia desde su casa con la impartición del testimonio a su hijo Abimael. Tal como le sucedió al *Endemoniado gadareno* de *Lucas 8:26-39* (RVR1960):

Y el hombre de quien habían salido los demonios le rogaba que le dejase estar con él; pero Jesús le despidió, diciendo: *Vuélvete a tu casa, y cuenta cuán grandes cosas ha hecho Dios contigo*. Y él se fue, publicando por toda la ciudad cuán grandes cosas había hecho Jesús con él.

Cuán importante papel fungió Myriam en la formación de la creencia de su hijo y cómo éste, se vuelve peregrino de esa creencia testimonial que salió de la boca de una mujer. Siendo, ésta, mujer samaritana; cual nunca había sido tomada en cuenta; hasta que nace una nueva forma de vivir la Torá, pero desde la misericordia como señal de conciliación entre los judíos y los samaritanos, entre los varones y las mujeres: *Mateo 5:17-37* Reina-Valera Antigua (RVA) *No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas: no he venido para abrogar, sino a cumplir*. Partiendo de esta alternativa de creencia abordada en *Mateo 9:10-13* (RVR1960):

10 Y aconteció que estando él sentado a la mesa en la casa, he aquí que muchos publicanos y pecadores, que habían venido, se sentaron juntamente a la mesa con Jesús y sus discípulos. 11 Cuando vieron esto los fariseos, dijeron a los discípulos: ¿Por qué come vuestro Maestro con los publicanos y pecadores? 12 Al oír esto Jesús, les dijo: Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. 13 Id, pues, y aprended lo que significa: Misericordia quiero, y no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento.

Las citas anteriores complementan la línea de reflexión sobre las masculinidades y feminidades, que no quedan fuera de escudriñarse desde las versiones e interpretaciones que se les han dado a las Escrituras, y sobre la atención en personajes sin rostro y sin voz "*Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores, al arrepentimiento*", que son atendidos por los actos de Yeoshua en *Lucas 19:10* (RVR1960) *Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido*. Es pues que no se puede desmeritar la presencia de mujeres, sino establecer una modalidad de replantear los discursos imperantes en las relaciones entre hombres y mujeres.

Es pues, que con base en el análisis de los escenarios en los que los creyentes se desenvuelven, surge la pregunta: ¿Por qué reconstruir la historia de la Samaritana, qué papel juega la mujer en el proceso cotidiano de la significación plasmada en la novela? Y es que todo lo aludido anteriormente se fundamenta en la entrevista realizada al autor Raúl Dorra: he aquí una de las respuestas en la que me baso para este apartado:

-La figura de la samaritana tiene un doble interés, el segundo complementario del primero. Se trata de una samaritana. La relación de Samaria con Judea y Galilea era de hostilidad (pues unos y otros se reclamaban depositarios de la verdadera fe) y aquí, en este encuentro, la hostilidad está suspendida, ambos (Jesús y la samaritana) aparecen como representantes de una reconciliación. Se puede pensar que es porque se trata de una mujer. Según lo muestran los evangelios, Jesús era impaciente y hasta intolerante con los varones, y complaciente con las mujeres, de ahí que se haya dicho que el cristianismo es una versión feminizada del judaísmo. Eso me ha interesado seguir, y por eso lo propongo a Abimael como un personaje muy volcado sobre lo femenino (“Entrevista con Raúl, 2017).

En los versos anteriores que se mantienen enmarcados bajo la tradición judeo-cristiana y hábilmente resignificados, permiten observar la estructura de oposición o diferenciación que el escritor mantiene a lo largo de su obra. El autor clarifica “de ahí que se haya dicho que el cristianismo es una versión feminizada del judaísmo”, marcando una línea para reflexionar desde la interseccionalidad, ya que Yeoshua tuvo con algunas mujeres de su entorno actitudes que, ante la mentalidad de su época resultaban desde todo punto de vista escandalosas, como es el caso de la actitud asumida frente a los rechazados samaritanos, con una mujer ilegal frente a la Ley, que se encontraba junto al pozo de Jacob (Jn 4, 1-42).

Es interesante notar lo anterior, la respuesta pudo haber hecho alusión sólo a su *condición étnica*, sin embargo ella hace alusión de la misma manera a su *condición sexual: mujer*. Este versículo contiene, asimismo, una nota aclaratoria que explicita la situación entre judíos y samaritanos. Con probabilidad debido a las características del tercer grupo que integró la comunidad de los gentiles.

Cabe hacer referencia sobre la alegoría de la Iglesia y la sinagoga son personificación de figuras femeninas. La sinagoga presenta habitualmente las Tablas de la Ley, o, en menor medida, el rollo de la Torá, el cuchillo ritual de la circuncisión,

o el carnero de los sacrificios abolidos. Ambas comparten un atributo, la corona, que cae en algunas imágenes de la Sinagoga para indicar su derrota. Del mismo modo, la sinagoga presenta en un primer momento un estandarte similar al de la Iglesia, posteriormente sustituido por una lanza quebrada indicativa de la pérdida de su realeza. La sinagoga queda cegada por una venda dispuesta sobre los ojos que manifiesta la ceguera espiritual del pueblo judío, persistente en los errores al no reconocer la revelación de Cristo implícita en el Antiguo Testamento ni aceptar los principios cristianos.

La contraposición de la Iglesia y la sinagoga –usualmente representada como figuras femeninas constituye el paradigma alegórico medieval de la confrontación entre cristianismo y judaísmo. Con esto se alude a conceptos como la dualidad Antiguo Testamento/Nuevo Testamento o el triunfo de la fe cristiana sobre la fe mosaica. Sin embargo, en algunos casos ambas figuras se entienden desde una óptica complementaria como la armonía y continuidad entre los dos Testamentos o el anticipo y cumplimiento de la revelación.

Por otro lado, complementario a la interpretación; es necesario aludir sobre las mujeres hebreas de Palestina, pues, estas, estaban entre las más pobres del mundo en la época de Yeoshua. Esto era probablemente porque no tenían derechos hereditarios y no podían divorciarse ni aún por el más sólido de los motivos:

-Alguien me había dado noticia sobre los hechos y la manera como Yeoshua murió, pero lo había olvidado- prosiguió Dinah- Ayer me lo recordaste y mi corazón ha vuelto a sangrar. También he sabido que Myriam, la de Magdala ve y busca a Marah, su madre, que se ha quedado sola y desvalida en su vejez. Entrégasela a ella y eso te hará más grato a mis ojos del Señor. –Así será, Dinah. La buscaré y le diré que tú y que Tobías tu esposo le hacéis llegar este presente por medio de mis manos, y agregaré otra moneda de mi parte. Y recuérdale, Abimael, que los pobres verán a Dios en el último día (TP1997:171Resaltado propio).

Abimael dialoga con Dinah una de las creyentes de las enseñanzas de Yeoshua, y en esa charla hace referencia a Marah, madre de Myriam de Magdala, una de las seguidoras de Yeoshua. Marah es una anciana que representa la soledad y desatención de la mujer anciana; pero que su riqueza radicarán en cosechar de la fe que ha sembrado, ver el gran día del Señor: *hacéis llegar este presente por medio*

*de mis manos, y agregaré otra moneda de mi parte. Y recuérdale, Abimael, que los pobres verán a Dios en el último día.*

Marah es muestra de la creyente que mantiene un acto de fidelidad, sabiendo que su pobreza es su bienaventuranza (*Mateo 5:3-11 RVR1960*) *Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.* Esa especie de contrato que no puede ser juridizado como dijese De Certeau, es decir, es la creencia que prevalece en esos intersticios de la sociedad, donde el derecho no puede entrar. Por ello la forma de la creencia va desde la fidelidad (soy fiel a “eso” porque creo en “eso”) hasta figuras más institucionales como lo podrían ser las de la fe religiosa.

Ahora, en el caso de los hombres hebreos podían divorciarse de sus mujeres por cualquier motivo, desde quemar la cena (Hillel) hasta el adulterio (Shammai<sup>16</sup>). Pero aun así, las mujeres hebreas no estaban autorizadas a pedir el divorcio a sus maridos. En una cultura en la cual la mujer no sobrevivía a menos que fueran parte de un hogar patriarcal, el divorcio podía tener consecuencias desastrosas. A la luz de esta observación, la proscripción del divorcio establecida por Yeoshua es significativamente protectora de las mujeres. La resurrección del hijo de la viuda de Naím (*Lucas 7:11-17 RVR1960*) *11 Aconteció después, que él iba a la ciudad que se llama Naín, e iban con él muchos de sus discípulos, y una gran multitud. 12 Cuando llegó cerca de la puerta de la ciudad, he aquí que llevaban a enterrar a un difunto, hijo único de su madre, la cual era viuda; y había con ella mucha gente de la ciudad. 13 Y cuando el Señor la vio, se compadeció de ella, y le dijo: No llores. 14 Y acercándose, tocó el féretro; y los que lo llevaban se detuvieron. Y dijo: Joven, a ti te digo, levántate. 15 Entonces se incorporó el que había muerto, y comenzó a hablar. Y lo dio a su madre. 16 Y todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros; y:*

---

<sup>16</sup> Erudito judío que vivió en el siglo I. Personaje importante de la principal obra de la literatura rabínica La Mishná escuela que era contraria a la casa de halájaica perteneciente a la casa del Rabbí Hillel casa farisaica a la que perteneció Jesús. El contenido exacto de las ordenanzas no se conoce, pero parecen haber sido diseñadas para fortalecer la identidad judía insistiendo en una clara separación entre judíos y gentiles, una postura considerada divisoria y misantrópica por los oponentes de Shamai. Shamai era un rabino (maestro) impaciente y estricto en su interpretación de la Torá, mientras que Hilel era indulgente y compasivo en sus interpretaciones. Pablo perteneció a la Escuela de Hilel, ya que Hilel era el abuelo de Gamaliel el Anciano, el Rabino del Apóstol Pablo (Hch. 22:3). Recuperado de: <http://ministerioluzalasnaciones.com/index.php/un-poco-de-historia/302-hilel-y-shamai>

*Dios ha visitado a su pueblo. 17 Y se extendió la fama de él por toda Judea, y por toda la región de alrededor.* Es otro ejemplo de la compasión de Yeoshua por la pobreza de las mujeres atrapadas en el patriarcado.

Los derechos de propiedad de una mujer hebrea eran prácticamente inexistentes. En forma teórica, ella podía heredar la tierra, pero en la práctica, los herederos varones tenían precedencia. Aun si ella lograba heredar la propiedad, su esposo tenía el derecho a uso y usufructo. La principal esfera de las mujeres era el hogar, donde la hospitalidad era su tarea especial. Las mujeres lideraban las oraciones durante las comidas y las ceremonias de encendido de velas en los festivales.

-¿Quieres entonces tú, Rafa, que entremos a mi casa? Rahel y Yehudit nos servirán de comer.-Una noche soñé que las mujeres ya no servían a los hombres-dijo Abimael-¿Tú crees, padre Nahum, que el Señor permitirá que ello ocurra algún día?-¿Qué dices, hijo? En verdad no te comprendo. ¿Permitirá el Señor que las cabras ya no nos den leche y que las ovejas nos nieguen las guedejas de su lana? Sin esperar respuesta, Nahum entró en la casa invitando a los otros a hacer del mismo modo. Una vez adentro, llamó a las mujeres. Abimael se sintió invadido por un olor como de flores machacadas. Habían ingresado en un patio donde los árboles crecían sin orden y donde las plantas habían comenzado su floración. Nahúm invitó a sus amigos a sentarse sobre troncos colocados debajo de las ramas de laurel. Adentro las mujeres molían algún grano (1997:310).

Nuevamente Abimael comenta la posibilidad del cambio en las prácticas de las mujeres, ya que la sexualidad es aquí particularmente importante porque se podría pensar que pertenecer a un género determinado implica una sexualidad determinada se podría creer que los dos están ligados y que ejercen cierta o aquella función, o rol social. -*En verdad no te comprendo. ¿Permitirá el Señor que las cabras ya no nos den leche y que las ovejas nos nieguen las guedejas de su lana?* Asimismo, puede interpretarse la actitud que Nahum: *Sin esperar respuesta, Nahum entró en la casa invitando a los otros a hacer del mismo modo.* Es como leer entre líneas, la sedimentación de las prácticas, lo dicho, dicho está, y se legitima la actitud entre los demás. Sin, palabra de cambio, pues el escenario coordina con las acciones de los sujetos que entran en la casa: *Habían ingresado en un patio donde los árboles crecían sin orden y donde las plantas habían comenzado su floración* como analogía de la mujer, como la fuente de fertilidad que provee para los de su casa, por orden de origen.

Sólo el aspecto de la mujer revela que “no está destinada” ni a los grandes trabajos de la inteligencia, ni a los grandes trabajos materiales. Paga su deuda a la vida, no con la noción, sino con el sufrimiento, los dolores del parto, los inquietos cuidados de la infancia; tiene que obedecer al hombre, ser una compañera pacienzuda que le serene como lo afirma el filósofo Arthur Schopenhauer en su texto: *El amor, las mujeres y la muerte*:

Por eso la naturaleza ha armado a la mujer, como a cual, quiera otra, con las armas y los instrumentos necesarios para asegurar su existencia y sólo durante el tiempo preciso, porque en esto la naturaleza obra con su habitual economía (PH1997:68).

Es esencial la realización de reflexiones en relación con los roles y estereotipos ya que el modelo discursivo y práctico visible en la vida cotidiana va forjando un conjunto de asignaciones relaciones afines con la manera de ser, sentir y actuar lo cual forman como las personas asume y expresan en la vida cotidiana. Tanto que desde la academia se generan conceptos como los que sostenía Schopenhauer los cuales afirman podría que concernir a un género determinado implica una sexualidad definitiva se podría creer que los dos están ligados y que ejercen cierta o aquella función, o rol “la naturaleza ha armado a la mujer, como a cual, quiera otra, con las armas y los instrumentos necesarios para asegurar su existencia”.

Lo anterior permite aludir que los roles de género tienen que ser observados y cuestionados desde el momento histórico y cultural en el cual se encuentran los sujetos ¿cómo significarse?, ¿Cómo sentir?, ¿Cómo actuar? Tomando en cuenta cuales son las posibilidades que tenemos dentro de un grupo social.

Los discursos anteriores también construyen otros, como por ejemplo: un niño era considerado judío solamente si la madre era judía. La mayoría de las niñas judías eran prometidas en matrimonio por sus padres a una edad muy temprana. Las mujeres judías se consideraban impuras durante su menstruación. Si inadvertidamente tocaban a un hombre durante sus reglas, estaban obligadas a someterse a un ritual de purificación que duraba una semana antes poder volver a orar en el Templo. En el evangelio de Marcos, la mujer que padecía una hemorragia desde doce años atrás era sin duda alguna una marginada social.

Se observa que Yeoshua no se preocupa en absoluto acerca del ritual de impureza cuando la cura, después de que ella con valentía lo tocara a pesar del tabú existente. (*Marcos: 25*).

Las mujeres del judaísmo primitivo proclamaban y profetizaban, pero en la época de Cristo no podían leer la Torá en la Sinagoga debido a su periódico "estado de impureza". El tema de si una mujer debía ser educada en la Torá era ampliamente debatido. Como regla general, solo las esposas de los Rabinos recibían esta educación. De acuerdo con la legislación judía, las mujeres no podían ser testigos ni podían enseñar las leyes. Las mujeres no tenían roles religiosos o de liderazgo en el judaísmo del primer siglo. En un país gobernado por una élite religiosa, esto significaba que ellas eran invisibles y no tenían poder alguno: *-Si es palabra de mujer, debes ponerla en duda. ¿O es que los incircuncisos acostumbraban confiar a sus esposas los hechos de la guerra?* (1997:101). Son varios los casos en los que Abimael muestra el discurso imperante con relación a la mujer.

La mujer no recibía instrucción religiosa, se suponía que era incapaz de comprenderla. Las escuelas eran sólo para varones, los maestros (escribas) no tenían "discípulas". Además la mujer no podía ser testigo en un tribunal, ni siquiera como testigo de cargo de acusación. Apoyándose en Gn 18,11-15, consideraban que su testimonio carecía de valor por su inclinación a la mentira.

Por ello es menester observar los ejemplos en los que se muestran los actos de conciliación que Yeoshua hace con mujeres que reciben su Palabra; pues las mujeres eran invisibles y no tenían poder alguno para casi nadie, excepto para Yeoshua, quien tal como demuestran los Evangelios, tenía un afecto especial por aquellos rebajados por otros.

Su comportamiento hacia las mujeres, aun cuando se lo observa a través del cristal androcéntrico de los textos Evangélicos, es digno de destacarse. Yeoshua acogió a las mujeres entre sus discípulos más allegados: "Después de esto, iba por los pueblos y las aldeas predicando el Reino de Dios. Le acompañaban los Doce y algunas mujeres: María Magdalena, Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, y Susana y algunas otras, las cuales le asistían con sus bienes." (*Lucas 8:1-5*). Las

mujeres no eran mencionadas en los textos antiguos a menos que tuvieran prominencia social. La implicación clara de este texto es que las mujeres de dinero patrocinaron la misión en Galilea.

Raúl Dorra nos presenta en su ensayo: *La exaltación y la quiebra* la función esencial que las servidoras mostraron hasta los últimos momentos en su crucifixión; las cuales han sido poco aludidas, como las portadoras del mensaje del resucitado en la divulgación de los Evangelios (2015):

Antes de que Jesús muriera ya ese ejército se había desbandado. Se había desbandado en el momento en que la policía vino por él en la noche y lo llevó a la casa del Sumo Sacerdote para que comenzaran aquellas horas que nadie sabría contar y que sin pausa lo condujeron a un final desastroso. Si Jesús miró a su alrededor desde la cruz, si en medio del tormento pudo ver, habrá visto que había unas mujeres que lloraban y que el resto era completa hostilidad.

El triunfo –y la transformación– de la iniciativa de Jesús comenzaría a gestarse al tercer día de su muerte, cuando una –o algunas– de esas llorosas regresó muy de mañana hasta el sepulcro y lo encontró vacío y se dio a un desconsuelo del que nada iba a sacarla, nada que no fuera una visión, estremecedora, absoluta, sobre todo capaz de convencerla de que el maestro había resucitado. Entonces se pondría en marcha una energía mental tan poderosa que pronto desbordaría las fronteras de Palestina para propagarse en las ciudades de la Diáspora y organizar, más bien desde esas ciudades, una religión llamada a convertirse en lo que Renan –al comienzo de su célebre *Vie de Jésus*– define sin vacilaciones como “El acontecimiento capital de la historia del mundo” (2015).

Yeoshua dio la bienvenida a las discípulas femeninas en su entorno para que escucharan sus enseñanzas sobre Dios junto con los discípulos masculinos. Esto era verdaderamente inusual, ya que las mujeres normalmente no podían dirigirse a los hombres en público, y mucho menos andar por los caminos con ellos:

Shimón volvió a desaprobar, ahora más visiblemente. Casi sonrió antes de comenzar su explicación: **-Digo que era hombre no acabado de criar. Digo que era como un niño chico que no puede marchar sin el cuidado de la madre y las hermanas.** –Sin embargo, él, hablaba del amor entre los hombres y su palabra trataba de llevar consolación y he oído también que mostraba señales y prodigios. No una vez lo he oído, rabbí, sino varias. ¿Tú qué piensas? **-El hombre perfecto Abimael, huye de las mujeres hasta ponerse a salvo. El hombre prudente toma una y con ella**

**procrea y edifica casa.** ¿Qué diremos de aquel que ni levanta casa ni se une en matrimonio, pero no porque quiere vivir como perfecto, **sino porque quiere rodearse de mujeres que aprueben sus discursos y aun vayan tras él para servirle de protectoras y garantes?** –Te escucho y no entiendo, padre Shimón. ¿Garantes? ¿Protectoras? Ahora Shimón lo miraba de frente. Había reciedumbre en sus ojos, pero al mismo tiempo levantaba una mano con delicadeza, como si no quisiera destruir demasiado rápidamente las ilusiones de Abimael. Sin embargo, su voz era más ronca. –¿Nadie te habló de eso? ¿No has llegado a saber que **Yeoshua fue un mantenido de las mujeres? ¿No te han dicho que fueron ellas las que ofrecían sus bienes y dinero, o se afanaban sirviéndolo para que él estuviera hoy aquí y mañana allá con sus discípulos alegando y urdiendo fantasías sin preocuparse por el sustento? ¡Ay del que empeña su tiempo escuchando a las mujeres! ¡Ay sobre todo de este otro que es escuchado por aquéllas! ¡Jamás ingresarán a la fraternidad de los hijos de la luz, pues donde está la mujer está la simulación y la discordia! Las palabras de Shimón turbaron el ánimo de Abimael.** Gacha la cabeza, dejó vagar sus ojos por el suelo donde comenzaba a recostarse la sombra de los árboles (1994: 224-22 [resaltado propio]).

La selección de personas que Yeoshua hizo, se ve rotundamente cuestionada y despreciada. Shimón un rabbi considerado el santo por su solemnidad en el trato con su relación con Dios mediante el alejamiento del entorno; muestra la construcción según los discursos imperantes, lo que es un varón, de acuerdo a los estándares espirituales y sociales de la época.

Se observa como Shimón construye mediante su discurso (que logra turbar a Abimael) la masculinidad de Yeoshua: *Digo que era hombre no acabado de criar. Digo que era como un niño chico que no puede marchar sin el cuidado de la madre y las hermanas.* Nuevamente un discurso que se ve atravesado por el rechazo al hombre que es criado por mujer solamente; estigmatizando como “niño chico”, “hombre no acabado de criar”. Y es que es menester comprender que lo “masculino”, la “hombría”, no es un hecho dado, sino una ficción cultural —nos dice Guillermo Núñez Noriega—, un producto de la negociación, la lucha y las acciones humanas. Si para la tradición antropológica la “hombría” es destino, para la nueva corriente constructivista pasa a ser una construcción sociohistórica, susceptible de ser transformada (Weeks, 1998).

Esa construcción cultural que se crea en relación a la masculinidad determina un modelo único: *El hombre perfecto Abimael, huye de las mujeres hasta ponerse a salvo. El hombre prudente toma una y con ella procrea y edifica casa. ¿Qué diremos de aquel que ni levanta casa ni se une en matrimonio, pero no porque quiere vivir*

*como perfecto, sino porque quiere rodearse de mujeres que aprueben sus discursos y aun vayan tras él para servirle de protectoras y garantes?*. Y genera términos tales como: “El hombre perfecto”, “El hombre prudente” que se van reproduciendo hasta adoptarse aunado a la diferenciación y menosprecio, al no reconocimiento de masculinidades, y no solamente masculinidad; ya que Abimael, se siente confundido, puesto que dichas palabras salidas de la boca de una autoridad espiritual como lo es un rabbí, pone en duda la base de sus creencias, pues él es ejemplo claro de un joven samaritano, criado por mujer a causa del abandono de su padre; acto que es considerado valeroso porque Yoram, el padre, hizo esto por causa del Señor, luchar en contra de los que esclavizan al pueblo de Dios.

Es interesante como Dorra nos muestra la importancia de fijar reflexiones en cómo se van construyendo los discursos que determinan lo qué es ser mujer u hombre, pues no se puede hablar de feminidades separando la existencia de las masculinidades. Ya que las etiquetas “el hombre perfecto” trae consigo un paradigma de reproducción social: “huye de las mujeres hasta ponerse a salvo” o “toma una y con ella procrea y edifica casa”, generando listados implícitos, discursos dualistas en las prácticas cotidianas de los sujetos; ya que él que no hace esto se ubica en la otra lista de menosprecio social: “niño chico” y por consecuencia “que no puede marchar sin el cuidado de la madre y las hermanas” o “ni levanta casa ni se une en matrimonio, pero no porque quiere vivir como perfecto, sino porque quiere rodearse de mujeres que aprueben sus discursos y aun vayan tras él para servirle de protectoras y garantes”. Es central como las disputas por la significación entre lo que se considera correcto, determina como serán recibidas o rechazadas las enseñanzas de Yeoshua.

Para varios autores (Seidler, 2000; Kaufman y Horowitz, 1989 y Núñez, 1994, entre otros) la construcción de “la masculinidad” es un proceso complejo en el cual se combinan el poder, el dolor y el gozo en el marco no sólo de la socialización, la exigencia social y los estereotipos dominantes sobre “la masculinidad”, sino también de la propia construcción de las subjetividades acordes con las representaciones hegemónicas de lo que implica ser varón, es decir, “hombre de verdad”, “hombre con letras mayúsculas”. En una sociedad en donde se menosprecian los atributos “femeninos” y se enaltecen los “masculinos” es necesario que los “hombres”, para ser

reconocidos y valorizados ,demuestran de manera permanente, incluso obsesiva, que, en contraposición con las mujeres, son racionales, agresivos, valientes, activos, fuertes, atrevidos, aguantadores, independientes; pero sobre todo, tienen que demostrar control sobre sus emociones y afectos, lo que supuestamente les permite protegerse y ejercer dominio sobre las “mujeres”.

La inclusión radical de las mujeres realizada por Yeoshua también queda ilustrada por la historia de Marta y María. María asume su lugar a los pies de Yeoshua, el lugar ocupado tradicionalmente por los varones dedicados a los estudios rabínicos. Marta, (tal como sucede aun actualmente entre las mujeres cuando se apropian y defienden su posición tradicional a la que ellas consideran que pertenecen), protesta. Pero Yeoshua elogia la sed de conocimientos de Dios expresada por Marta: "María ha escogido la parte mejor, y nadie se la quitará." (*Lucas 10:38-42*).

En todos los Evangelios, vemos que Yeoshua desafía los preceptos patriarcales profundamente establecidos: que sólo las mujeres llevan la carga del pecado sexual; que las mujeres Cananeas y Samaritanas deben ser rechazadas y repudiadas; y que los hijos pródigos deben ser desheredados:

-¿No le importó dirigirse a una mujer en público, en un lugar abierto, y aun bebió de esa agua? En verdad que su sed había de ser abrasadora. ¿Qué piensas tú? –ignorante soy, como tú lo estás viendo; pero tengo por cierto que el Profeta puede dar testimonio de verdad sin seguir la ordenanza que sujeta al humilde hijo del hombre y aun dándonos otra. Dijo Alihud- también el astuto es diferente del humilde hijo del hombre ¿Yeoshua un profeta? Y tanto lo fue que una mujer samaritana creyó en sus embelecos. ¿Un profeta como Elías?-la voz de Alihud se hizo más ronca-Escucha, pues, Abimael, y respóndeme: ¿Diremos que es un profeta un varón que ha gustado del vino y de las fiestas, aquel que se tendió a cenar en compañía de putas y de publicanos y de pecadores de todas raleas? Contéstame. Si un hombre no respeta el descanso del Shabbat, si promueve consejo entre sus discípulos con el fin de que no guarden el ayuno ni purifiquen sus manos antes de ponerlas sobre los alimentos, si aún se vuelve contra los escribas y doctores de la Ley porque en justicia señalan su impiedad, ¿diremos que es profeta? ¿Qué alegas tú? He venido para poner disensión al hijo contra el padre, a la hija contra la madre y a la nuera contra la suegra. Así hablaba Yeoshua, el que tú vienes buscando. Y no sólo hablaba; también lo obraba así (TP1997: 116).

Hablar de Yeoshua a través de la información que Abimael obtenía de los diálogos con otros personajes presentes durante su viaje como el caso de Alihud, que afirma

en primera instancia la admiración sobre la actitud inusual de Yeoshua, como un acto contestatario a las normas de su época -¿No le importó dirigirse a una mujer en público, en un lugar abierto, y aun bebió de esa agua? Aunque estas versiones testimoniales forman parte del rompecabezas que se ha tratado de armar durante años, a través de las sin fin de interpretaciones sobre Yeoshua, sin embargo, existirán los bloqueos por la negación a todo lo que enfrente las Leyes divinas. *Diremos que es un profeta un varón que ha gustado del vino y de las fiestas, aquel que se tendió a cenar en compañía de putas y de publicanos y de pecadores de todas raleas? Contéstame.*

Es pues que en *La tierra del profeta*, se nos invita a repensar las versiones establecidas sobre quién fue Yeoshua desde las voces no escuchadas, tras usar lentes diferentes para ver cómo las versiones en relación a sus enseñanzas, han provocado disputas, tal como las que se han tratado a lo largo del apartado; *pero tengo por cierto que el Profeta puede dar testimonio de verdad sin seguir la ordenanza que sujeta al humilde hijo del hombre y aun dándonos otra.*

Pues, la relectura de las enseñanzas desde la recreación y análisis cultural de la novela, permiten repensar como hemos construido nuestras creencias y la relación con los demás. Ante el desafío constante de la separación por causa de las interpretaciones de las enseñanzas viéndose cuestionada los mandatos institucionalizados por los hombres: *puede dar testimonio de verdad sin seguir la ordenanza.*

Aunado a lo anterior cabe señalar, que los hombres son desafiados a aceptar su propia complicidad en el adulterio; la mujer samaritana se convierte en misionera consiguiendo que todo su pueblo crea en Yeoshua; el amor incontenible de la mujer cananea por su hija logra ampliar los propios horizontes de Yeoshua con respecto a los destinatarios de la Buena Nueva, y el hijo díscolo y caprichoso es acogido calurosamente en su hogar con una gran fiesta celebrada por un padre pródigo.

La similitud de la llamada al apostolado de las mujeres junto con sus hermanos varones se destaca aún más en los relatos de la Resurrección, porque la proclamación de este hecho se basa fundamentalmente en el testimonio de las

mujeres. El cristianismo se inició, podríamos decir, a partir de una experiencia en la que las mujeres fueron el elemento humano decisivo (PH1994:265).

Los cuatro Evangelios muestran a María Magdalena, Juana, María la madre de Santiago y José, Salomé y las otras mujeres discípulas que acompañaron a Jesús hasta su muerte; ungieron y enterraron su cuerpo; vieron la tumba vacía; y finalmente experimentaron su presencia ya resucitado: El lugar de privilegio que reserva para ella y en el hecho de haber compuesto con su nombre un símbolo de la femineidad a la que Jesús encaminaba su mensaje. María Magdalena inició la fe en la resurrección y con ello, podríamos decir, dio razón de la fe en la resurrección y con ello, podríamos decir, dio razón de la fe que el Maestro tenía en las mujeres (1994:264).

El hecho de que el mensaje de la resurrección fuera entregado primero a las mujeres es considerado por los estudiosos bíblicos como la prueba más rotunda de la historicidad de los relatos de la resurrección. Si estos textos hubieran sido creados por los discípulos masculinos con su extraordinario fervor, nunca hubieran incluido los testimonios de las mujeres en una sociedad en la que eran rechazadas como testigos jurídicos. Al principio, los apóstoles no creyeron en su mensaje. Y aún hoy, algunos discípulos se niegan a escuchar la buena nueva si es proclamada por mujeres:

Con la visión de María Magdalena comienza otra historia, *el recorrido de otra sensibilidad, una perspectiva del espíritu en la que nosotros mismos, como esos "millones de hombres", hemos sido formados*. No fue escasa, pues la potencia acumulada por aquel largo llanto ante un sepulcro vacío, potencia cuya primera descarga fue aquel grito que, *tejido en la intimidad de la magdalena, liberó una energía más asombrosa que todos los milagros de Jesús*. Asombrosa, digo, pues esa energía estuvo alimentada por la pérdida; como si dijéramos que, entre las fuerzas de que el hombre dispone, no hay ninguna que sea mayor que la que brota de aquello de lo que el hombre carece. Desde luego que al darse estas explicaciones uno simplifica y habla también un lenguaje simbólico. Muchas otras cosas sin duda ocurrieron pero la lectura de los evangelios nos permite detenernos ante la imagen de esta mujer que era entonces una necesidad y que por serlo tan absolutamente pudo hacerse instrumento de un poder igualmente absoluto (PH1994:254).

El mandato que Yeoshua confía en María Magdalena debía, más "coherentemente", haberlo confiado a alguno de los Doce- de los Once, porque, para colmo, uno había desertado si es que no traicionado-; haberlo confiado por ejemplo al propio Juan o

sobre todo a Pedro a quien los evangelios otorgan una primacía que tiende hacerlo ver como jefe de la primera Iglesia (PH1994:249).

Pero, llama la atención que la elección recaer en María Magdalena, una forma de releer “el recorrido de otra sensibilidad”, una figura del espíritu en la que se han formado multitud de creyentes varones y por supuesto mujeres. Otro ejemplo en el que se observa la conciliación o “tejido en la intimidad de la magdalena”, que según Dorra, da un toque que difiere al testimonio narrado por los evangelistas en relación a los milagros de Yeoshua, éstos, cargados del estilo, con el que el varón de Dios debe contar las grandezas, los milagros de Dios.

La postura de incredulidad que manifestaron los discípulos ante la noticia de una mujer que se ha encontrado con el mensaje vivo del resucitado, es representada por la experiencia que Abimael manifiesta al encontrarse con una mujer en Cesárea a cual decide compararla con Yehudith una mujer que aparece en Libro histórico deuterocanónico de la Biblia católica:

Dedujo que esa mujer tomaba para sí la tarea de entusiasmar a los ejércitos gentiles. ¿Una heroína, pues? Mira, Señor, que me confundes porque siempre he tenido para mí que los ejércitos gentiles avanzaban movidos sólo por el afán de sus abominaciones. De cualquier modo esta mujer nunca podría ser como Yehudith<sup>17</sup> que salvo al Pueblo de Dios

---

<sup>17</sup> Judith con la cabeza de Holofernes o decapitando a Holofernes es un episodio bíblico y un tema relativamente frecuente en el arte cristiano. Aparece en el Libro de Judith, uno de los deuterocanónicos; y ha sido representado en más de 114 pinturas y esculturas. Judith, una bella viuda judía de la que está prendado Holofernes, el general asirio que está a punto de destruir la ciudad de Betulia, entra con él en su tienda y, aprovechándose de que ha quedado inconsciente por haber bebido en exceso, le decapita con su propia espada y huye llevándose la cabeza en una cesta, bolsa o alforja. En las representaciones artísticas suele aparecer la figura de una vieja criada ayudando a Judith. La utilización de la figura de la criada es un útil recurso iconográfico para distinguir el tema de otro similar: el de Salomé con la cabeza del Bautista, en el que la mujer (perversa en ese caso) debe aparecer sola, o ante el rey Herodes; además en ese caso la cabeza del Bautista se exhibe en una bandeja plateada. También hay una tradición de representación, en el arte del Norte de Europa, en la que Judith cuenta con una criada y con otra figura que carga con la cabeza; lo que mereció atención del iconógrafo Erwin Panofsky, como un ejemplo de la complejidad de su campo de estudio. En el Renacimiento nórdico el tema es un ejemplo común de "mujer poderosa" o "mujer fuerte". La feminidad sexualizada o erotizada de Judith es de interés para muchos artistas y tratadistas, especialmente por su combinación problemática con la violencia masculinizadora (en algunos casos interpretada como "castradora") y por su relativa ambigüedad moral (es una heroína propuesta como modelo de comportamiento, aunque obtiene su victoria con sus "armas de mujer" a través del engaño, aprovechando los vicios del enemigo en contra de éste). Judith es una de las "mujeres virtuosas" que Van Beverwijck menciona en su apología de la superioridad de la mujer sobre el hombre (1639) Recuperado de: [http://www.islabahia.com/autores/anabel/mujeresdelabiblia/036\\_Judit.asp](http://www.islabahia.com/autores/anabel/mujeresdelabiblia/036_Judit.asp)

cortando, ella sola y sin otro motivo que la piedad, la cabeza del temible Holofernes. La mujer tenía un par de alas sobre los altos hombros, pero con seguridad no serían las alas del Espíritu descendiendo únicamente sobre los elegidos del Señor (PH1997:86).

La conclusión a la que llega Abimael, muestra como los discursos imperantes dichos por hombres; sobre lo que es una mujer de Dios y una “no elegida por Dios”, han delimitado las posibilidades de actuación de los sujetos en determinados contextos históricos. La cuestión no es insignificante porque, los arquetipos han sido un factor explicativo de las desigualdades de género a lo largo de la historia. Como constitutivos del imaginario colectivo (2014:186) compartido socialmente, sobre el ideal que deben encarnar hombres y mujeres en el mundo, los arquetipos refuerzan —o dejan fuera de lo posible— determinados comportamientos y expectativas. Asimismo, se convierten en ingredientes esenciales de unas relaciones de género que históricamente han estado presididas por la desigualdad y/o la marginación de las mujeres con respecto a los hombres.

Precisamente es Dorra quien en *Profeta sin honra* en su apartado: “La iniciativa de los varones” afirma que: “Yo estoy persuadido de que, entre todos los relatos que los evangelios nos han legado, éste es uno de los que más tenazmente conserva el sabor de lo acontecido (1994:249). Y lo estoy por varias razones, pero sobre todo por el hecho de que la visión de la magdalena, esta pieza fundamental desde la que empezó a levantarse el edificio del cristianismo, contradice lo que podríamos llamar la política de los evangelios.

Muestra a la vez la reconquista de la fe quedó en las manos de una humilde servidora casi borrada por el llanto, si este relato, está en los evangelios, es porque su raíz histórica fue de tal modo poderosa que no dejó lugar a la posibilidad de removerla. Aunque en otro sentido, acaso más profundo, el hecho de que fuese una mujer la iniciadora de la fe en la resurrección se cargue de un poderoso simbolismo, para el interés doctrinario de la Iglesia primitiva- y tal vez de la Iglesia de todos los tiempos- hubiese sido preferible que ese privilegio recayera en los apóstoles.

Y es que lo anterior nos lleva a ver cómo aparecen las mujeres en las iglesias de los primeros tiempos. En el último capítulo de la carta de San Pablo a los Romanos, diez de los 29 líderes eclesiásticos cuyos favores solicita son mujeres.

Febe, la patrocinadora de Pablo en Cencreas, y Prisca, (quien, junto con su esposo Aquila fue una destacada misionera) encabezan la lista. Las cartas de San Pablo (a excepción de las dirigidas a Timoteo y Tito que no fueron escritas por él), son los primeros manuscritos que poseemos del Cristianismo de la primera era, y constituyen una sólida evidencia histórica de la igualdad de los roles de liderazgo de los hombres y las mujeres en la iglesia naciente.

Esta igualdad también está reflejada en la fórmula bautismal de los Gálatas: "No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal. 3:28). Este texto era probablemente una oración o cántico de la iglesia primitiva que todo nuevo cristiano cantaba o recitaba como muestra de su gran alegría.

El *Libro de los Hechos* habla de "las hijas de Felipe con don de profecía" (Hechos 21:9-10). Eusebio, el historiador de los inicios de la iglesia, atribuye los orígenes apostólicos de las iglesias de las provincias de Asia a su ministerio, reconociendo de esta manera que al menos algunas mujeres eran transmisoras de la tradición apostólica. ¡Qué lástima que sus nombres no nos hayan sido transmitidos! La Didaché<sup>18</sup>, una epístola que contiene oraciones de los primeros tiempos, nos da nombres de profetas como los líderes regulares de las celebraciones eucarísticas, las cuales se celebraban frecuentemente en los hogares de mujeres prominentes.

A lo largo del Evangelio, vemos muchos signos de conciliación y liberación de Yeoshua hacia la mujer: la resurrección del hijo de la viuda de Naín, de la hija de Jairo, la curación de la hija de la mujer fenicia, la de la mujer con hemorragias de sangre (considerada impura/ intocable). Marta y María, caso como se comentó en

---

<sup>18</sup> La Didaché, fue escrita entre el 65 y 80 d.C. y los primeros padres de la iglesia la tuvieron en alta estima. Se considera que la Didaché o Enseñanza de los Doce Apóstoles es un escrito que pertenece a las primeras producciones literarias cristianas que se dieron. El tiempo la ha respetado y se ha conservado hasta nuestros días. Su valor principal reside en que nos proporciona datos extra bíblicos sobre las instituciones y la vida de las primeras comunidades cristianas. Lo que pretende la Didaché es codificar las reglas y disposiciones morales, litúrgicas, jurídicas y de otro tipo que se acreditaron como convenientes y necesarias en el momento en que fue escrita. Presenta una orientación exclusivamente «práctica» y, salvo el capítulo 16, deja de lado todo elemento dogmático. Recuperado de: <https://es.aleteia.org/2016/07/07/la-didache-o-doctrina-de-los-doce-apostoles/>

párrafos anteriores; María ha elegido la parte buena, que no le será quitada: la escucha de su Palabra, apacible y sin distracciones, como lo hacían (hacen) los hombres, sin tener que preocuparse de la intendencia o del servicio.

Así, no está fomentando la vida religiosa contemplativa en la mujer, como se ha interpretado tradicionalmente, sino que está afirmando que las mujeres tienen derecho a escuchar lo que dicen los maestros de la ley (nueva trasgresión de la Ley judía) y hablar y conversar con él en igualdad con los hombres. Yeoshua rompe con las prescripciones rabínicas “misóginas”, es acompañado por mujeres y se preocupa y habla con ellas, incluso con pecadoras y extranjeras. Es muy llamativo el caso que se retoma en la novela, la samaritana, tanto en la llamada de Yeoshua pidiéndola primero de beber (una llamada a la diaconía) y ofreciéndola luego el “agua viva” (la vida en él como discípula) como en la respuesta de la mujer, que entabla un diálogo teológico – “de igual a igual”- con Yeoshua y luego deja todo y corre a transmitir a su pueblo la Buena Noticia.

Otros aspectos relacionados con la moral sexual permite destacar dos puntos: - Yeoshua pone como ejemplo de verdadero amor a la mujer pecadora que en casa de un fariseo, lava sus pies con perfume y lágrimas. Era y es, aun hoy, considerada impura, inferior, una prostituta. Pero Yeoshua se deja tocar y lo agradece de corazón. La condena de Yeoshua del repudio o carta de despido, que aquella sociedad machista permitía a los varones y que dejaban a la mujer totalmente desvalida, tiene su causa en la defensa de la mujer y en la reivindicación de la igualdad.

Como parece lógico, ante esta actitud de Yeoshua que quiere ser su maestro, el Evangelio nos dice que un grupo de mujeres sigue a Yeoshua en Galilea y en su camino a Jerusalén, y se cita el nombre de varias. Y cuando Yeoshua muere en la cruz, como consecuencia de su vida y de su palabra tan libre y tan valiente, las mujeres que le seguían desde Galilea y otras de Jerusalén son testigos de esta muerte y no le abandonan: “Queda solo uno de los apóstoles y un grupo de mujeres fieles hasta el final y más valientes que aquellos. Y en la medida en que el sacerdocio de Jesús está constituido por la entrega de su vida, como dice la carta

a los Hebreos, cabría afirmar que casi solo las mujeres participaron de su sacerdocio”.

Puede decirse, que existe una semilla de igualdad, sembrada por Jesús. Es importante dejar claro que no se puede utilizar a Jesús para excluir o controlar a las mujeres. Esa buena semilla se fue ahogando poco a poco con la sociedad patriarcal y androcéntrica que existía ahora y sigue existiendo.

Por otro lado, focalizando el papel de la mujer en la vida cotidiana, es menester aludir la dinámica social excluyente en que se movía la mujer en el antiguo Israel, ya que ésta cargaba con sus deberes a manera de obligaciones humillantes, entre los que estaba la obligación de una obediencia ciega al varón como a su dueño, obediencia que estaba enmarcada por los preceptos de la Ley y que por lo mismo se convertía en rigurosos deberes religiosos; lo que quiere decir que si la mujer llegaba a desobedecer, estaba incumpliendo la Ley cometiendo un pecado grave, y como tal, era sancionada. La mujer era tratada siempre como un problema, desde el mismo nacimiento, ya que ordinariamente no era deseada:

Jesús advirtió con claridad la trascendencia espiritual de lo femenino, su peso en el tejido de la vida social y en los reclamos de la vida afectiva, y que con su predicación impulsaba una política que tendía a darle a la mujer-continuo objeto de prohibiciones-nada tenían que ver en los asuntos de Dios y tampoco eran dignas de dirigirse a los hombres en los lugares públicos (1994: 264).

Dorra mantiene la importancia de la construcción del papel de la mujer en las enseñanzas de Jesús; sin embargo, es notoria la complejidad en las interpretaciones de éstas, ya que existe un reconocimiento a la mujer desde las doctrina eclesiástica, aunque ha sido vista desde la mirada varonil, reduciendo meramente a ciertos lugares que desvalorizan y reproducen distinción desvalorativa en cada una de las prácticas de la mujer.

Los estudiosos señalan, recurriendo al Talmud Babilónico, tal como el Talmud Rabínico expone: “Las hijas de los samaritanos son impuras desde la cuna” y por eso cualquier asunto que ellas pudieran manejar sería impuro para los judíos y “Está prohibido incluso saludar a una mujer”.

Cabe señalar que la mujer en Palestina en tiempos de Yeoshua era muy diferente de aquella otra de los siglos pasados en los que fueron redactados los libros del Antiguo Testamento. En el primer siglo de nuestra era la mujer judía no participaba en la vida pública. En las ciudades, para salir de la casa se debía cubrir con dos velos, si no lo hacía así, su marido tenía el deber de repudiarla. En la calle, no se le saludaba ni se le hablaba:

Apareció Susan. Miró brevemente a los dos hombres y, antes de bajar la cabeza para seguir hacia adentro, se volvió hacia Abdón anunciándole: -A la puerta está Elimelek. Pregunta y espera por ti. -¿Te ha dicho acaso si viene por un negocio?-No me ha dicho, Abdón, ni yo se lo he preguntado. Sólo pronunció tu nombre. Sabes que él no habla con las mujeres ni aun en el interior de las casas (PH1997:43).

La apropiación de las enseñanzas de la Ley, es visible en la conducta de Elimelek, como muestra del hermetismo en el trato con las mujeres. Creando modelos reproductores en las prácticas que demuestran inferioridad en el trato de los sujetos. Las jóvenes “correctas” no pasaban del umbral de la casa paterna y las mujeres casadas apenas si tenían un poco más de libertad. Una mujer honesta no iba nunca al mercado, ya que podía encontrarse con hombres. Incluso en el interior de la casa, las mujeres y las jóvenes debían evitar cualquier contacto con los hombres de su propia familia (Filón: In Flaccum, 2.89; citado por Alfred Küen, *La mujer en la iglesia*).

Es necesario hacer una precisión: estas reglas se respetaban sobre todo en la alta sociedad de las ciudades. En los ambientes rurales, donde tienen lugar la mayoría de los relatos de los Evangelios, se tenían mucho menos en cuenta. Los deberes y los derechos de la mujer eran muy limitados: no aprendían la Ley. “Que se queme la Torah, antes que comunicar sus enseñanzas a una mujer”, era un dicho rabínico común:

¡Ay del que empeña su tiempo escuchando a las mujeres! ¡Ay sobre todo de este otro que es escuchado por aquéllas! ¡Jamás ingresarán a la fraternidad de los hijos de la luz, pues, donde está la mujer está la simulación y la discordia! (PH1997:225).

Con ello se le atribuía a la naturaleza la causa del desempeño de unas funciones determinadas dentro de la sociedad, ésta, se dividió en dos ámbitos de actuación: el público y el privado. El varón se dedicó a las actividades consideradas socialmente

importantes o de mayor valor, como la política, la economía, la religión, el desempeño de trabajos remunerados, entre otras.

Además las mujeres no estaban obligadas a guardar los 613 mandamientos que los rabinos habían identificado en la Ley, ni a recitar la confesión de Fe israelita (el Chemah Israel); no podían ni siquiera pronunciar la oración de bendición antes de las comidas.

Las mujeres entraban en las sinagogas por una puerta separada y permanecían confinadas en un emplazamiento separado de la parte accesible a los hombres por una barrera y un enrejado. Les estaba prohibido el acceso al lugar donde enseñaban los intérpretes de la Ley. En el templo sólo podían entrar al atrio de los paganos y de las mujeres- y esto sólo en días que se les consideraba ritualmente puras-. Nótese, que estos atrios no estaban prescritos ni en el tabernáculo ni en el Templo de Salomón: fue sólo en el transcurso de los tres últimos siglos antes de Yeoshua cuando se introdujeron muchos de los reglamentos que restringían la libertad de las mujeres. Significativa es también, la conocida oración que recitaban cada mañana los judíos varones: "Bendito seas, Eterno Dios, por no haberme hecho nacer, ni pagano, ni esclavo, ni mujer". Se encuentra tres veces en los escritos rabínicos de entonces. Flavio Josefo resume el pensamiento de sus correligionarios postulando: "La mujer es inferior al hombre en todas las cosas" (1961:47).

Lo anterior permite pensar en que el diálogo entre sexo y género ha desplegado paralelamente a las transformaciones que se han operado históricamente en las relaciones entre hombre y mujer. Como es bien conocido, en un primer momento predominó el "modelo de la subordinación" entre los sexos, representado por la figura del patriarcado (2010), en el que existía una identidad plena entre sexo y género.

Discursos anteriores que continuamente se han legitimado en las diversas esferas sociales, han reproducido que el elemento biológico es lo que determinaba los roles sociales, los cuales tenían carácter de intransferibles de un sexo a otro.

Cabe pensar que cada cultura procesa, de manera diferente, lo que concibe por mujer y hombre, lo cual supone que la identidad de género se establece a partir

de un proceso donde cada individuo aprende lo que es ser hombre o mujer, a posesionarse los roles y las actitudes que le son propios y a interpretarse así mismo según dichos modelos. Sin embargo, a pesar de ser un producto cultural, la identidad de género no está abierta a las elecciones de cada persona, pues existen pautas bastantes estrictas que cada miembro de un grupo debe seguir. La categoría género aborda esta dinámica de interdependencia y hace posible comprender si en un grupo social determinado estas relaciones son de complementariedad, subordinación o equidad.

Abimael pensó una vez una vez más en Sicar; su madre y sus hermanas en el lugar alto *reservado* a las mujeres y abajo él siempre cerca de Esdras; de asamblea en asamblea se iba avanzando en la lectura y el comentario de la Torah, para que no hubiese samaritano privado de los beneficios de la Palabra (TP1997:232).

La sexualidad es aquí particularmente importante porque se podría pensar que pertenecer a un género determinado implica una sexualidad determinada se podría creer que los dos están ligados y que ejercen cierta o aquella función, o rol social. Un lugar reservado para mujeres y los varones en el atrio de la enseñanza.

La mujer asumió la responsabilidad en la educación y la crianza de los hijos, en las labores domésticas y en las actividades menos valoradas por la sociedad. También fue nota característica la inferioridad y dependencia de la mujer con respecto al varón:

*-Y dile también; Sedecías, que nunca en nada se apartó de la Ley, sino que en todo momento la defendió y por ello militaba contra los gentiles y, más que contra los gentiles y más que contra los gentiles, contra el César, y todavía más contra los que son dados a seguir los dichos de mujeres, cuyas palabras apartan como si vinieran de Belial. Poned atención porque estáis en una casa de respeto a la que no entran los dichos de mujeres (TP1997:358,383).*

La cita anterior muestra la violencia discursiva (2011) que se presenta como claro ejemplo en el acto de nombrar, etiquetar en el hecho mismo de la desvalorización de la presencia de la mujer: “hijas de Belial” sus dichos, sus pensares, su ser y la comparación dualista, dejando a la mujer en el lugar de la inmoralidad, la bestialidad, y lo pagano; en menor grado que los gentiles; siendo estos, discursos sostenidos y aceptados; pues la mujer era repudiada por el marido o si enviudaba quedaba

totalmente desprotegida. Pero además se la consideraba impura: el judío religioso debía evitar el trato con la mujer y no debía ni siquiera mirarla:

Ya veo; si tu padre hubiese vuelto y tú hubieses crecido a su lado no estarías ahora preguntándome por Yeoshua. Tú quisieras poder amar a Yeoshua porque tu madre lo amó. Lo que te une a ese hombre de espíritu inconsciente y de palabra fácil no es otra cosa que *la consecuencia de haber sido criado por mujer, la culpa no fue tuya* (TP1997:209).

Poner atención en cada uno de los escenarios que Abimael va mostrando durante su viaje muestra el menosprecio que recibe un joven al ser educado por la instrucción materna, destacando que seguir otras enseñanzas religiosas como las que Yeoshua impartió, son la desviación de la conciencia, por ausencia paterna. Ya que según Shopenhauer la razón que radica en la mujer es considerada débil; señalando que por consecuencia, Abimael está sujeto a conductas más emocionales que en las que radican el escrutinio de los acontecimientos que se le presenten, siendo un adepto de fácil convencimiento por haber sido formado desde la “debilidad femenina”.

No ven más que lo que tienen delante de los ojos, se fijan solo en lo presente, toman las apariencias por la realidad y prefieren las fruslerías a las cosas más importantes. Lo que distingue al hombre del animal es la razón. Confinado en el presente, se vuelve hacia el pasado y sueña con el porvenir; de aquí su procedencia, sus cuidados, sus frecuentes aprensiones. La débil razón de la mujer no participa de esas ventajas ni de esos inconvenientes (TP1997: 68).

Es por ello, que mi reflexión se centra en las situaciones en las que el género, como norma se ejerce, se ejerce por la fuerza; como sentir que tienen que negar a una persona porque actúa de manera distinta a lo establecido; que tienen que eliminar cualquier posible rastro de esa persona: “normas de masculinidad o feminidad”.

La mujer samaritana nos ubica en una situación de marginación, indiscriminación, opresión y degradación de su dignidad como ser humano por ser mujer en el inflexible sistema patriarcal de la época; racismo y violencia psicológica por el hecho de ser ignorada por todo un pueblo que los devalúa por ser simplemente diferentes a sus patrones culturales y religiosos (samaritana); despotismo y abuso social, por ser considerada una mujer impura, un mero objeto por sus antecedentes maritales y su situación actual en unión libre.

En este contexto la acción de Yeoshua retomada por Dorra, no solamente es revelatoria por el contenido de los diálogos, sino en la actitud misma hacia la mujer: inclusiva, al acercarse no solamente como hombre judío, sino como Rabí, esta conducta se mueve en el plano de la valoración y restauración sexual y jerárquica, al mismo tiempo existe una revaloración racial y religiosa, se acerca a una persona de un pueblo diferente, es probable como se dijo anteriormente que esto se deba a la situación universalista y multirracial de la comunidad juanina pero precisamente por ello es digna de resaltar esta afirmación.

En el aspecto religioso estimula una gran verdad: puede existir revelación en un horizonte religioso diferente a la ortodoxia (entiéndase como se entienda el término, incluso en un plano eclesiástico) oficial, en este caso particular la judía, Yeoshua revela verdades teológicas de considerable profundidad, lo mismo a esta heterodoxa samaritana que al insigne Nicodemo (judío versado en cuestiones religiosas) para Yeoshua no hay distinción al presentar la identidad mesiánica y conducir a la fe, su conducta así lo confirma; en el plano social, el pasaje nos muestra un Yeoshua consciente de la necesidad del ser humano y a favor de los necesitados (entiéndase el sentido amplio, en la integralidad del ser humano), él sabe en qué consiste la sed de la mujer, y su deseo de ayudarla es grande, por ello, lo extenso del diálogo, hasta que la mujer no comprende y es liberada Yeoshua no cesa en su empeño por seguir encausando el diálogo:

Pero mi madre sí estuvo frente a él y tuvo ocasión de oír algunas cosas que decía. Ella lo conoció porque un día, pasando por Sicar, él le pidió de beber. –No me extraña, de ningún modo, lo que me acabas de referir-dijo Shimón sin abandonar su aire de concentración; porque Yeoshua era un varón inclinado a las mujeres. De haber estado ahí tu padre y no tu madre él quizá no se hubiera detenido a pedirle cosa alguna y menos agua.-Quizá porque él sabía que las mujeres tienen el corazón más accesible al pedido de los que padecen necesidad. ¿No lo piensas rabbí? Quizá porque mi padre le hubiera respondido que la sacaré él mismo. Abimael advirtió que Shimón estaba haciendo un gesto desaprobatorio. Entonces preguntó: -¿O es que tú quieres decirme que Yeoshua era hombre de pensamiento impuro? (PH1994: 224-225).

Puede notarse la intencionalidad del autor en cada uno de los diálogos en los que Abimael entabla con los personajes como Simón; al que al manifestársele con una especie de matiz ingenua, refleja la posición crítica que cuestiona las posturas de su época, ante la necesaria posibilidad de ver en su madre alguien

diferente a la que siempre la sociedad ha determinado, en la que no se menosprecie la pronta sensibilidad de las mujeres ni la que pueda surgir en el hombre mismo; como lo representa Yeoshua al no existir barrera en su condición judía ante la de Myriam, la samaritana.

Cuando Yeoshua habla con la mujer samaritana, rompe muchas barreras tradicionales: habla a una mujer (lo cual sorprende incluso a sus discípulos; Jn 4:27). Según las costumbres de la época, un hombre no tenía derecho de hablar a una mujer en la calle, ni siquiera a su esposa, ni a su hija, ni a su hermana. Este detalle no debe ser pasado por alto, debemos tener en cuenta que nada en las narraciones juaninas es arbitrario, cada relato es una señal, luego entonces cada elemento de los relatos pretende tener significado amplio por sí mismos y como un todo.

Si esto es tomado en cuenta, entenderemos que el caso de que el autor del libro coloque una mujer en una situación de marginación notable como protagonista de una de las señales revelatorias más importantes del Evangelio conlleva una carga de significado que debemos rescatar para obtener la plenitud del pasaje. Yeoshua actúa en este pasaje como un ser contracultural, rompe muchos de los paradigmas culturales de la época, no le interesa el decir de los demás en un sentido preventivo, sino al contrario actúa para generar un decir, pero un decir diferente, la actitud de los discípulos se ve confundida, culturalmente son interpelados a actuar de una forma negativa hacia la circunstancia:

Yeoshua hablaba con mujer lo vieron sus discípulos y se detuvieron asombrados. El más asombrado era Natanael. De todas maneras, otra vez se entregaron a deliberar y entre ellos se decían: **¿Cómo es que habla con una mujer en sitio abierto y más siendo samaritana? ¿No va esto contra las costumbres y de las ordenanzas? Diciéndose estas cosas que se quedaron parados a distancia hasta que vieron que la mujer se despedía de Yeoshua y subía la calle con apresuramiento llamando a los vecinos.** ¿Por qué murmuráis?. Le he ofrecido el agua viva. ¿Acaso va de acuerdo con las costumbres ni tampoco yo, y de ello me alegro porque para obrar de ese modo no hubiera yo salido de Nazareth, y nosotros los galileos no tratamos con las gentes de Samaria pues no sacrifican en el Templo. **Acabo de decirle, contestó Yeoshua, que pronto llegará el tiempo en que todos**

**adoraremos al Padre en espíritu y en verdad.** Ella me creyó, pero vosotros parecéis no haber creído. **Aprended de esa mujer, os digo, pues, sólo mirarme me creyó y aun me prometió que enviaría a su hijo detrás de mi palabra.** Así, pues, Abimael, de hoy es un día de regocijo para mí, pues, he visto cumplida la promesa de tu madre y la razón de Yeoshua (TP1997:295-296 Resaltado propio).

Es posible que aún los seguidores de Yeoshua no habían comprendido el sentido de sus enseñanzas. Lo que permite reflexionar la situación actual; en la que pueden existir manifestaciones de acatamiento doctrinal en los creyentes, cumpliendo con actitud legalista, pero no comprendiendo el sentido empático ante el otro: (Mateo 23:3-5 RVR1960): 3 Así que, todo lo que os digan que guardéis, guardadlo y hacedlo; mas no hagáis conforme a sus obras, porque dicen, y no hacen. 4 Porque atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas. 5 Antes, hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres. Pues ensanchan sus filacterias, y extienden los flecos de sus mantos.

Los discursos que atraviesan el trato entre hombre y mujeres, son corporizados en las prácticas que se solidifican *¿No va esto contra las costumbres y de las ordenanzas?* Efectuando “cargas pesadas” que exigen mantenerse de generación en generación, haciendo creer que esa es la interpretación del buen hacer construyendo legitimidades desde la cotidianidad de sus actos: *Antes, hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres.* Lo que implica repensar las creencias; que al ser el fundamento de la existencia social, pueden sedimentarse, logrando con ello que los actos se institucionalicen creando consigo la desvalorización de las significaciones existentes en el contexto: *¿Acaso va de acuerdo con las costumbres ni tampoco yo, y de ello me alegro porque para obrar de ese modo no hubiera yo salido de Nazareth, y nosotros los galileos no tratamos con las gentes de Samaria pues no sacrifican en el Templo.* Lo que enfatiza la posibilidad de ver cómo los patrones discriminatorios construyen murallas que esquematizan mediante etiquetas separatistas las relaciones humanas, como claro ejemplo de las diferencias signícas en la construcción de las realidades.

Esto implica necesariamente desde la propuesta de Yeoshua, el desaprender del trato que se ha mantenido ante la mujer: “Aprended de esa mujer, os digo, pues, sólo al mirarme me creyó y aun me prometió que enviaría a su hijo detrás de mi palabra”. Ya que la mujer ocupa un lugar secundario en la tradición judía desde la

perspectiva religiosa. Esto es notable, por la cantidad de circunstancias en las cuales quedaba impura. Una mujer sola no podía hablar con un varón, y mucho menos si estaba impura. Por tanto, estar sola al medio día, en un pozo, sacando agua, era sinónimo de impureza.

Ahora bien, posicionándome en la interpretación del relato que aparece en el cuarto Evangelio parece reivindicar el papel de la mujer (y de los samaritanos en el ambiente religioso del siglo I), tal vez como manera de enfrentar. Tradicionalmente es asumido que la Samaritana era una mujer de mala reputación. La referencia a la hora sexta (sobre las 12h PM) ha sido interpretada como si ella evitase sacar agua evitando la multitud de mujeres del pueblo. Bíblicamente, la hora sexta se supone que era la peor hora del día para salir de casa y aventurarse al sofocante calor. “Si alguien se atreviese a sacar agua en esa hora seguramente llegaríamos a la conclusión de que intentaba evitar a la gente”.

A pesar del hecho de que hoy en día las diferencias serían insignificantes y sin importancia, Yeoshua y la “anónima” samaritana procedían de dos pueblos diferentes históricamente contrarios, cada cual considerando al otro como drásticamente desviado de la antigua fe de Israel. En pocas palabras, sus familias eran social, religiosa y políticamente enemigas. No porque fuesen muy diferentes sino precisamente porque eran muy semejantes.

Según la perspectiva tradicional, la Samaritana probablemente reconoció que Yeoshua era judío por su característico atuendo judío. Yeoshua posiblemente vestía con los tradicionales flecos en obediencia a la Ley Mosaica (*Números 15:38*) y (*Deuteronomio 22:12*). Dado que los hombres samaritanos observan la Ley Mosaica también, o más probable es que los ex maridos de la mujer samaritana y otros hombres de su pueblo también llevaban el ritual de la prenda con flecos. Los samaritanos, observadores de la Ley Mosaica (recordar que “samaritano” significa guardián de la Ley y no las personas habitantes de Samaria) era según su propia interpretación, distinta del punto de vista judío en algunos aspectos, pero es importante recordar que ellos eran algo así como hermanos rivales para la comunidad judío-israelita, más que como extranjeros desconocidos.

Han existido interpretaciones que presuponen que la Samaritana era especialmente inmoral, pero es interesante que el lugar del encuentro con la Samaritana fuese escogido por la voluntad de un varón judío llamado Yeoshua, sin menosprecio alguno: una mujer, emocionalmente rechazada, que se siente desprotegida mientras que vive cerca de la ciudad refugio, está manteniendo una conversación sobre las bases de la fe y del pacto con el renovador del Pacto de Dios – Yeoshua.

Ella lo hace en el mismo lugar que los antiguos israelitas renovaron el pacto en respuesta a las palabras de Dios, sellándolo con dos testigos: 1) la piedra (Josué 24:26-27) con sus bocas confesaron las obligaciones del pacto y su fe en el Dios de Israel y 2) los huesos de José (Josué 24:31-32) cuya historia les guió en sus viajes. En cierto sentido, la Samaritana hace lo mismo que los antiguos israelitas, confesando a sus vecinos su fe en Yeoshua como el portador del agua viva (*Juan 4: 28-39*): “Venid y ved a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será este el Cristo? Entonces salieron de la ciudad, y vinieron a Él. Y muchos de los samaritanos de aquella ciudad creyeron en Él por las palabras de la mujer”.

Las líneas con las que termino el párrafo anterior me permiten complementar la reflexión que se ha ido mencionando a lo largo del apartado, argumentando que la relectura de *La tierra del profeta*, nos ubica en la necesidad de una especie de “conciliación” que se ha mostrado en los testimonios de las mujeres que fueron elegidas por Yeoshua para compartir la promesa de salvación.

Sin embargo, esta conciliación implica ver la complejidad en la lucha por la significación del papel de la mujer en la sociedad y cómo el hombre ha significado quien es ésta y cómo la ha ubicado en roles que se distancian de lo que seguramente Yeoshua quiso enseñar.

Es por ello, que se puede hablar de la importancia de los discursos imperantes en relación al género entendiendo éste como una construcción social y cultural de las diferencias sexuales. A partir de ello se construyen los conceptos de masculinidad y feminidad, lo cual varía de un grupo social a otro y de una época a otra (2010:23).

Es interesante, como esas construcciones se ven mencionadas en los testigos que conocieron a Yeoshua, dotándolo de cierta caracterización conforme a los modelos dualistas de la época; lo que es ser hombre en Israel y cómo debe ser su conducta con y ante la sociedad, sin infringir su hombría establecida como cabeza y autoridad sostenida en la Tora o el tema sexual de éste, como varón que se dedicó a la predicación de la Palabra, pero, no se hace mención de su sexualidad, ya que hablar de esto desde la posición de espiritualidad y santidad, restaría valor a lo que un creyente considera santo, consagrado para Dios. Es inadmisibile que el hijo de Dios se le piense desde ese aspecto, lo cual ha sido levemente mencionado según Dorra en *Profeta sin honra*:

El tema de la sexualidad de Jesús es simplemente inexistente y, por lo tanto, irrelevante para un análisis de los textos evangélicos por más que a nuestra fantasía le resulte difícil reconocerlo así. Pensando en Jesús como en un individuo cuya pericia histórica es el sustrato de las narraciones evangélicas debemos decir que ignoramos qué hizo tal individuo con su sexualidad –del mismo modo que ignoramos qué fue de él durante su juventud o su adolescencia. Lo ignoramos no porque alguien decidió que aquello debía permanecer como un secreto sino porque en la formación de los relatos- por lo tanto en la formación de la imagen mítica de Jesús, en el tránsito de la historia al símbolo-tales temas no parecieron pertinentes (TP1997:263).

El conjunto de leyes, discursos y prácticas son la fuente más importante que alimenta la construcción de nuestras subjetividades, pero afortunadamente, al mismo tiempo, los individuos tienen capacidad de elegir, aunque a veces dentro de marcos opresivos, frente a un amplio abanico de posibilidades, así como de resistir y luchar para transformar el sistema sexo/género dominante. Es decir, a pesar de la socialización los significados del ser hombre tienen un carácter heterogéneo, inestable y disputado.

Puede pensarse que ser hombre es un concepto por medio del cual se interviene en la realidad social para diferenciar a partir de determinados criterios y un sistema de significación.

1. "Hombre no es una esencia, ni un significante con significado transparente, sino una manera de entender algo, una manera de construir la realidad, una serie de significados atribuidos y definidos socialmente en el marco de una red de significaciones."

2. El proceso mediante el cual algunas actividades o expresiones se clasifican también como “naturalmente” masculinas o femeninas. Por ejemplo: llorar es de mujeres, la agresividad es masculina o la sensibilidad es femenina.

3. El proceso mediante el cual los grupos sociales valoran de manera diferencial las actividades identificadas como masculinas o femeninas. Por ejemplo, el poder religioso, sumo sacerdote, profeta, es latamente valorado, mientras que las labores menores son asignadas a mujeres.

4. El proceso mediante el cual la misma actividad es valorada en forma diferente, dependiendo de si es realizada por un hombre o por una mujer. Por ejemplo, los hombres tienen mayor habilidad para la guerra, el uso de las armas automóvil; las mujeres son mejores sirviendo la mesa.

Reconocer que estos procesos existen y se llevan a cabo de manera cotidiana permite analizar, comprender y proponer transformaciones más equitativas en las relaciones entre los géneros, ya que sigue existiendo una fuerte división entre los roles de las mujeres y de los hombres y una valoración social desigual para los diferentes ámbitos de interacción.

Ahora bien, es necesario mencionar como son representadas las masculinidades de personajes como Yeoshua, Abimael, Yoram etc. como parte de la reflexión que desembocará en la interseccionalidad que aludiré más adelante.

La categoría género abarca el conjunto de características de oportunidades y de expectativas que un grupo social asigna a las personas y que éstas asumen como propia. El género es el conjunto de ideas, creencias y atribuciones sociales construidas en cada cultura y momento histórico, tomando como base la diferencia sexual y determina los sexos (2010:25). Así, lo que un grupo social permite, promueve y espera de los hombres y viceversa:

¿Era Yeoshua, padre, como el hombre aquel, como Gedeón?-No, y nadie podría confundirlos. Yeoshua no era tan chico de cuerpo ni tan falto de fuerzas. **Su voz, sobre todo, era más grande, más...** -explicaba Tobías.- Ya ves, hijo; **la predicación es oficio en el que los hombres son más altos o más bajos. La voz de Yeoshua era más imponente**, yo puedo asegurártelo. Es por eso que, en otra ocasión y a la hora de la siesta, mientras se mojaba la cara y los cabellos por el calor que había tomado a causa sus predicaciones, le hice esta pregunta: Al fin, Yeoshua, ¿Qué es

lo que tú buscas? ¿A qué alegas con esa gente y vienes y regresas? Y si vas vociferando por los caminos, ¿Qué es lo que tú buscas? ¿A **qué alegas con esa gente y vienes y regresas?** Y si **vas vociferado por los caminos**, ¿qué lugar escoges como llegada? Le hice la pregunta y él se tomó su tiempo hasta que acabó de beber el agua que tenía entre las manos. Recuerdo ahora que al acabar me dijo: **Soy un profeta y ellos lo saben porque vienen a mí.** Pero cuando iba a apartarse lo tomé de los hombros insistiendo: **Hijo, tú eres lo que eres y lo quiso el Señor que fueras.** Mira, sin embargo, que te pregunto otra cosa. **¿Qué buscas tú?** ¿Es que quieres que te pongan en prisión y que quizás te maten? ¿Cómo quieres morir, Yeoshua? Y os digo que él me miró como si algo le doliera y apenas sin levantar la voz me respondió: No sé, Tobías; créele a éste si te dice a ti que aún no sabe por qué maneras ha de tener consumación la muerte del profeta.-Pobre Yeoshua; ¿acaso morir crucificado en Yerushalaím es lo propio de un profeta? Me duelo por ti, pobre amigo nuestro. Dinah suspiró retorciendo sus manos. Abimael quería expresar algo y tardó en darle forma. –No se puede decir-observó- No se puede porque los caminos del Señor son infinitos y secretos para el hombre (TP1997:161 Resaltado propio).

Si bien, los discursos que forman parte de la construcción subjetiva de los sujetos determinan la materialización de las creencias mediante las prácticas de los sujetos; es fundamental tomar en cuenta cómo somos nombrados e identificados por los otros: “Soy un profeta y ellos lo saben porque vienen a mí” aunque, mayor aun, es importante saber la forma en que nosotros nos reconocemos: “¿Qué buscas tú?” en relación con los demás, ya que Yeoshua, muestra como las identidades por ejemplo las de los varones suelen determinarse por sus actos: “Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos?” (*Mateo 7:15 RVR1960*).

Determinando la complejidad en definir un tipo único, ya que no se puede hablar de identidad, sino en la existencia de identidades; hay siervos de Dios pero a pesar de llevar el mensaje de Yeoshua, existe diferencia entre el decir y el hacer del mensaje corporizado en sus prácticas. Pues en el redil existen: Gedeón, Myriam, Abimael, Dinah etc. como muestra de las diferentes tipos de utensilios al servicio de la predicación: “Pero en una casa grande, no solamente hay utensilios de oro y de plata, sino también de madera y de barro (...)” (2 *Timoteo 2:20 RVR1960*).

La identidad, o mejor dicho las identidades, constituyen un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal se hallan en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por medio de procesos sociales como los hábitos,

las estructuras sociales, las interpretaciones simbólicas, la internalización de roles de género y los mensajes institucionales. Una vez cristalizada, es mantenida, modificada o aun reformada por las interacciones sociales. De esta manera, las estructuras determinados o cualquier tipo de escenario de vida cotidiana puesto para la ejecución de identidades reconocibles en casos individuales, contextos específicos, ambientes culturales determinados o cualquier tipo de escenario de vida cotidiana puesto para la ejecución de identidades posibles (Berger y Luckmann, 1999).

Por tanto, la identidad no es un dato estable derivado de ciertas cualidades fijas del sujeto, sino que se crea cotidianamente y está sustentada por la actividad reflexiva del acto, siendo por tanto una construcción histórica que se reajustando de acuerdo con cada momento del ciclo vital. En este sentido, se puede afirmar que el judío tiene una identidad diferente de la del griego e incluso reconocer que la identidad del profeta judío que sirve en la sinagoga de Jerusalén es distinta a la del profeta samaritano o de la mujer soltera embarazada, de la mujer sin hijos/as que habita en Samaria o Jerusalén. Entonces, se puede decir que la identidad, además se encuentra atravesada por la etnia, la raza, la clase social, la orientación sexual, la profesión, la educación, el sexo género-genérico y demás características que la constituyen (Guzmán, 2010:23).

Por otro lado, cabe señalar que la categoría género aborda esta dinámica de interdependencia y hace posible comprender si en un grupo social determinado estas relaciones son de complementariedad, subordinación o equidad. Algunos ejemplos. Lo masculino: el ser fuerte, trabajador, responsable, guía, violento, audaz, proveedor, sexualmente activo e independiente. Sin embargo, Dorra nos presenta en su apartado “Jesús y su madre” la existencia de masculinidades como el caso de la masculinidad de Yeoshua:

En cuanto a las relaciones de Jesús con María su madre, éstas tampoco parecen haber sido presididas por la cordialidad o el entendimiento. Por lo pronto, hemos visto cómo ella iba acompañada de sus otros hijos para rescatar a Jesús de entre esa gente a la que les hablaba como si fuera profeta. En la interpretación de María, aquellas pretensiones proféticas de su hijo no parecían sino formas de un peligro desvarío que era necesario corregir el encierro. Según una tradición aceptada sin dificultades por los historiadores y exégetas, José, el padre de Jesús hombre de ya avanzada edad en el momento en que se casó con María,

murió cuando todavía su primogénito era niño y en consecuencia debió dejar la **responsabilidad de sus educación en las manos de la madre**; tal responsabilidad, es de suponer, no le resultaría fácil. **Jesús, pues, había sido educado por su madre, cosa que, especialmente entre aquellos judíos, significaba, más que una disminución, una especie de anomalía.** Sin presumir de psicoanalistas podría hacerse la observación, evidente en verdad, de que **la figura femenina llegó a estar fuertemente grabada en el temperamento de Jesús** y que fue **determinante en su sensibilidad y en su conducta.** Siempre presto a contradecir y disputar, **es notable el hecho de que este hombre invariablemente se mostró pacífico y aquiescente con las mujeres,** aun con las que lo desbordaban, por ejemplo aquella cananea que con insistencia lo obligó a volcar sobre ella una gracia que tenía para los israelitas, o aquella otra que, desesperada por un flujo de sangre, aprovechó las aperturas del gentío para tirar de su manto tratando de robarle su poder. Siendo esto notable se vuelve el hecho de que, acaso, la única mujer que no encontró esta tolerancia en el ánimo de Jesús fue María, su madre. (TP1997:116 Resaltado propio).

La hombría de Yeoshua es vilipendiada ya que contradecía según las prácticas de la época el modelo de masculinidad legitimada: “pues, había sido educado por su madre, cosa que, especialmente entre aquellos judíos, significaba, más que una disminución, una especie de anomalía” lo que implicaba decir que “la figura femenina llegó a estar fuertemente grabada en el temperamento de Jesús”.

Pues, a la par en la *Tierra del profeta* muestra la diferenciación entre un varón y otro, tal como la comparación que se hace de Abimael y lo que se define como *varón valeroso*; insignia que Abdón, su primo samaritano hace de Yoram padre de Abimael:

Yoram, tu padre, era varón de valeroso espíritu y tenía palabra de justicia-comentó Abdón. Nuevamente sombrío  
-Abimael, Abimael: triste cosa dijiste. Mucho me duele recordar que fuiste separado de tu padre cuando eras sólo un niño y que nadie hubo para temprar tu brazo. Tu madre era piadosa y de noble condición, pero aun los cachorros y polluelos precisan educarse en la fuerza del padre. Me duelo por ti Abimael, puesto que siendo mi hermano te quedarás adentro entre mujeres y trastos de la casa, mientras afuera los hombres pelean por el Reino (TP1997:53).

La separación que sufre Abimael de la imagen paterna lo vuelca a lo femenino, y según Abdón, esto es de lamento, ya que el comentario de éste, determina el pensamiento actual, en el hecho mismo de reproducirse el mensaje entre los mismos varones, afirmando que: “puesto que siendo mi hermano te quedarás adentro entre mujeres y trastos de la casa, mientras afuera los hombres pelean por el Reino”. Asignando que aquel hombre que practique otro tipo de actividades como

ser: “estilista”, “bailarín” o “costurero” lo identifica como deshonroso o perteneciente meramente a “viejas”.

Este tipo de discursos parecen fijar que lo femenino se define meramente a una serie de conceptos y acciones como el ser amorosa, débil, sentimental, abnegada, tierna, bella, dócil, sexualmente pasiva o receptora y dependiente.

Asimismo, puede decirse que cada cultura elabora, de manera distinta, lo que entiende por mujer y hombre, lo cual supone que la identidad de género se constituye a partir de un proceso donde cada individuo aprende lo que es ser hombre o mujer, a asumir los roles y las actitudes que le son propios y a interpretarse así mismo según dichos parámetros. Sin embargo, a pesar de ser un producto cultural, la identidad de género no está abierta a las elecciones de cada persona, pues existen pautas bastantes estrictas que cada miembro de un grupo debe seguir.

El concepto de género, posee los siguientes atributos: Es relacional, es decir, el género como construcción social de las diferencias sexuales alude a las distinciones entre lo femenino y lo masculino y a las relaciones entre ellos. Es variable, ya que la definición de hombre o mujer, en cuanto construcción cultural, cambiará de cultura en cultura y de contexto, por lo que resulta imposible universalizar a la mujer o al hombre:

La exención de la mujer en el cumplimiento de algunas Mitzvoth (por ejemplo asistencia a la sinagoga diariamente), para poder atender mejor a su familia, a sus hijos y a su esposo, preparar la casa para recibir el Shabbat (u otras fiestas) da idea de la sabiduría que subyace en la propia Torah con respecto a la educación, transmisor de la cultura, tradición e identidad judías (Levinsohn: 2018).

El rol que juegan las mujeres en el cumplimiento de las prácticas religiosas en la cultura judía es considerado como el producto que emana de la mujer virtuosa, que respeta la Ley y acata a su cumplimiento en ella y con los suyos. Posee a condición de multiplicidad, ya que la identidad de las personas está determinada por varios elementos: la pertenencia étnica, la edad, la clase social, la religión, orientación sexual. Toma en cuenta el posicionamiento, es decir, que el contexto histórico-social particular es esencial para analizar el modo en que se producen las relaciones de género.

El proceso de socialización no es uniforme ni coherente; tampoco es únicamente una imposición de la normatividad que los seres humanos —sin importar su sexo— asumen de manera pasiva y homogénea. Lo “masculino”, la “hombría”, no es un hecho dado, sino una ficción cultural —nos dice Guillermo Núñez Noriega—, un producto de la negociación, la lucha y las acciones humanas. Si para la tradición antropológica la “hombría” es destino, para la nueva corriente constructivista pasa a ser una construcción sociohistórica, susceptible de ser transformada (Weeks, 1998).

Claro ejemplo es el trabajo de investigación, la socióloga Cherie Koller-Fox de USA, formuló a muchachas de 11 y 12 años en la “Belmont School” la siguiente pregunta: “¿Qué debe hacer una mujer judía para ser una mujer judía?” El resultado de la encuesta fue relevante e instructivo. Algunas muchachas dieron respuestas generales tales como: “Cuidar a los niños” lo que indicaba que para ellas “mujer judía” era sinónimo de “mujer”. Otras expresaron el “cuidar los niños” en términos judíos, tales como: “ir a comprar jalá” o “cocinar para el shabat “.Otras asociaron el concepto de “mujer judía” a la realización de los rituales en el hogar, tales como: “mantener el kashrut en casa” o “encender las velas”. Algunas mencionaron aspectos sinagogales como: “ir a la sinagoga en las fiestas importantes”.

Entonces, podemos llamar *sistema sexo-género* al proceso en el cual se relaciona socialmente a las personas con una serie de características, de expectativas y de oportunidades- dependiendo de su sexo biológico- de acuerdo con la apropiación o la identificación que cada persona hace de éstas. Por ejemplo, el sistema sexo-género conforma nuestra vida cotidiana, la manera en que hablamos, vestimos, caminamos, reímos, si acaso lloramos y dónde guardamos nuestro llanto, si lo compartimos en público o lo hacemos en privado (2010:23).

Una vez identificado los casos sobre las feminidades y masculinidades desde el análisis cultural presentes en las prácticas de los personajes en *La tierra del profeta*; permite pensar que lo femenino se ha comprendido en el caso de Abimael y Myriam como el resultado de los procesos de identificación con la madre, no obstante, es necesario visualizar otras respuestas que orientan el análisis como las

de Judith Butler quien sostiene que lo femenino como la ausencia, hay que pensar lo femenino como: “La ausencia no representable efectuada por la negación masculina en que se basa la economía significativa a través de la exclusión (Butler, 2001).

Lo femenino como lo repudiado/ excluido dentro de ese sistema constituye la posibilidad de una crítica y trastorno de ese esquema conceptual hegemónico.” (Butler, 2001). La diferencia sexual se construye en dos planos: lo inconsciente y el discurso de género, por un lado se trata de la significación de las inscripciones de lenguaje, por el otro, de los significados que impone la cultura patriarcal. El lenguaje contiene las palabras, las frases y las proposiciones, y “el discurso se forma en el elemento de afuera, indiferente a mi vida y a mi muerte. Las formaciones discursivas son prácticas de lenguaje mortales, capaces de promover y en ocasiones de expresar mutaciones” (Deleuze, 1897: 39).

Y es que los discursos estereotipados que nos presenta Abimael durante su travesía provocan a la reflexión desde los escenarios actuales; por ejemplo desde el escenario judío, ante la condición de que la mujer puede ser considerada como uno de los mayores desafíos del judaísmo del siglo XXI, o por lo menos, el parámetro para evaluar muchos de sus aspectos.

En ella convergen de manera simbólica y práctica varios ejes fundamentales de la condición judía. La posición de la mujer desafía a la educación judía en todas sus corrientes, al liderazgo comunitario establecido, a la familia en su dinámica y concepción, a las tradiciones y costumbres y a la Halajá.<sup>19</sup>

La cuestión no es exclusivamente judía. Se ve hondamente influenciada por la cultura circundante en los diferentes países. La discusión pública y las protestas que han surgido en Israel en relación a la segregación y la disyunción de la mujer en la vía pública por parte de sectores ultra ortodoxos son el tratamiento más ilustrativo, extremo y fotogénico de la prensa, pero no el único ni el más importante.

---

<sup>19</sup> “Los marcos y límites de la Halajá permiten un espacio mayor a la mujer que el que se da en la práctica en los sectores observantes y más amplio que el que los sectores no observantes de la Halajá presuponen, aplicando su imaginario estereotipado acerca del mundo religioso, más que su conocimiento real del mismo o de las fuentes de la Ley”, destaca este artículo que aborda de manera profunda y crítica el lugar de la mujer en el judaísmo contemporáneo” Ethel Katz de Barylka.

Una mirada al lugar que ocupa la mujer en el espacio público judío, o en el “espacio comunitario” por un lado y su aporte a la “energía pública” por el otro, sólo nos corroboran la realidad especial que vive la mujer.

El caso latinoamericano es singular y exhibe una polarización de las tendencias. En la sociedad religiosa, la reducción de la participación de la mujer en el espacio público no es nueva. Como en toda sociedad tradicional, la mujer es la “dueña” del espacio privado del hogar y líderes y rabinos defienden esta situación en sus mensajes y enseñanzas.

Para ellos, frecuentemente el ideal es que las jóvenes sean no sólo las que crían a los hijos, sino las que mantienen a los maridos, enrolados en el ideal del estudio de la Torá como forma de vida. En el otro extremo, en el ámbito de la secularidad, se presenta la ausencia de cualquier modelo de identificación de la mujer en tanto mujer judía. Gran parte de las mujeres judías seculares no encuentran referencias judías para su femineidad, y aun cuando quisieran procurarlos, el fantasma del modelo de la separación y segregación provoca en muchas, rechazo y quiebre. El problema no es nuevo, pero se ve hoy más radicalizado.

También en el ámbito del judaísmo secular, la participación de la mujer en las posiciones de toma de decisiones continúa siendo secundaria y marginal. La participación femenina en las listas de candidatos a las instituciones judías es mínima. Incluso en el seno de las corrientes más liberales, el papel protagónico fundamental sigue siendo masculino, a excepción de algunas pocas rabinas conservadoras que por ahora sólo van de la mano del liderazgo de un varón. El discurso cultural es predominantemente “machista”, por lo que no se puede circunscribir exclusivamente a las consideraciones de la Halajá.

Por ello puede repensarse en que la actualidad se deba encontrar una posibilidad de conciliación entre la vida pautada por la Ley Judía, por un lado y la realidad social del siglo XXI con sus valores y aspiraciones. La conjugación de esos dos enfoques es posible. Los marcos y límites de la Halajá permiten un espacio mayor a la mujer que el que se da en la práctica en los sectores observantes y es más amplio que el que los sectores no observantes de la Halajá presuponen

aplicando su imaginario estereotipado acerca del mundo religioso, más que su conocimiento real del mismo o de las fuentes de la Ley. Ambos sectores restringen el ámbito de la Halajá considerando su espacio y sus límites más rígidos y cerrados que lo que son en la realidad, respondiendo a necesidades ideológicas y sociológicas sectoriales más que a una clara visión de la Halajá<sup>20</sup> que pudiera ser producto de su análisis y estudio.

La búsqueda de respuestas Halájicas a las situaciones actuales se da en todos los campos de la vida, la ciencia, la tecnología y en el área de la vida de la mujer, la familia, y la comunidad. La Halajá se renueva constantemente aun cuando gran parte del público no lo sabe ni percibe, ya que cada fallo dado conforme al sistema jurídico judío es de aplicación individual y no universal.

Así las personas se sorprenden al escuchar que está permitida la donación de órganos o que una mujer pueda tocar los rollos de la Torá o llevar a cabo una inseminación artificial. Preguntas tales como: ¿Cuál es el lugar de la familia uniparental? ¿Qué acontece con las madres solteras que deciden traer un hijo al mundo por donación de semen del donador anónimo? ¿Cómo pueden entenderse los fenómenos de soltería tardía a favor del desarrollo de la carrera? Todas estas preguntas no son teóricas y sectores del público observante se enfrentan con valentía a esos incurrimientos, procurando encontrar en las enseñanzas del pasado las respuestas a los dilemas de hoy.

Entendiendo que la Torá es eterna debe necesariamente ser referencial en la búsqueda de las respuestas adecuadas al presente. Arguyendo que la Torá es

---

<sup>20</sup> Halajá es el término general para la ley judía; también se refiere a la decisión definitiva y autorizada sobre cualquier tema específico. Está basada primordial y fundamentalmente en las ordenanzas bíblicas y en los mandamientos de la Torá escrita y oral, como también en toda la legislación y disposiciones rabínicas, incluyendo las decisiones jurídico-religiosas transmitidas a través de las épocas en formas de respuestas y comentarios de grandes e importantes sabios rabínicos. Todo este conjunto sirve de base autorizada y proporciona los antecedentes legales para el proceso interrumpido de la adopción de decisiones legales-religiosas hasta nuestros mismos días. La palabra Halajá en sí, significa: "el camino por el cual uno marcha". La Halajá es práctica, no teórica. La Halajá es legalista, no filosófica. Aunque la fe es la base a partir de la cual la Halajá se desarrolla, coloca su mayor énfasis en los actos. La Halajá se ocupa de la aplicación adecuada de los preceptos (mitzvot) en toda situación y circunstancia. (Los preceptos de origen bíblico no pueden ser modificados en esencia, aquellos de origen rabínico pueden ser modificados en ciertas circunstancias y condiciones por estudiosos competentes y autorizados). La Halajá exige un compromiso en la conducta. Ella trata con obligaciones éticas y deberes religiosos Recuperado de: <http://www.tora.org.ar/la-halaja-el-camino-judio/>

Torat Jaim, Torá de Vida, debe guiar la vida y su desarrollo en su totalidad. Así lo entienden muchas mujeres hoy.

Asimismo, puede hablarse del feminismo judío ortodoxo, que propone la búsqueda de una mayor inclusión de la mujer en el seno del judaísmo, no sólo porque esto implica una reivindicación de los derechos de la mujer, sino porque el discurso patriarcal en muchos casos dejó de ser agradable también a los oídos masculinos.

La segregación de la mujer en los transportes públicos, la enfatización exagerada de las normas del recato, la necesidad de llevar a cabo actividades culturales o sociales totalmente separadas entre los géneros, incluso en el marco del Ejército de Israel, no son sólo una ofensa a la mujer, sino un agravio para el hombre. Ambos son, en ese sentido, percibidos en el mejor de los casos como seres arcaicos que actúan guiados por sus instintos sexuales y en el peor de los casos, como objetos sexuales. Hombres que temen a sus propios pensamientos cuando una mujer se les sienta al lado en el ómnibus, deben considerar la posibilidad de una seria terapia o dejar de viajar en los medios de transporte colectivos. Hombres y mujeres observantes del siglo XXI se revelan ante estas visiones y plantean una participación igualitaria de la mujer, respetando los marcos de la Halajá.

El feminismo judío ortodoxo, que existe fundamentalmente en Israel y en los Estados Unidos, y que aún no se asoma en Latinoamérica, plantea la recuperación o el descubrimiento de la voz particular de la mujer en el ámbito del judaísmo normativo. La posibilidad del estudio de la Torá de alto nivel es un hecho, así como la existencia de asesoras halájicas, abogadas rabínicas que pueden actuar frente a las cortes rabínicas, y más. A fin de entender este fenómeno diferente al de la existencia de mujeres judías feministas, que se encuentran por doquier en el mundo de hoy, es importante entender la pugna entre las visiones judías ortodoxas, fundamentalmente en Israel.

Por un lado, gran parte del sector sionista religioso, ha ido radicalizándose en los últimos años, no sólo en lo que hace a sus posturas políticas sino también a sus posturas religiosas, inclinándose cada vez hacia una postura cuasi-ultraortodoxa. Radicalizan las posturas que plantean la reclusión general ante el

mundo, la separación de los sexos y la exclusión de la mujer, incluso en los ámbitos no rituales, frente a lo que es percibido a sus ojos como libertinaje en el mundo secular, su presunta falta de valores, los problemas de adicción y de violencia, etc.

Así un cada vez mayor número de sinagogas religioso-sionistas mantienen actividades sociales separadas para hombres y mujeres desde muy temprana edad, las escuelas públicas religiosas, adaptándose al pedido de ese público, proveen únicamente educación en salas de niñas y niños separados aún en lugares donde hasta hace pocos años ambos sexos compartían el aula. Las actividades del movimiento Bnei Akiva <sup>21</sup>se realizan hoy por separado en la mayoría de las ciudades de Israel.

Por otro lado, existe otro importante sector religioso sionista que continua procurando la fusión de los mundos, la posibilidad de la participación en el cosmos civil y el universo religioso. En él, las mujeres estudian en las universidades y se dedican a toda clase de profesiones, un gran número de mujeres procura acrecentar sus conocimientos judaicos y su participación en el espacio público judío, en la sinagoga, en la Corte Rabínica, en el liderazgo religioso político y espiritual. Mujeres que no renuncian a su particularidad femenina por un lado, ni a su visión tradicional del rol como ejes de la familia pero que al mismo tiempo plantean la posibilidad de una exégesis femenina de los textos sagrados, una posibilidad de involucramiento en los Consejos Municipales Religiosos y en la liturgia.

---

<sup>21</sup>Bnei Akiva (en hebreo: עקיבא בני) (en español: Los Hijos de Akiva) es el movimiento juvenil sionista más importante del sionismo religioso en el mundo y el más grande entre todas las tnuot. Es activo mundialmente, con más de 120.000 miembros en Israel, y 80.000 en otros 45 países. Bnei Akiva es un movimiento de derecha, identificado con el movimiento del kibbutz religioso y el Partido Nacional Religioso de Israel. Las actividades comunes en todo el mundo son reuniones por los sábados, campamentos durante las vacaciones, seminarios y excursiones. Los ideales resumidos de Bnei Akiva son Torá y Avodá (labor). Estos ideales se refieren al cumplimiento de la ley judía a la par del asentamiento, labor y desarrollo de la Tierra de Israel. También se refiere a la fusión de lo espiritual con lo material, objetivo común del judaísmo. Como movimiento pionero, Bnei Akiva cree que el asentamiento y retorno a la Tierra de Israel no es solamente un precepto, sino un objetivo principal del pueblo de Israel, con derecho a una patria como necesidad de cualquier nación. Las metas del Bnei Akiva son la aliyá (inmigración a Israel), el cumplimiento de su entendimiento de las profecías al habitar las fronteras del reinado de Salomón, y el seguir totalmente a la Torá y sus mitzvot (mandamientos, preceptos, buenas acciones) Recuperado de: <https://www.enlacejudio.com/tag/movimiento-juvenil-bnei-akiva/>

Mujeres que aspiran a que haya rabinas y juezas en el marco de la Halajá. Mujeres que enfrentan una lucha valerosa contra un discurso masculino avasalladoramente despectivo que las presenta como no observantes en el mejor de los casos, deslegitimizando sus posturas aún a ojos de sus propias comunidades. Sin embargo, este movimiento femenino -pequeño en cantidad, todavía- ha tenido logros significativos, muchos de ellos refrendados por la Suprema Corte de Justicia de Israel, como es el caso de la posibilidad de existencia de Abogadas Rabínicas con derecho a ejercer ante las Cortes, o el de ley contra la segregación en los transportes públicos, por poner sólo algunos ejemplos.

En el marco de la observancia, los sectores más progresistas temen ser acusados de no observantes y guardan aún los lazos de solidaridad con los sectores religiosos más cerrados, aún a costa del perjuicio a su propia imagen, su propia educación y la posibilidad del vínculo y el puente de conexión con el resto del pueblo judío que en su mayoría ha dejado de observar las pautas de la Halajá hace ya más de un siglo.

Sin embargo los nexos que unen a este grupo con el grupo central del judaísmo religioso-sionista son cada vez más tenues y pareciera que el tema de la mujer será un parte aguas fundamental en esta relación.

Si bien la mayoría de los éxitos de la mujer en el logro de sus derechos depende de su propia lucha, es de esperar que en la medida que mejore la educación sobre el género en el judaísmo, puedan unirse a esa lucha también los hombres para producir los cambios que tanto beneficiarán a la sociedad toda.

La focalización dada en la condición actual de las mujeres judías provoca pensar la propuesta de Yeoshua en la *Tierra del profeta*; como una especie de empatía o conciliación, una *empathia*, el cual significa “sentir dentro” por tanto se utiliza para referirse a la capacidad humana de sentir, compartir o percibir la experiencia subjetiva de otra persona.

La empatía entonces es una capacidad cognitiva del ser humano y como tal permite que los individuos puedan sentir lo que sus semejantes, sienten a nivel emocional, así pues, las personas con mayor nivel de empatía gozan de la capacidad de establecer relaciones afectivas de mayor fuerza con otras personas; ya que esta

capacidad les permitirá comprender el porqué de los comportamientos y toma de decisiones. La empatía brinda además la habilidad para que las personas que la poseen puedan entender los sentimientos, necesidades y problemas de los demás a tal punto de poderse casi que ubicar en el lugar de los otros y además responder de manera correcta a las reacciones emocionales:

-Si es palabra de mujer, debes ponerla en duda. ¿O es que los incircuncisos acostumbraban confiar a sus esposas los hechos de la guerra? –Ay Abdón -Tal vez debamos escuchar a las mujeres o a aquellos a quienes las mujeres escuchan –razonó Abimael sin mirar a su primo- ¿Por qué despreciaremos su mensaje?-Abdón siguió en su afán como si Abimael no hubiese hablado. Terminó de anudar unas correas y miró largamente las puntas d sus dedos (TP1997:101-102).

Abimael propone la alternativa al trato a las mujeres, a escucharlas como principio de reconocimiento y parte de la propuesta de la valoración de sus actos. Es bueno recordar que la empatía es la capacidad que permite a los seres humanos sentir como los demás, de entender los problemas de los demás, ubicarse en los zapatos de los demás, con el objetivo de poder acercarse y ayudar a guiar el comportamiento y tomar decisiones. Yeoshua fue un hombre que supo entender y más que entender, sentir las necesidades de los que le rodearon, ya que como ser humano compartió las mismas situaciones de los otros en su entorno. Al demostrar su conciliación y afecto aun a pesar de la distancia que Myriam pudo mostrarle con esta pregunta: "¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana?"

En la respuesta de la mujer se percibe inmediatamente la desconfianza reinante entre judíos y samaritanos. A esto hay que añadir las diferencias de sexos, porque la samaritana deja también claro que ella era "mujer". Y si esto no fuera suficiente, Yeoshua se saltó los convencionalismos sociales que eran propios de aquella cultura y que prohibían que un rabino judío pidiera algo a una mujer.

Pero Yeoshua no reconoció las divisiones y enemistades entre los hombres, ya sea que éstas tengan su origen en la raza, la religión, el sexo o cualquier otro aspecto. La razón es que todos los seres humanos estamos necesitados de salvación por igual, así que, aunque "judíos y samaritanos no se trataban entre sí", Cristo trató con todos ellos. Por lo tanto, lo primero que la mujer percibió es que este judío no era como los demás. Él sí que estaba dispuesto a acercarse a los "odiados samaritanos" y tener trato con ellos.

La propuesta de Yeoshua conciliadora. Esta posición tan reveladora para la mujer representa un anuncio de suma trascendencia, teniendo en cuenta que el estatus femenino era para su cultura, no solo muy inferior al del varón, sino que en sí mismo era profundamente devaluado. Prueba de ello era la ley de la pureza que impedía que la mujer incursionara, así fuera en una dimensión pequeña, en el ámbito político de lo social, lo religioso, lo cultural y lo de las estructuras judías.

A manera de conclusión cada una de las reflexiones que se gestaron con relación a la existencia de discursos sobre las feminidades y masculinidades notan como construcciones inestables están sujetos a la posibilidad de transformación y de ofrecer el marco discursivo y simbólico para prácticas igualitarias, llama la atención la capacidad de dichos arquetipos para pervivir y adaptarse a los distintos contextos históricos.

Una idea central es la capacidad de los sujetos de reformular o resignificar determinados arquetipos en un sentido más inclusivo o igualitario, de forma que las construcciones culturales identitarias pueden convertirse en instrumentos para la resistencia a las múltiples manifestaciones del poder patriarcal. No obstante, delimitar hasta donde llegan las posibilidades de las prácticas sociales frente a los denominados “designios culturales”:

-Te digo que mi madre vio mansedumbre y verdad en su mirada - ¿Quién escuchará a una mujer samaritana que ha visto mansedumbre donde había iniquidad?- le oyó exclamar Abimael. ¿Vio algo que tuvo ojos de ciego? ¿Qué cosas dices tú, samaritano hijo de samaritana? ¿No comprenderás que Yeoshua creció en Nazareth como hablador y díscolo y amigo de la holganza? No trabajó en los días de trabajo y tampoco descansó en el día de reposo. Varón que holgó y no tomó mujer y llevó la disensión a la familia (TP1997: 116-117).

-Y, sin embargo rabbí, no faltó quien dijera que el Señor le concedió potestad para que obrara prodigios.-Quítate de mí, Satanás. ¿Qué escucho ahora? Samaritanos<sup>22</sup> serán los que así hablan, o los impíos

---

<sup>22</sup> El samaritanismo es una religión abrahámica estrechamente relacionada con el judaísmo que se sustenta en la Torá de los samaritanos y que, hasta donde se sabe, es practicada exclusivamente por estos. Su culto se centra en el monte Guerizín (cerca de la actual Nablus), a diferencia del judaísmo, que tiene el monte Moriah (Jerusalén) como su monte santo. Probablemente en el samaritanismo, al igual que en el judaísmo, llegó a haber cismas y disputas religiosas, de las cuales poco se sabe; sin embargo, hoy en día, a causa del escaso número de samaritanos que todavía quedan, no existe más que una sola corriente religiosa. El samaritanismo es una religión que se antoja estrictamente mosaica. Su credo se L El samaritanismo es una religión abrahámica estrechamente relacionada con el judaísmo que se sustenta en la Torá de los samaritanos y que, hasta donde se sabe, es practicada exclusivamente por estos. Su culto se centra en el monte Guerizín (cerca de la actual Nablus), a diferencia del judaísmo, que tiene el monte Moriah (Jerusalén) como su monte santo.

galileos que mamaron la blasfemia en el pecho de su madres. Quítate de mí, puesto que no consentiré que el nombre de mi Dios sea ocasión de la mentira, ¿prodigios?, ¿milagros?, Sólo eso te diré: en el tiempo en que Yeoshua empezó sus predicaciones se salió de Nazareth y anduvo por otras ciudades rodeándose de astrosos y tullidos y mujeres de ansiedad. Pero sucedió que un día de reposo entró a esta sinagoga en la hora del oficio y que, habiendo pedido hacer la lectura, yo puse en sus manos el santo libro del profeta Isaías donde se hallaba escrito: El Espíritu del Señor está sobre mí por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres y sanar a los quebrantados de corazón y dar vista a los ciegos y poner en libertad a los oprimidos y predicar el año agradable del Señor. Y habiendo leído estas palabras, y enrollando el libro, Yeoshua se sentó y no tuvo reparo en dirigirse a todos para decirles: Miradme. Hoy se ha cumplido delante de vosotros la Escritura que acabo de leer. Pero muchos de los que oyeron reaccionaron diciendo: ¿De dónde vienen estas palabras? No es éste el carpintero hijo de Myriam, hermano de Yaqob, de Yosef, de Yehudas y de Shimón? ¿No están también entre nosotros sus hermanas? Éste es hombre de escándalo. A lo que replicó entonces Yeoshua: Es que vosotros no me conocéis. Haz, pues, algún milagro entre nosotros con el fin de que te conocéis. Me veis, pero no me conocéis. Haz, pues, algún milagro entre nosotros con el fin de que te conozcamos, le pidieron, pero el astutamente, quería zafarse de la apretura contestando: No hay profeta sin honra sino en su propia tierra y entre sus parientes en su casa. Ni Elías ni Eliseo hicieron lo que vosotros queréis que os haga ahora. Y todos los que se encontraban en esta sinagoga se llenaron de ira y levantándose lo echaron fuera de la ciudad y con él ascendieron el monte hasta la cumbre porque tenían intención de despeñarlo. Yo debí batallar contra ellos y dar voces y meter mi cuerpo para quitarlo de aquella multitud porque está escrito: No matarás, y porque aquél era el día bendito del Señor (PH1997: 119).

---

Probablemente en el samaritanismo, al igual que en el judaísmo, llegó a haber cismas y disputas religiosas, de las cuales poco se sabe; sin embargo, hoy en día, a causa del escaso número de samaritanos que todavía quedan, no existe más que una sola corriente religiosa. El samaritanismo es una religión que se antoja estrictamente mosaica. Su credo se basa en los siguientes dogmas: Dios dando la Ley a Moisés. En la fe samaritana, la Ley fue dada por Dios a Moisés, quien es el único profeta. Solo hay un único y verdadero Dios (YHWH, el Dios de Israel. La Ley fue dada por Dios a Moisés, quien es el único profeta. Los Libros de la Ley de Moisés (el Pentateuco) son los únicos inspirados. El Monte Guerzín, y no Jerusalén, es el único lugar escogido por Dios para reservarse un santuario verdadero, sede de su santidad. (Dt. 11:29 y 27:4) Los sacerdotes son los intérpretes de la ley y los guardianes de la tradición. Y también acepta la creencia en:

El Mesías

El Día del Juicio Final. (Dt. 32:34-35)

os Libros de la Ley de Moisés (el Pentateuco) son los únicos inspirados. El Monte Guerzín, y no Jerusalén, es el único lugar escogido por Dios para reservarse un santuario verdadero, sede de su santidad. (Dt. 11:29 y 27:4) Los sacerdotes son los intérpretes de la ley y los guardianes de la tradición. Y también acepta la creencia en:

El Mesías

El Día del Juicio Final. (Dt. 32:34-35)

La cita anterior permite ver el proceso de construcción identitaria sobre quién es Yeoshua, como un espacio que históricamente ha ofrecido el marco para la discusión sobre las relaciones de poder: “¿No comprenderás que Yeoshua creció en Nazareth como hablador y díscolo y amigo de la holganza? No trabajó en los días de trabajo y tampoco descansó en el día de reposo. Varón que holgó y no tomó mujer y llevó la disensión a la familia”. Pues su misma identidad provocaba disensión a causa de que sus enseñanzas ponían en riesgo intereses de los grupos de poder como los fariseos y los saduceos “ No es éste el carpintero hijo de Myriam, hermano de Yaqob, de Yosef, de Yehudas y de Shimón? ¿No están también entre nosotros sus hermanas? Éste es hombre de escándalo”.

Por otro lado pudo observarse como la concepción de la masculinidad era definida a partir del lugar que ocupaban las mujeres en la sociedad, de manera que estas encarnaron simbólicamente el grado de vejación y disputas religiosas. Al ser representadas como meros objetos de trabajo. Y hace explícita la importancia de analizar críticamente los procesos de construcción de los arquetipos y las identidades de género, en cuanto que pueden ser puntales de la discriminación, al tiempo que su transformación o reformulación puede, sin embargo, sentar las bases de un cambio político y social en un sentido más igualitario.

En otro aspecto, es precisamente el pasaje del diálogo que Abimael tuvo con Abdón; donde se muestra la *práctica de la diferencia* a causa de **la dispersión judía por las naciones**; como resultado de la transgresión hecha por el pueblo elegido. Esto revela que, al adoptar la lengua exógena, la griega, se convierte en afrenta:

-Abdón, hermano mío, siempre he oído decir que Dios ama a los que esperan con paciencia puesto que hay un tiempo para cada cosa. En cuanto a mí, poco se de lo que dices y por eso te escucho con el ánimo atento. *Lo que yo pude aprender es que hay hijos de las tribus de Israel que padecieron dispersión y que, viviendo entre incircuncisos, lejos de los lugares de adoración, se vieron obligados a aprender la lengua griega.* Tú sabes que aquella dispersión fue el castigo más grande y más durable que la cautividad que aconteció cuando, destruidos los muros de Yerushalaím, los hijos de la tribu de Judá fueron llevados a la ciudad de Babilonia (TP1997:39).

Lo anterior da espacio para reflexionar sobre la importancia de la *lengua* y la *Escritura* (Torá) como elementos de distinción, legitimación o desprecio, plasmados en *La tierra del profeta*:

-Mi deseo, hermano Abdón, es entregarme al estudio de la *Escritura Santa*. Dios habló y *nuestros padres* explicaron su palabra, pero aun no terminamos de saber cuánto Él nos dijo. Es necesario tener *conocimiento de la lengua que hablaron nuestros padres*, pues según ella es la que Él

hablo, primeramente. Pero también es necesario *saber la lengua que hablan nuestros hermanos de la Dispersión*, pues el Señor también ha llegado a entenderse con ellos.

- ¿Hablar como los griegos, dices tú? No sé entonces quién eres. Mira que vives en la casa de Israel.

-Todos aquí, y hasta los israelitas, hablan esa lengua que tú dices y otras aún más impías- insistió Abdón-. ¿Por eso viniste a Cesárea, Abimael, hijo de Yoram? *Será vergüenza para ti y para los hijos de Israel.*

-Lamento tus palabras, Abdón, pues con *ellas pones en duda mi fe y confundes mis propósitos*. Otra cosa quise decir. Dado que el rabbí Enoch ya no vive para darme consejos, mi madre, antes de morir, me recordó al rabbí Eleazar, hombre de gran saber, como éstos que pueden ver lo invisible en la Escritura (TP1997:29).

Este fragmento muestra elementos culturales que forjan la conformación diversa de significar la lengua en relación con la expresada por Dios, vista desde dos samaritanos, un adulto, Abdón en este caso le atribuye un valor sacro, rechazando toda relación con otra tribu o nación, es decir, la negación a lo exógeno, ya que se convierte en pagano (a) toda alianza con el otro, desde el uso de la lengua. Señalando de manera individual la ignominia del transgresor como señal de afrenta a su casa y a su pueblo, como la importancia de la colectividad en la afectación de los actos que contradicen a la ley, a lo sacro, a lo hermético.

Aquí se argumenta una de las diferentes concepciones de la interacción entre el poder y el discurso. Por un lado, el poder discursivo se entiende a menudo como el poder de los discursos, que dan forma y "gobiernan" la interacción humana. Abimael se encuentra en la sinagoga de Galilea, dónde la autoridad religiosa es Menahem el cual insta a sedición, pero que, en los parámetros de sus normas, cumplen con el mandato en defensa de lo divino.

Es obligación del padre grabar el pacto de la *circuncisión en los hijos varones*, hecho mediante el cual comienza el proceso de transmisión del mandato. Es la *mujer* la que debe encender en el hogar las velas con que se recibe al Shabat y las festividades (B. Shabat, Shuljan, Oraj Jaim) porque ella es la columna vertebral del hogar. En muchas oportunidades, en la Tora, cuando dice hogar debe entenderse, la mujer, el ama de casa, la esposa.

Las cuatro familias que mencioné al principio del apartado; pues, estas rompen con la "estructura establecida" en la sociedad; lo cual permite conocer y reflexionar los

escenarios familiares plasmados en la travesía de Abimael por toda la novela; la cual muestra las situaciones socioculturales en que éstas se construyen.

La primera, por ser primordialmente la continuidad del relato bíblico (Juan 4, 5-10) y la familia de nuestro personaje principal, Abimael. Ésta radicaba en Sicar aldea de Samaria; conformada por su madre Myriam, su hermana Leah, y posteriormente por su cuñado Esdras, notando la ausencia paterna.

Llama la atención que el autor no eligió el relato del buen samaritano que aparece en *Lucas 10:25-37*, para dar continuidad a una historia que bien serviría para ejemplificar la conciliación o misericordia, que tanto quería lograr Yeoshua entre los judíos y los samaritanos:

-Yo he esperado ese Reino Abimael, en la noche y también en el día, en cada hora, y a tu padre lo esperé por más que yo supiera que lo esperaba en vano. Sabe tú, Abimael, que un soldado romano vino a mí un día que fue aciago para darme el aviso de Cornelius: Si no quieres vivir sola has de buscar otro marido puesto que este que tienes no regresará a ti porque el procurador lo ha hecho conducir a Cesárea encadenado. Tú eras un niño, Abimael, como tus hermanos lo eran igualmente, y en mi aflicción intentaba tomar un compañero para acabar de criarlos, pues me veía viuda sin que tu padre se muriese. Pero he aquí que aquel hombre, cuando vino y me habló para pedirme beber, pensó de mí que era mujer aficionaba a cambiar de marido, de modo que me dijo: varios tuviste y el que tienes ahora no es tu marido. Yo no le quité de su error, Abimael, porque para quien anuncia el Reino y para quien lo espera aquello no significaba cosa alguna. Y aun te diré que sentí agrado porque en ese error conocí que aquel hombre no era un adivino ni era de aquellos milagrosos que van por los caminos con afán de asombrar o distraer. ¿Qué milagros más grandes que los que el Señor pone todos los días ante nuestros ojos en el cielo y en la tierra? Así, pues, ni el hombre aquel adivinó ni al cabo adquirí yo otro marido y por ambas cosas he dado gracia (TP 1997:55).

La reconstrucción de la historia de la samaritana que hace el autor: en primer plano nos muestra a una mujer que tuvo un esposo, pero por causa de la obra de Dios él la “abandono”, viuda sin que éste estuviera muerto. Aunque lo interesante es cómo

modifica el relato bíblico: *Pero he aquí que aquel hombre, cuando vino y me habló para pedirme beber, pensó de mí que era mujer aficionada a cambiar de marido, de modo que me dijo: varios tuviste y el que tienes ahora no es tu marido. Yo no le quité de su error, Abimael, porque para quien anuncia el Reino y para quien lo espera aquello no significaba cosa alguna.* Lo que lleva a reflexionar que “la equivocación” que tuvo Yeoshua al hablarle de esa afición nos revela a una mujer que no es adúltera, a diferencia de la afirmación en el libro de Juan 4: 17-18: *Respondió la mujer y dijo: No tengo marido. Jesús le dijo: Bien has dicho: No tengo marido; porque cinco maridos has tenido, y el que ahora tienes no es tu marido; esto has dicho con verdad.*

En este otro relato contado, parece ser que Dorra nos muestra a una mujer creyente de la Torá, que había asistido muchas veces al monte Gerizzim; pero que había experimentado algo nuevo en esa conversación que propició la transformación en su vida y su familia: *Y aun te diré que sentí agrado porque en ese error conocí que aquel hombre no era un adivino ni era de aquellos milagrosos que van por los caminos con afán de asombrar o distraer. ¿Es acaso, que el autor quiere decir que las grandezas de los misterios de Yeoshua no son solamente “los milagros” o “las revelaciones teológicas”, etc. lo que lo hace ser extraordinario? ¿Sino que es su cercanía con los rechazados, con los que los fariseos despreciaban, y que ese “error” lo hacía ser confiable, tan humano, tan cercano a la samaritana?:*

*¿Qué milagros más grandes que los que el Señor pone todos los días ante nuestros ojos en el cielo y en la tierra? Así, pues, ni el hombre aquel adivinó ni al cabo adquirí yo otro marido y por ambas cosas he dado gracia.*

Myriam es una mujer que hace muestra de que su creencia es cuidosa, y que en su entorno suele ver la grandeza del Señor, y es por ello que las palabras de Yeoshua encontraron cabida en su ser.

El 'buen samaritano' ha llegado a ser un concepto en donde quiera que el Nuevo Testamento ha arraigado en la cultura local. Muchas personas también están familiarizadas con la historia de la 'mujer samaritana' en Sicar, que desempeña importante papel en una de las tradiciones del Nuevo Testamento acerca de Jesús (Jn 4,1-42). Sin embargo, no todos advertirán que no son meras figuras literarias, sino que de hecho representan un específico grupo de antiguos israelitas que ostentan una

larga historia como nación y que han pervivido como comunidad religiosa hasta nuestros días.

En esta ocasión me enfoco en la resignificación del relato de la mujer samaritana; Miryam y su conformación familiar. Curiosamente, Myriam es el nombre al que Dorra recurre, siendo el mismo nombre de la madre de Yeoshua, que en hebreo significa: “la elegida”, “la amada por Dios”:

Yeoshua hablaba con una mujer lo vieron sus discípulos y se detuvieron asombrados. El más asombrado era Natanael. De todas maneras, otra vez se entregaron a deliberar y entre ellos se decían: ¿Cómo es que habla con una mujer en sitio abierto y más siendo samaritana? ¿No va esto contra las costumbres y de las ordenanzas? Diciéndose estas cosas que se quedaron parados a distancia hasta que vieron que la mujer se despedía de Yeoshua y subía la calle con apresuramiento llamando a los vecinos. ¿Por qué murmuráis?. Le he ofrecido el agua viva. ¿Acaso va de acuerdo con las costumbres ni tampoco yo, y de ello me alegro porque para obrar de ese modo no hubiera yo salido de Nazareth, y nosotros los galileos no tratamos con las gentes de Samaria pues no sacrifican en el Templo. Acabo de decirle, contestó Yeoshua, que pronto llegará el tiempo en que todos adoraremos al Padre en espíritu y en verdad. Ella me creyó, pero vosotros parecéis no haber creído. Aprended de esa mujer, os digo, pues, sólo mirarme me creyó y aun me prometió que enviaría a su hijo detrás de mi palabra. Así, pues, Abimael, de hoy es un día de regocijo para mí, pues, he visto cumplida la promesa de tu madre y la razón de Yeoshua (TP1997:295-296).

La historia que el autor recrea dirige su intención a mostrarnos que Myriam, juega un papel importante como la elegida o medio de conciliación; y así poder representar la situación de discordia que ha existido entre dos culturas como lo son en este caso, la judía y la samaritana: *¿Cómo es que habla con una mujer en sitio abierto y más siendo samaritana? ¿No va esto contra las costumbres y de las ordenanzas? (...) me alegro porque para obrar de ese modo no hubiera yo salido de Nazareth, y nosotros los galileos no tratamos con las gentes de Samaria pues no sacrifican en el Templo. Acabo de decirle, contestó Yeoshua, que pronto llegará el tiempo en que todos adoraremos al Padre en espíritu y en verdad.* Esas palabras muestran la mentalidad de la época, la forma en que las creencias daban posicionamientos de distancia o rechazo entre los creyentes y la necesidad de reflexionar desde la alternativa propuesta por Yeoshua.

Los registros en el libro del antiguo testamento: *Josué 21:20-21* se habla de que la tierra de los samaritanos era lugar de homicidas: *Mas las familias de los hijos*

*de Coat, levitas, los que quedaban de los hijos de Coat, recibieron por suerte ciudades de la tribu de Efraín. Les dieron Siquem con sus ejidos, en el monte de Efraín, como ciudad de refugio para los homicidas. Sin embargo, eso no fue impedimento para Yeoshua y fue en dirección y elección hacía Myriam mujer de Sicar, aldea de Samaria: Aprended de esa mujer, os digo, pues, sólo mirarme me creyó y aun me prometió que enviaría a su hijo detrás de mi palabra.*

El proceso de la significación y apropiación o modificación de las prácticas en los sujetos se ven permeados por la presencia de los discursos que se materializan en el diario vivir. Es por ello, que según Yeoshua era necesario des-aprender, para poder ver al otro, como una alternativa, en la que los discípulos pudiesen redescubrir las enseñanzas de su maestro ante el trato con los demás, en discursos acuerpados y en las prácticas que él mismo hizo ante la samaritana una especie de aceptación al otro.

Es interesante que la historia como parte de la necesidad crítica del autor, sea representada a través de la mujer samaritana, la cual es el parte aguas de la historia, y no Yoram, el padre de Abimael, sino alguien que es abandonada por su esposo quedando con dos hijos. Siendo uno de ellos, el que prosiga en la búsqueda de las enseñanzas de Yeoshua, varón cuyo mensaje transformó la vida de su madre.

Es la madre la que tiene a su cargo velar por la pureza ritual del hogar, especialmente en algunos aspectos tan relevantes como ocuparse de que los alimentos sean kosher<sup>23</sup>, tanto por los ingredientes que los componen como por la forma de obtenerlos, conservarlos, prepararlos y servirlos para comer.

Ahora bien, esta familia era conformada por dos mujeres que de acuerdo a la costumbre, según lo que se ejemplifica en este fragmento, recibían un trato diferente, aquí se observa como Elimelek representa a quienes evitan el contacto con mujer a causa de la prohibición de la Torá, una especie de obediencia vieja que prohíbe, en comparación al amor como obediencia activa:

---

<sup>23</sup> La palabra hebrea kosher significa "apto". Las leyes de kashrut definen los alimentos que son aptos para el consumo de un judío. Las leyes de kashrut fueron ordenadas por Di-s a los judíos en el desierto de Sinai. Moisés enseñó al pueblo y escribió los fundamentos de estas leyes en Levítico 11 y Deuteronomio 14; los detalles fueron transmitidos a través de las generaciones y eventualmente recopilados en la Mishnah y el Talmud. A ellos se le agregaron varias ordenanzas decretadas a través de las generaciones por las autoridades rabínicas como "vallas" para las leyes bíblicas. [https://es.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/558173/jewish/Qu-es-Kosher.htm](https://es.chabad.org/library/article_cdo/aid/558173/jewish/Qu-es-Kosher.htm)

Apareció Susan. Miró brevemente a los dos hombres y, antes de bajar la cabeza para seguir hacia adentro, se volvió hacia Abdón anunciándole: -A la puerta está Elimelek. Pregunta y espera por ti. -¿Te ha dicho acaso si viene por un negocio?-No me ha dicho, Abdón, ni yo si lo he preguntado. Sólo pronunció tu nombre. Sabes que él no habla con las mujeres ni aun en el interior de las casas (TP1997:43).

Otro ejemplo, son las diferencias entre las enseñanzas de la familia de Abdón y la instrucción que traía Abimael, pues, muestran el proceso disputable en las creencias, la movilidad de la cultura, a pesar de ser samaritanos, y creyentes en la Torá:

-Mi deseo, hermano Abdón, es entregarme al estudio de la Escritura Santa. Dios habló y nuestros padres explicaron su palabra, pero aun no terminamos de saber cuánto Él nos dijo. Es necesario tener conocimiento de la lengua que hablaron nuestros padres, pues según ella es la que Él hablo, primeramente. Pero también es necesario saber la lengua que hablan nuestros hermanos de la Dispersión, pues el Señor también ha llegado a entenderse con ellos. - ¿Hablar como los griegos, dices tú? No sé entonces quién eres. Mira que vives en la casa de Israel.-Todos aquí, y hasta los israelitas, hablan esa lengua que tú dices y otras aún más impías- insistió Abdón-. ¿Por eso viniste a Cesárea, Abimael, hijo de Yoram? Será vergüenza para ti y para los hijos de Israel. -Lamento tus palabras, Abdón, pues con ellas pones en duda mi fe y confundes mis propósitos. Otra cosa quise decir. Dado que el rabbi Enoch ya no vive para darme consejos, mi madre, antes de morir, me recordó al rabbi Eleazar, hombre de gran saber, como éstos que pueden ver lo invisible en la Escritura (1997:29).Tú, Abdón, acaso, oíste hablar de un galileo que anunciaba el final de nuestra angustia. Preparaos, repetía, porque el Reino de Dios ya viene hacia nosotros. Su voz era como la de los profetas. -Yehudas, el galileo, el de Gamala. Yo te diré: en aquel tiempo el procurador Quirinus mandó levantar un censo para que todos los israelitas quedaran por fuerza sometidos a la ley del tributo. Entonces Yehudas, nuestro padre, tuvo en aborrecimiento la orden Quirinus y repudiando al censo se puso en rebeldía. Su celo era tan grande como su piedad. Y por ello guerreó, Abimael, y murió como soldado del Señor, pero antes de morir había convocado a todos los celosos de la ley para tomar las armas. No era un profeta, Abimael: era un Kannaim; el primero entre todos y el más grande. Guerreó y murió diciendo: debemos elegir ahora mismo pues el hombre no puede ser siervo de dos amos: o el César o el Señor. Así, Yehudas fue el iniciador de esta batalla cuyo fin ya está cerca de nosotros (TP1997:38).

Otro aspecto que esta familia considera fundamental es la honra a la casa paterna: Dejaste Sicar.¡Ay de ti, que ya no tienes casa! – Se lamentaba Sarah-. ¡Ah, si nosotros hubiéramos perseverado en nuestra casa de Sikem. El llanto no estaría ahora sobre mi corazón!- ¡Ay de los que abandonan la casa de los padres! (TP1997: 28).

Conservar la enseñanza de la Torá para Sarah radica en no abandonar las raíces familiares para ir en pos de extrañas prácticas. El abandono no solamente a la casa física, sino a la instrucción del padre, es la causa de los fracasos en los descendientes. Sarah muestra su arrepentimiento y su lamento por lo sucedido en la vida de Abimael. Esta familia cuenta con una integrante, la joven Susan que por ser mujer es considerada sin experiencia ya que como Abimael, también necesitará la instrucción para ser reconocido y respetado por la formación paternal que ha contribuido en su desarrollo. “Bueno le es al hombre llevar el yugo desde su juventud.” *Lamentaciones*

3:27:

Joven como eres, Abimael, tú aprendiste a poner turbio lo que estaba claro. ¿Es que así te enseñaron en la sinagoga de Sicar? ¿Es que el rabbi Enoch te dijo aquellas cosas? Dios te bendiga, hermano, para que tu entendimiento se abra a otras palabras (1997:41).

-Dime a mí, Abimael, que eres digno de sentarse con nosotros a tomar estos alimentos, porque de tu boca no salió lo falso sino lo verdadero y porque no eres hombre de fornicación sino de templanza y porque tu nombre no ha servido al escándalo sino a la misericordia del cielo. Dímelo para que yo testifique ante Dios con el fin de que los alimentos que lleves a tu boca sean limpios de todos mal. -Es así como dices, padre; te lo digo. Enseguida el viejo indicó a Abimael que retomara su lugar (1997:47).

Y en vez de mirar a su primo se dirigió hacia Susan, que continuaba comiendo con la cabeza baja como si quisiera mostrar que permanecía fuera de la conversación de los varones (1997:49).

Mira que tengo malas noticias y que mi corazón está turbado.-¿Malas noticias?-inquirió Susan casi con brusquedad, volviéndose sobre Abdón.-¿Malas noticias?. Insistió Susan. No son cosa que deban tratarse en presencia de mujeres (1997:52). Al extremo de la pausa, Susan dejó caer su brazo y abandonó sobre la mesa el pedazo de pan para preguntar con una intensidad que la obligó a bajar la voz. -¿Cómo harás Abimael para buscar las huellas de ese hombre que tu dices?-

El anciano Samuel, otro integrante de la familia, duda de la integridad de Abimael, primeramente por el hecho de ser joven, ya que era necesario saber la rectitud en su comportamiento porque el acto mismo de compartir los alimentos, o darle lugar en la mesa puede poner en riesgo la sacralidad del hogar en el que se recibe. Las mujeres en esta familia, no pueden participar en ciertas conversaciones: *No son cosa que deban tratarse en presencia de mujeres*, la prudencia es virtud que surge del consejo proveniente de varón adulto.

### 2.3.1 “No vine a traer paz, sino espada”: la casa dividida

*No penséis que he venido para traer paz a la tierra; No ha venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión en el hombre contra su padre, a la hija contra su madre, ya la nuera contra su suegra.*

Mateo 10: 33-35 (RVR1960)

En este apartado observamos una de las manifestaciones de las enseñanzas de Yeoshua en las que se representan las disputas.; pues él siempre insatisfecho con el orden social que lo rodeaba, tenía como método la *contradicción*, que promovía altercados aquí y allá. Claro ejemplo es la selección que hace al dirigirse a la samaritana, siendo prohibido en las leyes y costumbres de ambos lugares:

-¿No le importó dirigirse a una mujer en público, en un lugar abierto, y aun bebió de esa agua? En verdad que su sed había de ser abrasadora. ¿Qué piensas tú? –ignorante soy, como tú lo estás viendo; pero tengo por cierto que el Profeta puede dar testimonio de verdad sin seguir la ordenanza que sujeta al humilde hijo del hombre y aun dándonos otra. Dijo Alihud- también el astuto es diferente del humilde hijo del hombre ¿Yeoshua un profeta? Y tanto lo fue que una mujer samaritana creyó en sus embelecos. ¿Un profeta como Elías?-la voz de Alihud se hizo más ronca-Escucha, pues, Abimael, y respóndeme: ¿Diremos que es un profeta un varón que ha gustado del vino y de las fiestas, aquel que se tendió a cenar en compañía de putas y de publicanos y de pecadores de todas raleas? Contéstame. Si un hombre no respeta el descanso del Shabbat, si promueve consejo entre sus discípulos con el fin de que no guarden el ayuno ni purifiquen sus manos antes de ponerlas sobre los alimentos, si aún se vuelve contra los escribas y doctores de la Ley porque en justicia señalan su impiedad, ¿diremos que es profeta? ¿Qué alegas tú? He venido para poner disensión al hijo contra el padre, a la hija contra la madre y a la nuera contra la suegra. Así hablaba Yeoshua, el que tú vienes buscando. Y no sólo hablaba; también lo obraba así (TP1997: 116).

Yeoshua, pues, no iba tras la armonía sino tras la disensión. Radicalizarse quería decir asumir cada vez más plenamente su propósito. En el fondo, Jesús no quería tener contenta a la multitud sino lanzarla a una revolución interior, producir en su

ánimo un desacomodo que la llevará a invertir los valores en que había sido educada:

Alihud había elevado la voz y ahora estaba al borde de la ira. —y he de decirte aun que él fue causa de disensión en su propia familia. ¿Quién no admiró la virtud de Yosef que era varón prudente, temeroso de Dios y entregado al oficio de sus manos? Cumplía el mandamiento y transmitió su oficio a los varones que el Señor quiso allegarle y ayuno y oró y descansó el día santo. ¿Quién no vio su piedad en Nazareth? Pero el que vio la piedad vio la desgracia, puesto, que su primogénito vino a ser el mal hijo que a pocos días de morir su padre se lanzó a los caminos hablando abominación y despropósito. ¿Qué queda hoy de la heredad? La familia dispersa, la casa en abandono, las herramientas podridas por la lluvia. Porque el extravío del hijo pudo más que débil celo de la madre y el ejemplo del hermano corrompió la enseñanza que recibieron los hermanos. Si caminas junto a aquella casa verás sólo malezas comiendo las paredes y la mala hierba creciendo hasta ahogar el árbol que da frutos. Aun Yaqob piadoso cuando joven, terminó echándose sobre Yerushalaím con la banda de discípulos y Shimón, el menor, no desdeñó la amistad de los zelotas y más bien la buscó. Éstas son, pues, las obras de aquel hombre cuyos pasos quisieras tú seguir (TP1997: 118).

Los movimientos del maestro galileo, sus enseñanzas y sus afanes nos ponen frente a la imagen de un hombre que siempre dice que no porque está en continua lucha contra el mundo. De él hemos aprendido que entre el individuo-el deseo, la libertad, el presente-y el mundo-la convención, el límite, la razón gregaria-el individuo siempre tiene razón gregaria el individuo siempre tiene razón y siempre pierde, y que su razón se demuestra precisamente porque pierde. Yeoshua estuvo atento a ese forcejeo con el que lo subjetivo trata de hacerse un lugar en el mundo y ninguna otra cosa le interesó más que seguir el movimiento de esa subjetividad temblorosa y perdedora. Por eso rechazaba a quienes se acomodaban al orden establecido y recogía en cambio a quienes se acomodaban al orden establecido y recogía en cambio a quienes se encontraban en sus márgenes: los enfermos, las mujeres, los pecadores.

Jesús era judío y los evangelistas trabajaron sobre un fondo judío y el Dios judío era un padre por momentos terrible y Moisés se había enterado, y había comunicado a los hombres, que este Padre podría pronunciar frases tan duras como aquellas que había pronunciado en los tiempos de Noé: “Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las

aves del cielo; pues me arrepiento de haberlos hecho” (Gn 6,7). Si Jesús tuvo alguna teología, en ella cabían las explosiones y la disensión no sólo como accidente sino sobre todo como necesidad. Jesús tenía este temperamento conflictivo y conflictiva visión de su destino, temperamento y visión formados desde luego por su cultura hebrea (TP1994:123-124).

El mundo casi no le producía otra cosa que impaciencia y crispación, y empeño todas sus horas en ponerlo al revés, en mirarlo de tal modo que se viera que lo importante no era el mundo sino la mirada. Intensamente soñó que el reino de Dios, el que se avecinaba, le daría la razón porque ahí todo el mundo valoraba sería disvalor, y viceversa. Los discursos de Yeoshua hayan sufrido una evolución que lo hizo transitar desde las amables emociones del Sermón del Monte a los sombríos anuncios de las señales postreras.

Los escenarios de Jerusalén no eran desde luego los mismos que los de la humilde Galilea. Si duda en Galilea-donde también era menos complicado curar y hacer prodigios-habría habido más gente dispuesta a ver en él un profeta. Sin duda en Galilea pudo haber dicho con más frecuencia y convicción que su voz era la voz de un profeta. Pero lo cierto es que pasado, al parecer, un periodo en que su palabra y sus poderes de curador le depararon auditorios dispuestos a moverse tras él de aldea en aldea, terminó maldiciendo a Cafarnaúm y a Corazín tanto como después maldeciría a la propia Jerusalén: aun allí, en esas elementales tales poblaciones donde tantos milagros habría obrado, sus seguidores al final lo habían entregado al abandono.

Otro punto importante es que Lessing escandalizó a los cristianos de todas las confesiones publicando en 1778 unas partes de la obra de Hermann Samuel Reimarus, muerto diez años antes, titulada "Vom dem Zweck Jesu und seinen Jünger". Reimarus ve en Jesús sólo un "salvador secular", que se engañó miserablemente. Jesús no pretendía sufrir y morir, sino establecer un reino secular y librar a los judíos de su sometimiento a Roma.

En la cruz comprende que Días le ha abandonado y que su esperanza desemboca en nada. Con la muerte de su Maestro, también los discípulos se sienten defraudados, pero aciertan a inventarse un "salvador espiritual", que Jesús jamás

pretendió ser. Sin admitir la doctrina central de Reimarus -Jesús pretendió ser sólo un salvador secular- cabe subrayar dos notables intuiciones en sus palabras. En primer lugar, Jesús quiso influir en la vida social real de sus conciudadanos. En segundo lugar, Jesús no recurrió para ello a medios violentos: las pocas espadas que permitió llevar consigo a sus discípulos eran sólo para protegerse de algún ataque por sorpresa, pero no para comenzar una sublevación, puntualiza Reimarus.

La idea de que Jesús pretendió influir en la vida social del pueblo judío ha sido resucitada en la actualidad por algunos teólogos que, coincidiendo en ese punto, tienen, sin embargo, posiciones radicalmente opuestas sobre el recurso a la violencia. John H. Yoder es un notable teólogo norteamericano, menonita y pacifista. Para Yoder, Jesús renunció a la violencia y no permitió usar la espada ni en legítima defensa. Sin embargo, no renunció a criticar a los políticos de su tiempo y a querer el establecimiento de un nuevo orden político-social basado en la humildad y en el espíritu de servicio (cf. Lc. 22:25ss).

La distinción entre cristianos y no cristianos no es cultica y ritual, sino que nace de una manera diferente de vivir en el mundo, estando secularmente en él. Jesús habría predicado un "año jubilar" en sentido estricto y habría sido el portador de una nueva posibilidad de relaciones sociales y, por ello, políticas. Si Jesús no tuvo interés en la política ¿por qué le condenaron como bandido o terrorista ("lestés") (IO) y Rey de los Judíos? Su condena al suplicio de los revoltosos muestra que judíos y romanos tomaron el peso a la importancia política de las tácticas no violentas.

Yoder señala reiteradas veces que Jesús rechazó, ante los problemas políticos de su pueblo y de su época, la solución de los esenios -que huyen del mundo-, la de los saduceos -que se acomodan a la situación- y la de los zelotes -que emprenden una guerra santa contra los romanos. Pero Jesús no renunció a buscar una solución a esos problemas, solución que pasaba por el amor a los enemigos y el uso de medios no violentos. Richard J. Cassidy es también un pacifista, que enfatiza lo grave de las repercusiones políticas que pueden tener las enseñanzas y actitudes: de Jesús sobre la riqueza y el poder. Las palabras de Jesús en Lc. 22: 24-47 -a propósito de una discusión entre los discípulos sobre quién sería el mayor entre ellos-- muestran que si se aceptara como fundamento de las relaciones sociales la servicialidad y la humildad.

Tendrían que cambiar muchas cosas en la vida política. Aunque Jesús no constituyó para los romanos en Palestina el mismo tipo de amenaza que los zelotes, el desafío que él planteaba no era en definitiva menos peligroso. Jesús muestra el camino hacia un orden social que ni los romanos ni ningún otro grupo opresor pueden aceptar

Al mismo tiempo semejante y muy diferente a la actitud de Yoder y de Cassidy es la de algunos teólogos. De quienes se hace eco Alfredo Fierro. Quienes defienden que Jesús fue apolítico, afirma, Son representantes de "una teología conservadora, preocupada por preservar tanto el orden político como el dogmático". La teología de la revolución empalma paradójicamente con la teología tradicional, que acepta la legitimidad del tiranicidio y de la defensa armada contra el agresor injusto. "Sin violencia (los movimientos liberadores, revolucionarios y contestatarios) se pierden en la abstracción, en la ineficacia.

En la irrealidad... Los teólogos más realistas reconocen que teología de la revolución y teología de la violencia son correlativas. Contra lo que también yo mismo he sido propenso a defender alguna vez -agregó- como si fuera posible separar la revolución de la violencia, el realismo constriñe a afirmar. Con Vaccari, que no es sostenible la distinción entre teología de la revolución y de la violencia". Nótese, sin insistir en ello por ahora, que lo que fuerza al autor a cambiar de parecer no es la exégesis de unos textos bíblicos, sino un criterio práctico, el "realismo". ¿Qué pensar de los problemas que plantean estos autores? En primer lugar, ¿tuvieron o podían tener la predicación y las actitudes de Jesús una incidencia política?

Sin aceptar la tesis de Reimarus de que Jesús pretendió ser tan sólo un salvador secular, la respuesta parece debe ser claramente afirmativa: la doctrina de Jesús tuvo y sigue teniendo importantes consecuencias para la vida política, lo que no implica que Jesús fuera un político. ¿Qué significa esto?

Jesús no fue un político, pero su doctrina repercute en la política. Jesús ha rechazado durante toda su vida la tentación de imponer a los hombres la justicia, la paz y el bienestar por medios específicamente políticos, es decir, como gobernante. Los sinópticos presentan esta tentación al principio de la vida pública y Jn. durante o el final del ministerio en Galilea (Mt. 4:1-11 par, Jn. 6:15). Jesús ha rechazado los intentos incluso de los discípulos que, sin proponerle un acto de adoración a Satanás, han intentado más de una vez el empujar a su

maestro por el camino de la conquista del poder (cf. Mc. 8:31-33). Jesús no ha querido ser un salvador secular, no porque quienes ejercían entonces la autoridad lo hacían oprimiendo a los demás, ni porque el emperador romano corriera el grave e inminente riesgo de convertirse en instrumento del Diablo (Apc. 13), ni porque conquistar el poder exigiera el uso de la violencia. No lo ha querido simplemente por el hecho de que un salvador secular no es, por secular, un auténtico salvador. Un Mesías político podría haber instaurado sobre la tierra, en el mejor de los casos, un orden social externo mucho más perfecto que el entonces o ahora existente.

Pero una vez establecido ¿qué? Los hombres no serían por ello interiormente redimidos. Sólo hay verdadera redención, aun desde el punto de vista psicológico, cuando el corazón del hombre es ganado y transformado por el amor. Eso no puede lograrlo real y duraderamente un orden social externo, por muy justo y sabio que sea. La redención pasa por el camino de la cruz, escándalo y necedad para judíos y gentiles, pero fuerza de Dios y sabiduría de Dios, prueba irrefutable de que el Padre ama a la humanidad caída (cf. 1 Coro 1:17ss, Rom. 5:8). Sin embargo, la doctrina de Jesús era y es capaz de transformar el mundo. Jesús quiso sin duda que los hombres vivieran de manera distinta a como vivían, libres de la esclavitud del odio y de la injusticia. El amor mutuo, la sinceridad, la pureza de corazón y el desprendimiento de las riquezas son virtudes para ser practicadas no en otro mundo, sino en éste. Practicadas en él, vaya si transforman no sólo las relaciones interpersonales sino también las relaciones sociales

Un caso eminente del influjo que las palabras de Jesús pueden tener en el terreno político es el de su actitud ante el César, expresada con las palabras: "Restituid a César lo de César y lo de Dios, a Dios" (Mc. 12:17). Jesús distingue dos esferas, dos dominios: la esfera de lo político, competencia del emperador, y la esfera de lo religioso, dominio de lo que pertenece inalienablemente a Dios. La gran novedad de esta distinción radica en proponer como ideal de convivencia humana un sistema que nada tiene que ver con la teocracia, donde el poder civil es ejercido por un sacerdote rey que pone el poder del Estado al servicio de la religión, donde un rey-sacerdote instrumentaliza el sentido religioso de los súbditos para servicio de los intereses del Estado. El reino de Dios, que Jesús ha venido a hacer presente entre los hombres, no es incompatible con los reinos de la tierra. Los cristianos no pueden negarse a obedecer al rey en nombre de la obediencia debida a Dios, pero tampoco pueden obedecerle cuando el rey invade un terreno que es propio de Dios.

La distinción entre lo político y lo religioso, entre Dios y el emperador, implica que quien gobierna no es Dios y, si no es Dios, es inferior a Dios. El Estado no es en manera alguna el fin último del hombre y sus intereses no pueden ser la norma suprema de moralidad.

Hay cosas que pertenecen exclusivamente a Dios y los príncipes de las naciones no pueden ignorarlas ni exigirlos. Si las exigen, el cristiano deberá negarse a obedecer, aún al precio de su propia vida. No muchos años después de la muerte de Jesús, durante los reinados de Nerón y de Domiciano, experimentarán los cristianos en su propia carne si estas palabras son o no serias, si inciden o no en la vida política. ¿Pensó Jesús alguna vez en conseguir triunfos rápidos y espectaculares, que transformaran desde dentro la sociedad en que vivió? ¿Lo creyó así al principio de su ministerio público? La ilusión, si la tuvo, duró poco tiempo. Su ministerio en Galilea termina en un descalabro. Defraudados por una doctrina que encuentran "dura", son muchos, hasta entre los discípulos, los que le abandonan (cf. Jn. 6:60-71). Pero Jesús no cede, no echa el pie atrás, aunque ya está muy claro que ser fiel a sus convicciones comienza a ser peligroso. Tras este fracaso entre los galileos Jesús intuye que el final de su vida está cercano y que enfrenta una muerte violenta (cf. Mc. 8:31ss).

Jesús redobla entonces sus cuidados con el pequeño grupo que le permanece fiel. Se sabe él mismo grano de trigo que, depositado en el sepulcro, va a convertirse en una cosecha abundante. Su misión es de largo aliento. No se agota en el éxito inmediato y efímero, ni en el aparente fracaso de la cruz. Jesús es consciente de que su palabra y su persona son una semilla y una levadura insertas en la humanidad, que ya nunca dejarán de crecer y de transformar el mundo, este mundo. Oleadas sucesivas de discípulos continuarán aquí la presencia invisible y eficaz de su Señor (Jn.20:19-23).

Pero si Jesús quiso la transformación del mundo sin imponerla por la fuerza bruta o por la seducción de unos milagros espectaculares, si la quiso sin dirigirla desde el trono de un rey terreno, ¿por qué salieron a prenderle como a un terrorista y le condenaron como a un subversivo contra el Imperio Romano? (cf. Mc. 14:48 par, Jn. 19:19-22). Los motivos por los que los sanedritas entregaron Jesús a Pilatos son complicados y diversos. Los hay de carácter religioso: Jesús pretende una intimidad con Dios que rebasa lo razonable e interpreta la Ley con una apertura que finalmente diluye la identidad del pueblo judío. Su universalismo es, en acertada expresión del profesor judío Josef Klausner, "el beso de muerte del judaísmo".

Hay también motivos de carácter práctico y político: Piensan que si Jesús pretende ser el Mesías, debe querer librar a su pueblo del yugo romano; pero las autoridades judías son bien conscientes de que con semejante caudillo el empeño está condenado al fracaso (Jn. 11:47ss). Tal vez más adentro y más allá de estos motivos para matar a Jesús hay una rabia profunda y visceral, de la que brotan. La persona y las palabras de Jesús desnudan al hombre por dentro y desenmascaran su egoísmo más profundo.

Urge al hombre egoísta, al impuro, al codicioso, al que oprime y tiraniza a sus semejantes, urge a ese hombre el justificar su conducta ante sus propios ojos. La primera bestia apocalíptica, el poder político endiosado, requiere a su lado, para poder vivir, la presencia de una segunda bestia, de un falso profeta que le dé una apariencia de legitimidad (cf. Apc. 13). Jesús no agrede a nadie, pero mina la seguridad que judíos y romanos tienen en la verdad de su causa. Así seguirá haciéndolo la Iglesia con los opresores injustos muchas veces a lo largo de su historia. Y eso es intolerable. Jesús, inerme, es más peligroso que un ejército.

## 2.4 “El que esté libre de pecado que arroje la primera piedra”: roles estereotipados: etnicidad y generación

*Allí, un nacimiento en la lengua, por entrelazamiento de nombres e identidades que se enrollan sobre sí mismos: círculo nostálgico de lo único.*

Abdelkebir Khatibi

En este apartado se focalizará sobre la importancia que tienen los discursos como forjadores de prácticas, siendo éstas cuestionables en el diario vivir. Ya que las sociedades elaboran a través del tiempo mecanismos de interpretación propios, es decir, saberes considerados importantes para ser transmitidos a las generaciones futuras. Sin embargo, esas construcciones de sentido que hacen los sujetos, pueden ser reconocidos, aceptados o puede ser disputables como proceso mismo por las lucha de poder. En este caso se observaran los discursos desde la teoría de la interseccionalidad.

Antes de analizar los discursos presenten en *La tierra del profeta* es menester aludir que las perspectivas de análisis interseccionales tuvieron origen en la articulación de la producción teórica feminista con las demandas y contribuciones de activistas negras, lesbianas y de “tercer mundo”. En los últimos 30 años, esa producción teórica se ha desarrollado y vuelto hacia la reflexión crítica y hacia la intervención política.

Es por ello, que se considera viable fortalecer el análisis cultural partiendo desde la perspectiva interseccional, la cual abriga diversas formulaciones y posibilidades de aplicación y ha sido señalada como una de las principales contribuciones del pensamiento y de la crítica feminista a la reflexión sobre desigualdades sociales.

La perspectiva interseccional permite ampliar y hacer más compleja la mirada sobre la producción de desigualdades en contextos específicos y hacer un análisis más consecuente con la realidad, por ejemplo, permite captar las relaciones de poder en la vida social y sus impactos en las experiencias cotidianas de los sujetos. Según McCall el término interseccionalidad se refiere a estudios cuyas perspectivas rechazan la separación de categorías analíticas y de identidades y

consiguen hacer que el análisis abarque las varias dimensiones de la vida social. Aunado a ello Brah y Phoenix resaltaron en sus trabajos los efectos múltiples e irreductibles que permean los componentes políticos, culturales y psíquicos relativos a cada contexto histórico analizado.

Por lo tanto, desde esa postura se logra la elaboración de un estudio desde la intersección entre relaciones sociales de poder; marcadas por el género, la edad la etnicidad, el idioma, la ascendencia, la religión, la clase socioeconómica, la capacidad, la cultura, la localización geográfica y el estatus como migrante etc. siguiendo la propuesta de intercategoría de McCall, tendría como foco de análisis las desigualdades y consideraría las categorías de identidad o de clasificación como soportes, estos analizados desde las citas textuales extraídas de la novela, en el que se analizan las disputas presentes en los testimonios que plasman en la diversidad testimonial, con relación a las creencias imperantes de la época, con base en Yeoshua y los grupos y religiosos de la época (fariseos, saduceos, zelotas, etc.) que muestran las condiciones de jerarquía y/u opresión en que se gestan las prácticas culturales.

Una vez ya mencionada la importancia del uso de la interseccionalidad como una herramienta analítica para estudiar, entender y responder, a las maneras en que el género se cruza con otras identidades y cómo estos cruces contribuyen a experiencias únicas de opresión y privilegio. Considero fundamental hacer mención contextual; a grandes rasgos, sobre las condiciones culturales, sociales, políticas y religiosas, de los samaritanos y judíos, con la finalidad de retomar ciertas porciones testimoniales y pasajes, plasmados por los personajes durante la travesía de Abimael, y así, continuar con el análisis cultural sobre los discursos étnicos, religiosos, generacionales, de género etc. que confluyen en las cotidianidades narradas en la época de Yeoshua recreadas por el autor.

El origen de este grupo nombrados “Samaritanos” remonta al siglo VIII AEC, cuando los asirios destruyeron el reino septentrional de Israel y deportaron a gran parte de sus habitantes. Entonces, los asirios introdujeron colonos que se mezclaron con la población local, creando así la “secta” de los samaritanos. En 332 AEC, con el permiso de Alejandro, rey de Macedonia, se construyó un templo en el monte Guerizim, cerca de Shechem (actualmente Nablus). A lo largo de la

historia, los samaritanos y los judíos se convirtieron en competidores y enemigos. Los samaritanos son monoteístas que aceptan a Moisés como el único profeta legítimo. Rechazan cualquier otro texto bíblico que no sea el pentateuco, y tienen su propia versión de los Cinco Libros de Moisés. Mantienen la santidad del monte Guerizim, en lugar de Jerusalén; creen en la llegada del Mesías, el Taheb, que será un restaurador; y en la resurrección del cuerpo al final de los tiempos.

Vosotros que no sacrificáis en el Templo ni reconoceréis los libros santos. ¿Hasta cuándo querrá mi Dios que yo sufra tu presencia?-los samaritanos sacrificamos en el Monte Gerizzim –recitó nuevamente Abimael con el fin de que Enoch moviera aprobatoriamente la cabeza- a cuya cumbre subió Abraham para sacrificar a Yisshaq y donde elevó el primer altar y donde pronunció la oración de la mañana. Pues Abraham atravesó el desierto hasta Sikem, hasta la encima de Moreh; y se levantó al alba y oró; entonces fue la oración de la mañana en el monte Gerizzim. Los samaritanos decimos que no hay otros libros santos sino los cinco que componen la Torah. Pues, la ley es la Ley aunque los judíos en su impiedad la revuelvan o la desconozcan. (TP1997:121-122).

La estancia de Abimael en Galilea, nos muestra la situación del conflicto existente, debido a las “erróneas” interpretaciones de la Torah, y por consecuencia las “erradas” prácticas religiosas, según el juicio del Rabbí Enoch. Lo cual esto, no sólo no muestra el rechazo en el plano religioso, sino, que esto también abarca el no reconocimiento social, político, geográfico de los samaritanos por no ser conforme la condición judía.

Las fuentes de información nos presentan dos historias diferentes de los Samaritanos. Una -de acuerdo con los Samaritanos-Israelitas, y la otra- de acuerdo con los Israelitas-Judíos. Aunque hay dificultades respecto a la exactitud de antiguos documentos contaminados por la polémica judío-samaritana lo mismo que por datos recientes de lo ocurrido por ambos lados, sin embargo algo se puede poner en claro. La historia samaritana sobre su historia e identidad correspondería aproximadamente a lo siguiente:

- 1) Los Samaritanos se hacían llamar “Bnei Israel” (hijos de Israel).
- 2) Los Samaritanos formaban un considerable grupo de gente que se creían preservadores de la religión original del antiguo Israel. El nombre Samaritanos en hebreo, literalmente significa “los guardianes (de leyes y tradiciones originales). Aunque es difícil hablar de un número concreto de población samaritana en el

tiempo de Jesús, era comparable con la de los judíos comprendiendo la gran diáspora.

3) Los Samaritanos creían que el centro de adoración de Israel no debía ser el Monte Sion, sino el Monte Guerizím. Ellos argumentaban que ese era el lugar donde los primeros Israelitas sacrificaron en la tierra prometida (Deut. 27:4) y que continuaba siendo el centro de actividad sacrificial de los patriarcas de Israel. Era en ese lugar donde las bendiciones eran pronunciadas por los antiguos Israelitas. Los Samaritanos creían que Bethel (Jacob), Monte Moria (Abraham) y Monte Guerizím eran el mismo lugar.

4) Los Samaritanos tenían esencialmente un credo cuádruple: 1/ un Dios, 2/ un profeta, 3/un libro y 4/un lugar.

-¿Qué sabes tú, Kutim? Tal vez tú provienes de alguna de esas sectas extranjeras a las que vuestras ciudades amamantan. ¡Idólatras! Pero sabed que no hay otro Dios más que Yahweh, mi Dios, el que habita en la oscuridad del Tabernáculo. Ahí donde vosotros adoráis no puede hallarse sino el simulador, el pérfido. Pero vosotros debéis saber – vociferaba Rafa- que está próxima la hora en que ni en el Monte Gerizzim ni en el Templo de Yerushalaím adoraremos al Padre.

- ¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! Porque los samaritanos son seguidores de sectas perversas y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros. ¡Arrojadlo a él junto con el otro! ¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien? (TP1997:123-124).

Lo anterior muestra como el lugar de contacto con lo trascendente se convierte desde el principio en un territorio (físico o espiritual) sometido a múltiples regulaciones y en peligro constante ya que su profanación puede afectar al destino del grupo, a su identidad, a su pervivencia René Girard (2005:57) muestra como esta noción es fundamental en el nacimiento de la Ley (que alude a una violencia original fundadora o se convierte en un tabú creando un espacio sagrado a defender). Y es que es que la disputa que Rafa y Abimael sufren dentro de una sinagoga en Galilea plasman la disputa que afecta a todas las religiones o cosmogonías ante la situación de lo sagrado y del territorio sagrado cada vez más identificado con un lugar concreto.

El terreno fuera del espacio sagrado, es el terreno de la violencia: es decir, vive en la violencia. Según las interpretaciones se debe acabar con su ignorancia: o se puede practicar la violencia con él, lo que convierte a la guerra en legítima -

*¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! ¡Arrojadlo a él junto con el otro! ¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien?*

5) Los Samaritanos creían que aquellos, que se autodenominaban Judíos (creyentes en el Dios de Israel centralizados en Judea) habían tomado un camino equivocado en sus prácticas religiosas, siendo más importantes las novedades del territorio durante el retorno del Exilio de Babilonia.

6) El rechazo exacto de los Samaritanos respecto a la pre-eminencia de la dinastía de David en Israel. Ellos creían que los sacerdotes levíticos en su templo eran los verdaderos líderes de Israel.

Por otra parte, de la historia y creencias de los Samaritanos acudo a la versión judía, esencialmente de los “Talmudes” y de su lectura en la Biblia Hebrea, Josefo y del Nuevo Testamento:

1) Los samaritanos eran un grupo mixto tanto teológica como étnicamente. Ellos creían en un solo Dios. Aún más, asociaban su Dios con el Dios que dio la Torah al pueblo de Israel. Los samaritanos estaban genéticamente relacionados con el remanente de las tribus del Norte que fueron dejadas en el lugar después del exilio de Asiria. Se hicieron matrimonios mixtos con gentiles que fueron a repoblar Samaria por orden del Emperador de Asiria. Este hecho de despojo y transferencia de su patria tuvo lugar como un atentado estratégico para destruir la identidad de los habitantes y prevenir alguna potencial revuelta en el futuro. *Porque los samaritanos son seguidores de sectas perversas y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros* (1997:124).

2) En los escritos rabínicos judíos, se referían a los samaritanos con el término de “Kuthim”. *-¿Qué sabes tú, Kutim? Tal vez tú provienes de alguna de esas sectas extranjeras a las que vuestras ciudades amamantan. ¡Idólatras!* (1997:123). Esta palabra probablemente se refiere a un lugar de Irak desde donde los no israelitas exiliados fueron introducidos en Samaria (II Reyes 17:24). El nombre de “Kuthim” o Kuithies (de Kuta) se usaba en contraste con la de “Samaritanos”(los guardianes de la Ley). Los escritos judíos hacen énfasis en la identidad extranjera de la religión samaritana y su práctica en contraste con la verdadera fe de Israel que ellos vieron especialmente en el último periodo como Judaísmo Rabínico.

3) De acuerdo con II de Crónicas 30:1-31:6 las reclamaciones de que las tribus del Norte de Israel y de que todos fueron exiliados por los asirios y por lo tanto los que ocuparon la tierra (Samaritanos) no fueron de origen Israelita, es una interpretación rechazada por la Biblia Hebrea. Este pasaje muestra que no todas las personas del Reino del Norte fueron exiliadas por los asirios. Algunos, quizás confirmando la versión samaritana, permanecieron incluso después de la conquista de la tierra en el siglo 8 AC (antes de Cristo).

4) Los Israelitas afincados en Judea (los Judíos) creían que los Samaritanos no solo rechazaban las palabras de los profetas con respecto a la preeminencia de Sión y la dinastía de David, ellos también, deliberadamente cambiaron la mismísima Torah adecuándola a su propia teología y prácticas herejes. Una de estas percepciones se consigue comparando los dos Pentateucos, la Torah de los samaritanos y la Torah de los Judíos. El texto samaritano se lee con mayor dedicación que el judío.

Pero lo que causó el asombro de Abimael-el asombro y también confusión y hasta la angustia – fue la actuación del metargumen; porque no traducía apegándose al texto, sino que daba de cada versículo un equivalente apenas aproximado. ¿Por qué se permitía esa peligrosa libertad? ¿No era acaso una traición, una posible traición, a la Palabra Santa? Tenían razón, por lo tanto, los que afirmaban que los galileos no eran, como los samaritanos, siervos de la Palabra. ¿Cómo permites eso, mi Señor? (TP1997:259).

Al estar Abimael expuesto a la lectura, argumenta que ésta, está, hecha con “peligrosa libertad” por el metargumen, muestra que la gestión de lo que él considera sagrado, ha sido el espacio central del poder “lo correcto” la “Palabra Santa” y, asimismo, éste discurre que la actuación del metargumen está violentando, “traicionando” la forma ritual. Lo que nos lleva a pensar en la complejidad de la conversión de los espacios del poder en lugares sagrados e inviolables desde el posicionamiento fiel del creyente.

Para los samaritanos “El Memar Marqah” es el texto más importante, después del Pentateuco y es la fuente teológica más antigua de la tradición samaritana. Formula cinco creencias fundamentales:

1.- Sólo Yahveh es Dios y no hay nadie como Él.

- 2.- Moisés fue el profeta por excelencia elegido por Dios.
- 3.- Observar la Ley dada por Yahveh a Moisés. Los samaritanos son guardianes de la Ley
- 4.- El monte Gerizzim o Gerizzim es santo, la casa de Dios (Génesis 28:17), lugar escogido por Él para su santuario, el ombligo del mundo (Jueces 9:37).
- 5.- La venida del Ta'eb, el restaurador de todas las cosas, iniciará la época de la venganza y recompensa. El santuario del monte Gerizzim será restaurado, los impíos serán destruidos y los justos serán premiados (Deuteronomio 32:35).

Según las Crónicas Samaritanas, la separación de los judíos fue causada por el sacerdote Elí, que decidió ir a Silo a construir un santuario para rivalizar con el de Gerizzim. Dicen que los propios judíos reconocen la corrupción que reinaba en ese santuario (1Samuel 2:12-17). Aseguran que los sacerdotes de Gerizzim se opusieron a la designación del rey Saúl, quien luego, como monarca, destruyó el santuario de Gerizzim. Dicen que los samaritanos se opusieron tanto a los reyes de Judá como a los del norte. Cuando fue destruido el reino del norte de Israel por los asirios, una parte de los samaritanos fueron deportados y cuando regresaron restablecieron el culto en Gerizzim.

Reconstruyeron el Templo del lugar en el siglo IV a. C. pero fue destruido en el 128 a.C por el monarca judío Juan Hircano, hijo de Simón Macabeo. Su ciudad sagrada es Nablús, antiguamente llamada Siquem o Sicar, donde según Génesis 33:18-20, Jacob erigió un altar a Dios y según Génesis 48:22 fue entregada por él como herencia a su hijo predilecto, José y allí fue sepultado éste (Josué 24:32).

Durante el Pesaj <sup>24</sup> los samaritanos hacen sacrificios en el Monte Gerizim cerca Nablús, porque de acuerdo con el Pentateuco Samaritano (Deuteronomio 27:4) ese es el monte sagrado. Los samaritanos solamente aceptan a Moisés como único profeta y no reconocen la tradición oral del Talmud, el libro de los Profetas ni

---

<sup>24</sup> Pésaj (en hebreo פֶּסַח, 'salto') es una festividad judía que conmemora la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto, relatada en el Pentateuco, fundamentalmente en el Libro de Éxodo. El pueblo hebreo ve el relato de la salida de Egipto como el hito que marca la conciencia de los descendientes de Jacob, con su identidad entendida en términos de nación libre y provista de una Ley. También se la llama Pascua judía o Pascua hebrea (para distinguirla de la Pascua de Resurrección celebrada por el cristianismo) Recuperado de: [https://es.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/109838/jewish/Pesaj.htm](https://es.chabad.org/library/article_cdo/aid/109838/jewish/Pesaj.htm)

el de los Escritos porque se guían exclusivamente por los cinco libros de la Torá. Usan un código llamado Hillukh que trata de aplicar la Torá a la vida social. Generalmente los samaritanos son educados por sus rabinos (llamados "Cohanim", plural de "Cohén") como parte del pueblo hebreo pero no del pueblo judío.

*Samaritanos* se describe en 2 R. 17:24-34. Después que. Tiglat-pileser III (745-727 a, C.) y Sargón II toma Samaria y pone fin al reino de Israel (Reino del norte 10 tribus) (722-705 a.C.) Y los hijos de Israel anduvieron en todos los pecados de Jeroboam que él hizo, sin apartarse de ellos, hasta que Jehová quitó a Israel de delante de su rostro, como él lo había dicho por medio de todos los profetas sus siervos; e Israel fue llevado cautivo de su tierra a Asiria, hasta hoy.

Y trajo el rey de Asiria gente de Babilonia, del norte de Mesopotamia, de Cuta, de Ava, de Hamat y de Sefarvaim, y los puso en las ciudades de Samaria, en lugar de los hijos de Israel; y poseyeron a Samaria, y habitaron en sus ciudades. Esta gente trajo su religión, pero, como resultado de su contacto con el resto de los israelitas que habían quedado allí y por lo que le enseñaron, también adoptó el culto a Jehová. Originándose con el paso del tiempo un proceso de fusión racial y de sincretismo religioso que dará lugar a la aparición de los samaritanos.

El origen de los conflictos de los samaritanos con la población judía se sitúa cuando los judíos regresaron del exilio (c 536 a.C.) y comenzaron a restaurar su religión, los Samaritanos quisieron unirse a ellos, pero Zorobabel, Jesús y los demás dirigentes rechazaron de plano el ofrecimiento (Esd. 4:13):

Aquella dispersión los alejó de tal modo que llegó el día en que para dirigirse al Señor no tuvieron sin esa lengua de gentiles. Acuérdate que la desgracia no vio nunca su fin y que por ello muchos de nuestros hermanos no hablan como nosotros. Pero para que no se les olvidase la Palabra de Dios y no dejaran de cumplir sus estatutos por causa de esa lengua, hubieron de venir 72 sabios que leyendo la Palabra del Señor como era en el origen, por 72 días tuvieron potestad para escribirla en el idioma griego, pues el Espíritu estaba entonces con ellos y les iba dictando o que debía escribir y traducir. Así, pues, que por obra del Espíritu, Dios habló aquella lengua y me han asegurado, Abdón, que hablará si es preciso todas las lenguas de la tierra porque es en la tierra entera donde habrá de resonar la Palabra del Señor (TP1997:40).

-Eres astuto, Abimael – dijo por fin Abdón-, y tratas de distraerme con argumentaciones propias de escribas y fariseos. ¿A qué traes el pasado? Porque la batalla es aquí, en la casa de Israel y es contra el César. Y Samaria está antes que Judá y nuestro idioma es anterior, y en él el Señor, nuestro Dios, tuvo deleite. Nada necesitamos, pues, que no sea lo nuestro (1997: 41).-Poco o más bien nada sé, Abdón, de todas estas cosas. Nada soy. He temido, sin embargo, que la soberbia hiciera sitio en mí y ahora temo escuchando tu Palabra. Mira que no existió solamente ni primeramente la tribu de Efraín que dio origen a la nación samaritana. Recuerda que las tribus fueron 12. ¿Crees tú que el Señor no tiene potestad sino en nuestra nación? Yo he aprendido que la tierra es grande y numerosa y es toda del Señor, el único (TP1997:81).

Nuevamente, Abimael hace referencia de los acontecimientos históricos que provocaron lo que desde su época, su comunidad y los judíos, han vivido. Mostrando que tal como lo narran los estudios sobre las diásporas, exilios etc. Causadas por las conquistas, en la cita anterior Abdón y Abimael hacen referencia que desde las amonestaciones de los profetas habían aprendido que su propia calamidad nacional había sido el resultado de su infidelidad a Dios.

Convencidos de que los interesados habían corrompido la religión judía, y celosos de sus costumbres y tradiciones querían; evitar caer de nuevo en los errores de la época anterior al exilio, y por eso eligieron el aislamiento religioso y social. Como consecuencia de esta actitud se desarrolló un odio creciente entre las 2 naciones, que con frecuencia se manifestó en actos hostiles. Los Samaritanos se opusieron a los judíos que acababan de regresar cuando estos construían el templo en tiempos de Ciro.

Al ser rechazados por los judíos, los Samaritanos construyeron un templo en el monte Gerizzim, en el cual ofrecían sacrificios de acuerdo con el ritual mosaico. Según el historiador Josefo fue edificado bajo la dirección de Sanbalat en la época de Alejandro Magno; es así que cada vez que los judíos entraron en conflicto con sus autoridades religiosas, se volvían hacia los Samaritanos. Y ellos le dedicaron a Zeus (Júpiter) su templo del monte Gerizzim por considerarlo el defensor de los extranjeros (2 Mac. 6:2).

Los Samaritanos continuaron celebrando servicios religiosos en la cumbre, junto al lugar donde había estado su santuario, por considerar que ése era el verdadero lugar de culto (Jn. 4:20, 21). Aun hoy siguen celebrando la fiesta de la Pascua en el monte Gerizzim, de acuerdo con el rito mosaico, incluido el sacrificio del cordero. Cabe señalar que el odio que existía entre judíos y Samaritanos no había disminuido cuando Yeoshua ejerció su ministerio terrenal. Varios pasajes del Nuevo Testamento lo indican claramente (Lc. 9:51-54; Jn. 4:9; cf 8:48). Por eso la mayor parte de los peregrinos que viajaban de Galilea a Jerusalén evitaban pasar por Samaria, y preferían hacer un desvío por Perea. El aislamiento social y religioso de los Samaritanos los salvó de ser absorbidos por la invasión musulmana del siglo VII d.C. y subsiguientes, de tal suerte que algunos grupos de ellos han sobrevivido en la zona de Nâblus y en algunos otros lugares de la Palestina de nuestros días.

Su religión no difería demasiado de la de los judíos en tiempos de Cristo, porque también ellos aceptaban el Pentateuco y esperaban que apareciera un Mesías (Jn. 4:25). Pero sus creencias religiosas eran más liberales, especialmente más que las de los fariseos, y habrían sido algo parecidas a las de los saduceos. Sin embargo, los cristianos no manifestaron discriminaciones de ninguna clase, y aceptaron a los Samaritanos en pie de igualdad (Lc. 10:29-37; 17:16-18; Jn. 4:1-42-1 Hch. 8:5, 6).

Se sabe que hasta la actualidad existe el culto samaritano y hay alrededor de 750 personas que siguen practicando este culto en nuestros días. La población actual de samaritanos es de 750 (2012), divididos en su sagrado Monte Gerizzim y Jolón cerca de Tel Aviv, donde tienen su barrio llamado Nevé-Pinjás. Hasta los años 1980, la mayoría de los samaritanos vivía en la ciudad de Nablus bajo el Monte Gerizzim. En 1954, el segundo presidente israelí, Yitzhak Ben-Zvi, creó la comunidad samaritana en Jolón. Los samaritanos generalmente no quieren tomar parte en el conflicto entre palestinos e israelíes. Debido a su población reducida, a su endogamia y a su negativa a aceptar conversos, los samaritanos han tenido problemas de enfermedades genéticas. Sólo en tiempos recientes han aceptado que los hombres de la comunidad se casen con mujeres no samaritanas (judías).

Los samaritanos en el Monte Gerizzim hablan el árabe como primer idioma y el hebreo moderno como segundo. La mayoría de los samaritanos de Jolón (especialmente las generaciones jóvenes) tienen al hebreo como su lengua materna, aunque también entienden el árabe. El hebreo samaritano y el arameo samaritano son utilizados en la liturgia y no se hablan en la vida cotidiana.

Los samaritanos creían en el pentateuco y se consideraban a sí mismos hijos de Abraham y de las promesas, también por eso la mujer samaritana le dice al Señor: “Acaso eres tú mayor que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, del cual bebieron él, sus hijos y sus ganados.” Jn.4:12. Y en cuanto a la esperanza del Mesías también los samaritanos lo esperaban y estaban más conscientes de ello, y esto se nota en las palabras de la samaritana: “Le dijo la mujer: sé que ha de venir el Mesías, llamado el Cristo; cuando el venga nos declarará todas las cosas” V.25

Así que el pleito de los judíos también era por la adoración, los judíos no aceptaban el culto del monte de Samaria. Esto se ve claro en las palabras de la samaritana: “Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar.” V.20 Por eso Jesús le dice a la mujer samaritana: créeme que la hora viene cuando ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre” (Jn.4:21).

Los discípulos de Jesús se quedaron asombrados cuando él hablaba con la samaritana. Sin duda, los discípulos pensaban qué clase de Mesías era aquél. El odio de los Judíos contra los samaritanos se ve plasmado cuando los Judíos llaman a Jesús, samaritano y endemoniado. “Respondieron entonces los judíos, y le dijeron: ¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y que tienes demonio?” (Jn.8:48).

También en los discípulos se refleja esta manía contra los samaritanos, cuando vemos a Jacobo y Juan queriendo derramar fuego para consumir una aldea samaritana porque no quisieron recibir a Jesús. “Viendo esto sus discípulos Jacobo y Juan, dijeron: ¿Señor, quieres que mandemos que descienda fuego del cielo, como hizo Elías, y los consuma?” (Luc.9:44).

Los judíos no transitaban por Samaria cuando tenían que pasar por su territorio ellos preferían una vía alterna aunque más larga para no pisar la tierra samaritana,

por eso se dice de Jesús que “le era necesario pasar por Samaria” cuando se encontró con la samaritana (Jn.4:4). También es evidente el asombro de la samaritana, cuando Jesús, siendo judío, se detuvo y habló con ella: “La mujer samaritana le dijo: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana? Porque judíos y samaritanos no se tratan entre sí” (Jn.4:9).

Un Rabí no podía hablar con una mujer judía en la calle ni mucho menos saludarle o verle a la cara. Peor hablar con una samaritana y además con la reputación que tenía esta mujer, pero Jesús lo hizo y por eso el asombro de la mujer y de los discípulos. Después del diálogo que hubo entre ellos vemos a la mujer Samaritana convertida en la primera mujer de Samaria en predicar de Cristo.

De origen muy dispar; los samaritanos se separaron del judaísmo oficial a lo largo de la historia, y en particular después de la toma de Samaria en el 722 a. C. Tienen el Pentateuco en común con los judíos, pero construyeron su templo en el monte de Gerizzim. Mantienen relaciones muy tensas con los judíos. La benevolencia de Jesús respecto a ellos escandalizará a sus contemporáneos. La misión cristiana se desarrollará primero entre ellos.

La cultura y pueblo judío aunque está bajo el mando del imperio romano asume una organización y principios bastante distintos los cuales son de suma importancia para conocer. Es de atención hacer saber que el judaísmo se centra en torno a Jerusalén y, sobre todo, a su Templo, cuya influencia se extiende sobre toda Judea, un territorio relativamente grande que cuenta con más o menos con medio millón de judíos.

La mayoría de los judíos viven en la diáspora, es decir, en la “dispersión”. Algunos quedaron en Babilonia después del Exilio (586 – 538 a. de C.), muchos se instalaron en Alejandría, donde constituyen un quinto de la población, otros habitan en Asia Menor, Grecia, Siria y Roma. Los judíos se benefician en el imperio romano de un estatuto especial: exención del servicio militar, respeto al sábado o posibilidad de pagar un impuesto anual al Templo. Así, dependen de dos jurisdicciones oficialmente, de la del emperador; después de la del Sanedrín.

En el total de la población judía hay una minoría que lleva una vida fastuosa. Entre ellos se encuentra el soberano y su corte, pero también la aristocracia sacerdotal

de Jerusalén, los grandes comerciantes, los jefes de los recaudadores de impuestos o publicanos y los propietarios de grandes fincas.

En un escalón más abajo se encuentran los artesanos y los sacerdotes de los pueblos; los pequeños campesinos, frecuentemente endeudados, están más cerca de los pobres. Los más desvalidos son los obreros y los jornaleros, los que no encuentran trabajo, a los cuales frecuentemente no les queda más remedio que el recurso a la mendicidad, y por supuesto, los esclavos.

Los enfermos (parecen frecuentemente las enfermedades de la piel, muchas veces agrupadas bajo el nombre de “lepra”) y los lisiados viven de la mendicidad. La limosna constituye un importante deber religioso. Hay que dejar aparte a los ladrones, muy numerosos, y más aún a los “bandoleros”, es decir, los sediciosos, como Barrabás.

En cuanto a los grupos sociales, religiosos y políticos de la cultura judía es imposible distinguir con claridad. Junto a los ricos, las clases medias y los pobres se pueden señalar algunas categorías particulares.

El clero, hay una gran diferencia entre la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y el resto del clero. En la cima de la jerarquía está el sumo sacerdote. Responsable de la ley y el templo, presidente del Sanedrín, el gran consejo judío, el único que puede entrar una vez al año en el Santo de los Santos (parte más secreta y sagrada del Templo), es el jefe religioso del templo.

En otra época eran nombrados de por vida. En realidad, primero los reyes judíos y después los romanos lo nombran y lo destituyen a su gusto: por tanto, el sumo sacerdote vigente trataba de complacer a las autoridades civiles. Por otra parte, este cargo estaba bien remunerado: se lleva parte de las ofrendas, beneficios sobre la venta de animales... y como estos sumos sacerdotes pertenecían a cuatro familias, es fácil adivinar su poder político y económico.

Los responsables del templo, encargados de la policía o del tesoro, tienen también derecho al título de “sumo sacerdote”. Los sacerdotes rurales son muy cercanos al pueblo pobre, comparten su vida, sus oficios y su pobreza. Distribuidos en 24 secciones o clases, ejercen sus funciones en el Templo, por turno, durante una semana por semestre, así como en las tres fiestas de peregrinación.

Los levitas, especie de bajo clero que había perdido todo poder, son los parientes pobres del clero; retribuidos de igual manera en 24 secciones, ejercen en el templo una emana dos veces al año funciones subalternas: preparación de los sacrificios, percepciones de los diezmos, música o policía del Templo.

Los ancianos, son los laicos notables que poseen la tierra, de tradición conservadora en materia religiosa y social. Incluso en ellos, existe una gran diferencia ente los jefes del pueblo y el pequeño grupo de ricos comerciantes o granjeros que ocupan un lugar en el Sanedrín de Jerusalén. Se aferran a su poder y están unidos tanto a los ocupantes romanos como a los sumos sacerdotes.

Los escribas o doctores de la ley: Son esencialmente los especialistas en el Torá, es decir, en la ley de Moisés. Tienen una gran influencia en tanto que interpretes oficiales de las escrituras, tanto en la vida corriente como ante los tribunales. Algunos son sacerdotes, pero la mayor parte son laicos y fariseos. Verdaderos maestros del pueblo, comparte con él la pobreza. Algunos escribas podían recibir el título honorífico de Rabí.

Los publicanos, estos perceptores o cobradores de peaje, organizados en sociedad cerrada, se sitúan frecuentemente en las fronteras (Cafarnaún, Jericó). Aunque judíos, cobran los impuestos por cuenta del ocupante romano; por esta razón y porque tienen tendencia a incrementar los impuestos por su propia cuenta, están mal vistos y considerados como pecadores públicos.

Los grupos religiosos están conformados por fariseos. Tienen frecuentemente mala prensa, aunque se trata, sin embargo, de una elite intelectual y religiosa. Están preocupados ante todo por la santidad de Dios, cuya ley meditan de manera continua. Porque saben que es difícil vivir sin cesar en presencia del Dios santo, se rodean de toda una red de prácticas.

Son hombres de fe, y Jesús se siente próximo a ellos. Su error, según los evangelios, es pensar que pueden apoyarse en su santidad para acercarse a Dios, que se han ganado el cielo con sus méritos. Si Jesús se opone tan duramente a ellos, es quizá porque quedo decepcionado al verlos pervertir así su santidad y porque tienen una gran influencia sobre el pueblo sencillo, que les admira.

Los saduceos son casta de notables, en parte sacerdotal, su doctrina es mal conocida. Parecen no reconocer como ley más que el Pentateuco; no creen ni en la resurrección ni en los ángeles. Oportunistas en política, colaboran gustosamente con el ocupante romano para mantener su poder.

Los esenios, especie de monjes que vivían en comunidad, su doctrina es mejor conocida desde el descubrimiento en 1947 de los manuscritos de Qumrán. Bajo la dirección de un sacerdote al que llaman Maestro de justicia, se separaron de los demás judíos, a los que consideran poco fervorosos. Viven en la oración y la meditación de las Escrituras, preparando activamente la llegada del Reino de Dios.

Los movimientos bautistas. Se caracterizan por la importancia que daba al bautismo como rito de iniciación o de perdón y por una actitud hostil frente al Templo y los sacrificios. El movimiento de Juan Bautista se inscribe en esta corriente, pero no tiene nada de sectario: está abierto a todos y no rechazaba nada de la fe tradicional.

El “pueblo de la tierra”. Con esta expresión despectiva es como los fariseos designan a veces al pueblo sencillo que ignora la ley y, por tanto, es incapaz de respetar las múltiples prescripciones, y por eso mismo es impuro.

Los nazarenos, en una ocasión, en los Hechos de los Apóstoles, los judíos designan así a los cristianos. Se discute al origen de la palabra. En cualquier caso, el apelativo señala perfectamente un hecho incontestable: durante mucho tiempo, los discípulos de Jesús aparecían simplemente como una secta nueva en el seno del judaísmo.

Los samaritanos, éstos no forman una secta propiamente dicha. De origen muy dispar; los samaritanos se separaron del judaísmo oficial a lo largo de la historia, y en particular después de la toma de Samaría en el 722 a. C. Tienen el Pentateuco en común con los judíos, pero construyeron su templo en el monte de Garizín. Mantienen relaciones muy tensas con los judíos. La benevolencia de Jesús respecto a ellos escandalizará a sus contemporáneos. La misión cristiana se desarrollará primero entre ellos.

Paganos vinculados al judaísmo. Para el judaísmo, el mundo se divide en dos: los judíos (los circuncidados) y los paganos (o naciones, o incircuncisos, o

gentiles, palabra que procede del latín gentes, “naciones”). Pero, incluso aunque el judaísmo no parece haber sido misionero, estos últimos pueden agregarse a los primeros. Los prosélitos (de un verbo griego que significa “acercarse) son los paganos que aceptan todo de la ley judía, la fe, pero también la circuncisión y los demás prácticas.

Los “temerosos de Dios” aceptan la fe monoteísta, siguen el Decálogo (los diez mandamientos) y algunas reglas alimentarias, sin llegar hasta la circuncisión; por tanto, siguen siendo paganos.

Los grupos políticos existentes frente al ocupante romano, los judíos se dividen entre los que colaboran y los que se rebelan. Para conservar su poder, los ricos y el alto clero colaboran gustosamente con los romanos.

Los herodianos, los partidarios de la dinastía herodiana, frecuentemente cercanos a los romanos. Serán hostiles a Jesús.

Los zelotes, el “celo” por la ley lleva a los más religiosos a una resistencia, pacífica por parte de los fariseos, violenta por parte de aquellos a los que, a partir. Eran un movimiento extremista y armado. Su nombre significa “celosos de Dios”. Pertenecían a las capas más pobres del pueblo (agricultores, jornaleros, pescadores de Galilea...). No se enfrentaban directamente con el ejército romano, sino que organizaban revueltas y asesinatos aprovechando las reuniones masivas. Solían esconderse en cuevas de Galilea y contaban con el apoyo de las clases populares. Entre los seguidores de Jesús había antiguos zelotas: Simón, el zelota, Judas Iscariote.

Se llamará Zelotas, y con anterioridad, desde los años 40, sicarios (por el nombre de su corta espada, sica, fácilmente disimulable bajo sus vestidos). Son éstos los principales responsables de la revuelta que desembocará en el desastre del 70. Antes de este periodo se conocieron varias revueltas abortadas, conducidas por personas que pretendían ser “mesías”.

Era la clase social inferior, la plebe, compuesta fundamentalmente por habitantes del campo, muchas veces descendientes de extranjeros, que no conocían la Ley más que en lo fundamental y ni siquiera eso cumplían. Pertenecían a este grupo los jornaleros, curtidores, carniceros, pastores y todos aquellos cuyos oficios eran considerados impuros. Era la gran masa del país.

Los marginados. En el templo, la mujer no podía pasar del atrio reservado a los gentiles y a las mujeres. En la sociedad palestina había grandes grupos marginados por distintas causas: religiosas, morales o racistas.

Los publicanos eran marginados porque cobraban, por arriendo de los romanos, los tributos sobre las mercancías importadas. Para que les quedara algo de ganancia tenían que cobrar algo más del tributo. Cometían muchos abusos, y el pueblo en general los odiaba y los tenía por ladrones.

Algunos enfermos, sobre todo de la piel, leprosos y, de afecciones mentales o nerviosas, endemoniados se veían apartados de toda vida social, incluso de la religiosa. Los minusválidos (cojos, ciegos, parálíticos etc.), frecuentemente convertidos en mendigos, eran otro tipo de marginados.

Los gentiles (los que no son judíos) y los pecadores públicos (prostitutas, adúlteras... ) eran discriminados por motivos morales-religiosos.

En general, como la gente sencilla no estudiaba ni sabía leer o escribir, no conocía totalmente la Ley, por lo que no podrían cumplirla escrupulosamente. Por eso la falta de educación favorecía la pobreza y la discriminación religiosa o moral de los más pobres. Otras profesiones eran también despreciadas por considerarse impuras: cuidadores de animales, pastores, prestamistas, pescadores, banqueros, tejedores, médicos. Los enfermos, sobre todo los que padecían enfermedades como la ceguera o la lepra, eran despreciados y considerados impuros.

Estas personas no podían entrar en las ciudades y mendigaban para sobrevivir más allá de las murallas. Los minusválidos físicos o psicológicos eran también despreciados; vivían de la mendicidad. Los enfermos sólo podían ser aceptados en la comunidad y entrar en las sinagogas si se arrepentían de sus pecados y hacían sacrificios expiatorios. Pero como no podían pagar el precio de los animales para el sacrificio porque no tenían dinero o porque nadie aceptaba su dinero, su situación social no podía mejorar. La actitud de Yeshua hacia estas personas fue chocante para sus contemporáneos, ya que nunca actuó como lo hubiera hecho un judío de verdad.

En cuanto a las instituciones que unen como identidad nacional a los judíos para ellos el templo, la sinagoga, las fiestas, el sábado y el sanedrín.

El templo, es el lugar santo de la presencia de Dios, con unos accesos estrictamente reglamentados; además de ser centro de la religión, el templo es también un importante espacio para la política (es sede del sanedrín), un polo intelectual (con lectura y discursos bajo las columnas del templo) y, finalmente, un centro económico de la nación, por toda la actividad que genera.

La sinagoga, la palabra sinagoga designa, en primer lugar, la reunión de los creyentes. Más aún que el templo, lejano para muchos y adonde sólo se subía durante las fiestas, es el lugar donde se forjan la fe y la piedad del pueblo.

Las fiestas, las tres fiestas de peregrinación son particularmente importantes: al reunir al pueblo es torno al templo, refuerzan la fe común.

La fiesta de Pascua celebra la liberación durante el Éxodo. La tarde del 14 de Nisán se inmola en el patio del templo los corderos que serán consumidos en familia después que el sol se ponga.

Pentecostés, cincuenta días más tarde, y primitivamente fiesta de la cosecha o de las semanas.

La fiesta de las Tiendas o de las Chozas es la más espectacular. Para recordar la estancia en el desierto, cada familia se construye una choza con ramas en los alrededores de la ciudad. El Yom Kippur o Día del Perdón es una fiesta de penitencia. Es la única vez en el año en que el sumo sacerdote entra en el Santo de los Santos para ofrecer como expiación la sangre de los sacrificios.

El Shabbat, junto con la circuncisión, la práctica más sagrada. El descanso estricto, junto con las escasas actividades permitidas, minuciosamente reglamentadas, debía permitir al hombre descansar y alabar a Dios.

El gran sanedrín de Jerusalén está compuesto por 71 miembros: ancianos y sumos sacerdotes y algunos escribas. Lo preside el sumo sacerdote. Instituido sin duda en el siglo I a. d. C, se reúne en las inmediaciones del templo dos veces por semana. Tiene poder político, una policía propia, puede condenar los delitos de derecho común, pero en tiempos de Cristo no podía condenar a muerte. Es la corte suprema religiosa que fija prácticas religiosas, establece el calendario de los meses y las fiestas, y regula la vida religiosa.

Tras haber hecho referencias sobre las condiciones sociales, sobre los grupos religiosos y políticos imperantes en los contextos, se puede reflexionar sobre los discursos que se construyen en la cotidianidad de judíos y samaritanos.

Una vez abordado la contextualización, es menester ver como esos discursos se han tratado en *La tierra del profeta* se observa la utilización del testimonio como parte fundamental de la reconstrucción del relato de la mujer Samaritana, Myriam ante el lecho muerte y la esperanza de cumplir con la encomienda de compartir su legado de fe a su hijo Abimael:

Una cosa quiero saber de ti, padre Nahum-preguntó Abimael-Cuando mi madre estuvo ante Yeoshua y sintió cómo Yeoshua la miraba y las palabras que le decía, llegó a pensar que Dios había traído ante sus ojos la presencia de un profeta. Ésa fue la razón por la que en su hora final ella me dijo: sigue sus pasos, Abimael, y al que sabe pregúntale, porque quizás ese hombre era un profeta. Así, padre, ahora te pregunto para que tú me digas si mi madre vio con verdad y si Yeoshua era un profeta (TP1997:330).

Y es que ese testimonio que recibió Abimael ha sido el impulsor para indagar sobre las bases de sus creencias adaptándolo a las necesidades para la transformación de la consciencia.

Asimismo, es importante como el testimonio oral o escrito, puede “mantener el fin de comprender, transformar y someter al otro”. ¿Cuál es la función del testimonio oral? ¿Dependerá del filtro intermedio y deformante al que hace alusión Ginzburg (1997)? ¿Su utilización encuentra relación directa con el contexto donde se desarrollan las acciones que le dan sustento al acto testimonial? ¿Acaso es una combinación de ambas? ¿A qué responde el discurso- testimonio? según Renato Prada para caracterizar al discurso- testimonio: “...es un mensaje verbal en primera persona, preferentemente escrito para su divulgación editorial aunque su origen primario y estricto sea oral, cuya intención explícita es la de brindar una prueba, justificación o comprobación de la certeza o verdad de un hecho social, previo a un interlocutor, interpretación garantizada por el emisor del discurso al declararse actor o testigo (mediato o inmediato) de los acontecimientos que narra” (2001: 13-14):

Así, padre, ahora te pregunto para que tú me digas si mi madre vio con verdad y si Yeoshua era un profeta.-Esa pregunta no he de contestártela yo, hijo mío, sino que dejaré que te la conteste Shimón mi yerno, quien hablará por mi boca. En aquel tiempo la multitud andaba tras de Yeoshua. Él les hizo esta pregunta: ¿Quién dicen esos hombres que soy? Porque los hombres le pedían señales y cuando Yeoshua se las daba introducía en ellos más bien el desconcierto. Entonces los discípulos contestaron: Unos dicen que eres Yohanan el Bautista, otros Elías y otros que Jeremías o alguno de los profetas. Y vosotros, ¿quién decís que soy? Insistió Yeoshua. Shimón dijo: Yo digo que tú eres entre ellos el más grande, puesto que mientras los profetas fueron enviados para darnos enseñanzas de vida tú fuiste enviado para darnos enseñanzas de la vida tú fuiste enviado para abrirnos las puertas del Reino, consumando aquello de que hablaron los profetas. Por ti entraremos en el Reino de los Cielos, pues tu palabra es salvación para los hombres (TP1997:330).

La necesidad por conocer la identidad de Yeoshua como una especie de cotejo, movió a Abimael a andar el peregrinaje en recaudación de las enseñanzas de un hombre cuyas palabras transformaron la vida de su madre, Myriam y que tan fuerte sería su fe en lo antes no conocido, que con su testimonio motiva a su hijo a emprender el viaje. Travesía que en la que nos muestra las condiciones socioculturales en las que se van formulando los testimonios sobre la identidad de Yeoshua: “¿Quién dicen esos hombres que soy?”.

Al parecer Dorra nos muestra por medio de Abimael, que no solamente a Myriam se le revela el mensaje del agua viva, sino que han sido muchos los llamados para recibir el mensaje, aunque, debido a que muchos son los llamados, así serán las interpretaciones contradictorias que harán de sus enseñanzas; sin embargo existirán pocos a los que se les revele el mensaje, y éstos son los creyentes que entendiendo a su maestro perpetuarán sus Palabras: *¿Quién dicen esos hombres que soy? Porque los hombres le pedían señales y cuando Yeoshua se las daba introducía en ellos más bien el desconcierto. Entonces los discípulos contestaron: Unos dicen que eres Yohanan el Bautista, otros Elías y otros que Jeremías o alguno de los profetas. Y vosotros, ¿quién decís que soy? Insistió Yeoshua. Shimón dijo: Yo digo que tú eres entre ellos el más grande, puesto que mientras los profetas fueron enviados para darnos enseñanzas de vida tú fuiste enviado para darnos enseñanzas de la vida tú fuiste enviado para abrirnos las puertas del Reino.*

De la anterior se desprenden preguntas con base a la construcción de esos testimonios. ¿Quién y cómo se otorga la condición de certeza o verdad a un acontecimiento? ¿Tal calificativo es concedido por el emisor del discurso, por el mediador, o el lector de la obra? De esta primera interrogante derivan otras: ¿Qué se considera como verdad? ¿Aquellos hechos que se apegan a la realidad? ¿La realidad del grupo en el poder o de los excluidos del mismo?

Todo parece indicar que la intencionalidad de la palabra estriba, en primera instancia, en el emisor. El testigo construye su verdad en función del ejercicio selectivo de sucesos de relevancia personal (2011:56). Su palabra persigue una verdad, y ésta testimonia a partir de los hechos vividos o contados por un sujeto confiable:

Abimael repetía las palabras dadas por su madre como cosa que sus ojos hubieran visto y sus oídos escuchado, sin muestra de titubeo por el hecho de venir de los labios de su madre. Sin embargo, no debe olvidarse que la propagación de un testimonio suele ser cuestionado por aquellos que no experimentaron, o no recibieron el mensaje, generando cierta incredulidad o rechazo: Escuchó, por cierto, algunas narraciones, pero pocos daban fe ni conocían el detalle de los hechos. Sólo que obraba prodigios y que alegaba y que su palabra no era fácil de entender (1997:53).

-Los falsos profetas son el silencio de Dios- dijo Samuel, como si algo de pronto lo hubiera despertado de su sueño-Van vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos (TP1997:53).

Por su parte, el mediador influye de igual manera en la intencionalidad de la palabra, pues a través del ordenamiento sistemático y/o cronológico colocará un mayor énfasis en determinados momentos descritos a través de la palabra de quien testimonia. A su vez, el testigo identificará los elementos que le permitan corroborar, desmentir, complementar o entender lo escuchado:

-Anoche tuve un sueño-dijo Dinah, en un lugar desierto y barrido por el aire vi que Yeoshua se doblaba bajo el peso de la cruz. Temblando, yo me acerqué hasta él y había en sus ojos una tristeza que nunca le había conocido. Tenía el rostro pálido y el aire parecía llevarse sus cabellos, soplando, y al fondo se elevaban las paredes de basalto. ¿Por qué no ha venido Abimael?, me preguntó. ¿Por qué no está aquí para ayudarme a soportar el peso? Luego calló y me miraba (TP1997:170).

Dinah, una de las fieles seguidoras de Yeoshua y esposa de Tobías, mantiene vivo el recuerdo de la imagen de su maestro pendiendo de la cruz, tanto es que esa

misma necesidad de compartir el dolor que le provoca que su maestro no esté con ella la hace experimentar sueños que sirven de motor para motivar a Abimael en su búsqueda y permanencia en el testimonio de quien tanto había amado su madre.

Otro aspecto importante en la conformación de los testimonios radica en la intencionalidad para el uso del discurso-testimonio en cada caso, depende en gran medida del contexto histórico al cual pertenecen, tal como lo experimentó Elisabeth otra de las mujeres a las que Yeoshua sanó:

-Elisabeth , la tullida , aquélla a la que Yeoshua curó sólo con imponerle las manos. Es cierto que ella está presente en mí (1997:138). -Sí; Yeoshua, el Nazareno-continuó la llamada Elisabeth-recuérdalo. Nadie ha sido como él; era más que un hombre. Debes saber que estaba ungido del Espíritu del Señor y por ello daba vista a los ciegos, consolaba a los afligidos, sanaba a los quebrantados de corazón y andaba entre los pobres llevándoles buenas nuevas.-¿Pero no causaba disensión entre los hombres? –preguntó Abimael. ¿Qué Yeoshua causaba disensión? Amad los unos a los otros, decía él. Llamad y se os abrirá; buscad y hallaréis. ¿Qué padre habrá entre vosotros que si su hijo le pide un pan él le dará una piedra y si le pide un pez le dará una serpiente? Tú hablas de un hombre diferente, no de Yeoshua.- No soy de Nazareth sino de Cafarnaúm-aclaró Elisabeth-. Allá se pudo ver su maravilla porque un profeta encuentra honra cuando está fuera de su tierra. Si me miras verás su obra en mí. Allá lo siguió la multitud, aunque tampoco la ciudad tenía merecimiento. Ni mi cuñada Rebeca, ni mi hermano su marido pueden testificar porque aquí en Nazareth tienen oídos pero no oyen y tienen ojos pero no oyen (TP1997:128).

El contexto en el que nace Yeoshua, el pueblo de Nazareth, según el testimonio de Elisabeth, es una ciudad que no era merecedora de las Palabras del profeta, ya que según ella “Ni mi cuñada Rebeca, ni mi hermano su marido pueden testificar porque aquí en Nazareth tienen oídos pero no oyen y tienen ojos pero no oyen”. Aun estar ante incontables milagros hechos por Él no provocaría el arrepentimiento de ese pueblo. Y es que es por ellos, que se gestan testimonios contradictorios, pues, Abimael, al hacer la pregunta: ¿Qué Yeoshua causaba disensión? Muestra la influencia que traía tras haber escuchado a su primo Abdón durante su estancia en Cesárea.

Cabe señalar que el discurso testimonio se encuentra en constante tensión con la versión oficial de la historia. El tránsito del lenguaje oral al escrito permite un nuevo estado de las cosas, forja una nueva tradición y crea un nuevo horizonte.

Mediante el acto testimonial la palabra adquiere corporeidad, su nuevo dueño es aquel que la ha capturado, simbolizado e implicado como el testimonio que cuenta Lavinia a Abimael: “Dime Abimael: ¿Y es verdad que esas palabras transformaron la vida de tu madre? ¿Cómo hubiera sido de otro modo? Sin duda nada desde entonces le fue igual y ella fue como una casa que tembló en su fundamento. Es como si yo hubiera estado en su lugar. –Mucho, en verdad, cambió su vida y ella tuvo esa espera y en último día otro rostro no vio sino el de ese hombre (TP 1997:72).

Por medio de la palabra, los hechos son narrados por boca de uno de sus protagonistas idóneos, como Barnett los nombra: No quiero hacer nomás una historia personal. Quiero hablar de mi pueblo. Quiero dejar testimonio de toda la experiencia que hemos adquirido a través de tantos años (Viezzer, 2005: 9).

En el discurso testimonio, lo observado, enunciado o escrito se fusionan para constituir sentido tal como el que encontró Lavinia y su esposo Cornelius convirtiéndose en creyentes y seguidores de la enseñanza de Yeoshua, sin haberlo conocido, más solamente por los testimonios de los otros creyentes:

-¿Y Él vino ante ti cuando vivía o estuviste entre los que vieron después, cuando volvió de su muerte? Lavinia-¿Cómo responder tu pregunta, amigo, y no sufrir? Porque tengo que responderte que entre todos mis días no he vivido esa hora. Tampoco mi marido lo vio. Pero te digo que vinieron y hablaron con nosotros quienes lo habían visto y muchos de aquellos que oyeron su palabra y hasta un soldado que entonces estaba ante la cruz y que fue estremecido por la gracia (TP1997:74).

El testimonio de los testigos que siguieron a Yeoshua, se narra para que otros lo escuchen: Lavinia y Cornelius. Esta narración se realiza con símbolos propios, por esta circunstancia, el testimonio se presenta como “la versión verdadera de un hecho social por el emisor actor, quien asume esta intencionalidad primordial frente a su auditorio” (Prada, 2001: 31-32).

El testimonio se presenta como una discriminación de hechos (Soriano en Huamán, 2007) donde el argumento estará centrado en los acontecimientos recientes de mayor impacto para el presente del individuo. Se coincide con Ruiz Vargas (2008) cuando establece que nunca se narra todo lo acontecido, sino sólo

aquello que ha logrado ser percibido en un momento y lugar determinados, es decir, sólo lo significativo tiene presencia en el relato, el resto tiende a ser soslayado por no alcanzar una dimensión de análisis perceptivo, sólo los recuerdos evocables tienen cabida en el cuerpo del relato. Por ende, para la memoria se vuelve indispensable la constitución previa de una realidad vivida; por ejemplo el primer milagro de Yeoshua efectuado en Dinah y Tobías en la “Boda de Caná”:

A esta mesa a la que tú te sientas se sentaba él con sus discípulos y con todos nosotros. Y luego dormía en esta casa, pues tenía promesa de no pedir posada en Nazareth motivo de alegría fue no sólo para mí sino también para mi marido Tobías desde el día de nuestra boda, cuando por primera vez llegó a esta casa y nuestra boda le dio ocasión para su primer milagro. Supieras tú, Abimael, como si aún él me hablara, y **la mirada que tenía en sus ojos. Él hablaba y decía y ejercía prodigios, pero ningún prodigio, Abimael, era mayor que la mirada. Que tenía en sus ojos.** -¿Pero el primer milagro, Dinah, lo hizo en esta casa y el día en que tú y Tobías celebrabais vuestra boda? ¿Así dijiste? La voz de Dinah era plácida, pero al fondo, arrastraba un lamento.-Su primer milagro, eso dije. Lo hizo aquí, lo hizo en nuestra boda, a la que vino con su madre y sus hermanos y los discípulos que entonces ya tenía. Traía los pies y los cabellos perfumados y todo su cuerpo como de buen parecer. Su manto se ceñía alrededor de sus caderas y caía hasta las sandalias, blanco y abierto sobre la túnica cuyo color era el de la viva púrpura (1997: 141-143).

El milagro del vino que Yeoshua permitió en la boda de Dinah y Tobías, fue parte de la creencia que en ella se afincó; sin embargo, el detalle más significativo en su memoria fue “la mirada que tenía en sus ojos. Él hablaba y decía y ejercía prodigios, pero ningún prodigio, Abimael, era mayor que la mirada. Que tenía en sus ojos”. Esa mirada que se le reveló a Myriam en el pozo de Yaqob también conmovió el alma de la creyente Dinah.

El lugar del poder y la persona que domina el discurso tienen una absoluta correspondencia: quien habla es quien posee el poder, representa la autoridad (el poseedor de la palabra):

¿Ha sido la piedad que adelantamos en la guerra o porque no supimos vivir como violentos? **No soy de aquellos a quienes las visiones favorecen, pero he tenido un sueño que me he llenado de aflicción.** Soñé, os digo, que Yerushalaím era asolada por las legiones del César; que el Templo había sido quebrantado en sus muros y altares y hasta en sus fundamentos, y que el ángel me señalaba como el iniciador de los quebrantos. Oye los ayes, me decía el ángel, y mira los altares. **¿Quién eres tú para traer esta desgracia? ¿No oíste la palabra del Señor y no viste los signos que Él ha puesto en los cielos? ¿Qué viste y qué leíste? Porque te diré, Barrabás, que un hombre lee el signo de un modo y otro hombre de otro y todo se confunde** (1997: 372).

-Dé que es aviso la matanza del Monte Gerizzim? ¡Ah Señor hablará de manera que hasta el más pequeño oyese lo que el más grande oyó también! **Y aun si tú eres jefe, Barrabás, ¿cómo podrás decirnos que la señal ha de ser interpretada solamente del modo en que tú la interpretas?** ¿Es que el Señor habló contigo lo que con otros no habló? (TP1997:373).

El poder que ejercían los intérpretes de las señales divinas ponía en riesgo la resolución de sus acciones ante el mensaje recibido por Dios. La cita anterior nos muestra como el grupo Zelota al que pertenecía Yoram padre de Abimael y Barrabás amigo de éste cuestionaba la interpretación, pues actuar equivocadamente ponía en riesgo la causa del Señor. Ya que la responsabilidad radicaba en Barrabás como líder de la comunidad:

-Puesto que tú me lo preguntas, amigo, mi obligación es decirte **que he leído los signos como corresponde a un soldado del Señor y aun jefe de hombres.** Los muertos que están ante nosotros son palabras que hablan al justo cuyo corazón es **celoso de la Ley**, así como hablan también las calamidades que hemos visto abatirse sobre nuestras cabezas. Así pues, **ten fe, en la causa, Gabaón, como la tenía Yoram, y piensa que sería soberbio si yo pretendiese interpretar los signos de un modo diferente de como Yoram los interpretó y de cómo los interpretaron otros varones justos cuya autoridad está por encima de ti y de mí.** Pero todavía te diré que, aparte de todos estos signos, el Señor trajo uno, uno y único, al secreto de mi corazón, y que es palabra sobre la que

no retrocederé porque me la dio uno a uno el Señor me entregó su Palabra un día 14 del mes de Nisán <sup>25</sup>(TP1997: 374).

Barrabás sustentaba poseer una correcta interpretación de las señales de Dios, por el hecho de ser el soldado del Señor y jefe de hombres, celoso de la Ley; pero sobre todo, por considerarse de acuerdo a las decisiones tomadas por otros líderes, varones justos de generación en generación y sella su defensa con lo acontecido el día de la liberación, el día de Nisán. Día en el que él fue liberado y Yeoshua fue condenado en la cruz.

Por otro lado, el testimonio simboliza una nueva forma de creación y desarrollo de la memoria y paralelamente, representa una forma distinta de construcción social al generar conocimientos nuevos –Una práctica que permite a los integrantes de un grupo conocer su trayectoria histórica deteniéndose a cada instante para reflexionar acerca de los acontecimientos históricos que le dieron vida, analizándolos, cuestionándolos y transformándolos.

El testimonio es un cuestionamiento constante a la forma en que fue constituida históricamente la memoria, es un mecanismo que permite tener en consideración cuáles son los elementos que recordamos como sociedad; cuál fue el motivo para incluir u olvidar determinados hechos históricos; y cuál es la finalidad de dicho acto.

Ahora bien, los discursos que se generan son manifestados por medio del lenguaje. Cuando afirmamos haber sido heridos por el ¿qué clase de afirmación

---

<sup>25</sup> El evangelista Juan afirma que: cuando “José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos, pidió a Pilato autorización para retirar el cuerpo de Jesús [...] era el día de la Preparación de los judíos” (Jn. 19, 38-42), es decir el día previo a la pascua. O dicho de otra manera, aquél en cuya noche celebraban los judíos, y aún hoy celebran, la cena pascual. En definitiva, el 14 nisán, la misma fecha que es hoy en el calendario judío, la misma fecha en la que fue crucificado Jesús. Pésaj, la Pascua judía, llamado también "Fiesta de la Libertad" o "de la Primavera" - del 14 al 21 de Nisán, que celebra la liberación del pueblo judío de la esclavitud en Egipto: "Siete días comerás ázimos y el día séptimo será fiesta de Yahveh... En aquel día harás saber a tu hijo: 'Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahveh cuando salí de Egipto' ". Fuera de Israel, en la diáspora judía, se celebra un día más, hasta el 22 del mes. Esta fiesta comenzaba a prepararse desde el día 10 del mes de Nisán, cuando cada familia escogía para sí la oveja, carnero, o cabra que degollarían, y la mantenían protegida hasta la mitad de la tarde del día 14, cuando la degollaban en preparación de la cena pascual, que se celebraba la noche del día 14 del mes de Nisán, de acuerdo a las instrucciones que Moisés había recibido directamente de Dios. Es esta cena pascual la que Jesús y sus discípulos celebraron antes de irse al jardín de Getsemaní la noche de su arresto, ocasión que llegó a ser conocida como "La Santa Cena". Recuperado de: <https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1200003262>

estamos haciendo? Atribuimos una agencia al lenguaje, un poder de herir, y nos presentamos como los objetos de esta trayectoria hiriente (Butler, 1997: 38).

Afirmamos que el lenguaje actúa, que actúa contra nosotros, y esta afirmación es a su vez una nueva instancia de lenguaje que trata de poner freno a la fuerza de la afirmación anterior:

-Quizás hablamos de un hombre diferente-dijo por fin con la esperanza de alejarlo. –No ha habido otro Yeoshua como ése en Nazareth. Te he hablado, pues, del hombre; te he dicho lo que debí decirte y nada agregaré. Ahora vete. **Recuerda que no fueron agradables las palabras que has traído hasta aquí. He contestado sin reparar siquiera en esa lengua torpe con que hablaste**, con la que habláis vosotros. Considera que fuiste afortunado. **Nuestra lengua rabbí, a nadie podría parecerle torpe. Los samaritanos la conservamos y aun la defendemos por apego a la lengua que fue de nuestros padres. No es torpe sino fiel, agradecida y respetuosa.** No es la lengua que hablara el padre Aarón, pues palabras como las que él dijo quemarían nuestra boca. Pero, de cierto, es la que sus hijos hablaron y los hijos de sus hijos. En cambio los galileos...(1997:120).

En la cita anterior ve nuevamente el discurso del menosprecio que sufre Abimael, ahora por la lengua que lo habita, la cual es defendida como muestra de su identidad de fiel y samaritano. Esta premisa revela como la gente vive identidades múltiples, formadas por varias capas, que se derivan de las relaciones sociales, la historia y la operación de las estructuras del poder. Las personas pertenecen a más de una comunidad a la vez y pueden experimentar opresiones por la lengua que poseen.

El análisis interseccional revela las variadas identidades, exponiendo los diferentes tipos de discriminación. De este modo, se observa cómo el Rabbí desde su posición de poder ejerce la fuerza del lenguaje, incluso cuando Abimael intenta contrarrestar su fuerza, queda atrapado en un enredo que ningún acto de censura puede deshacer.

¿Podría acaso el lenguaje herirnos si no fuéramos, en algún sentido, seres lingüísticos, seres que necesitan del lenguaje para existir ¿Es nuestra vulnerabilidad respecto al lenguaje una consecuencia de nuestra constitución lingüística? Si estamos formados en el lenguaje, entonces este poder constitutivo precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, insultándonos desde el principio, desde su poder previo (TP1997:78):

-¿Qué escucho ahora? **Es la voz del Demonio la que sale de tu boca. Es el malo quien habla.** Él tiene preferencia por vosotros que arrojáis piedras sobre los piadosos peregrinos que suben a Yerushalaím por el camino de las colinas. **Vosotros que no sacrificáis en el Templo ni reconoceréis los libros santos.** ¿Hasta cuándo querrá mi Dios que yo sufra tu presencia?-**los samaritanos sacrificamos en el Monte Gerizzim –recitó nuevamente Abimael con el fin de que Enoch moviera aprobatoriamente la cabeza-**, a cuya cumbre subió Abraham para sacrificar a Yishaq y donde elevó el primer altar y donde pronunció la oración de la mañana. Pues Abraham atravesó el desierto hasta Sikem, hasta la encima de Moreh; y se levantó al alba y oró; entonces fue la oración de la mañana en el monte Gerizzim. **Los samaritanos decimos que no hay otros libros santos sino los cinco que componen la Torah. Pues, la ley es la Ley aunque los judíos en su impiedad la revuelvan o la desconozcan.** (TP1997:121-122).

Abimael experimenta la disputa por la lengua misma que es repudiada por el judío, sus procederes, sus defensas son despreciables ante el Rabbí. Todo radica en lo que es, lo que piensa, en la base de sustentación, en sus creencias, pues todo lo que lo constituye es la lengua que lo habita.

Lo anterior hace pensar en cómo el ser nombrado es el principio del menosprecio que se pueda generar como discurso de la diferencia. Uno no está simplemente sujeto por el nombre por el que es llamado. Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado (1997:89). Pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que afirmaban ese nombre:

**Rafa no es digno de esta asamblea**, pues no solo entró a ella para decir falsedad, sino que aún se hizo acompañar por **un extranjero**. Miradlo ahí. Mirad al extranjero. Todas las cabezas giraron, todos los ojos miraron hacia Abimael. **Ahora Abimael vio a un hombre de espalda jorobada y dientes amarillos que lo apuntaba con su dedo**, demasiado largo. Se levantó un murmullo - ¿Quién eres tú y de dónde vienes extranjero? ¿Eres varón circunciso? ¿Qué amistad te ha ligado a Rafa? Confundido, abrumado, Abimael agachó la cabeza. Pues sentía que esa mirada pesando sobre sus ojos le era insoportable.

**-Circuncidado soy desde el octavo día –dijo al fin entre el fragor de su cerebro-. Me llamo Abimael bar Yoram. Vengó de la casa de Shimón. Mi patria es Sicar, en la provincia de Samaria.** Entonces las voces estallaron. Todos hablaban y aun gritaban. Samaritano es, decían; **arrojad al enemigo de los galileos; samaritano es y amigo de Rafa.** Callad, callad, gritaba Rafa.

- Pero **los samaritanos no sacrificaban en el templo y además llevan burla y mortificación a los galileos que cruzan** sus ciudades peregrinando a Yerushalaím. ¡Fuera de nosotros! – gritó alguien.

- Pero vosotros debéis saber –vociferaba Rafa- que está próxima la hora en que ni en el Monte Gerizzim ni en el Templo de Yerushalaím adoraremos al Padre.

- ¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! Porque los **samaritanos son seguidores de sectas perversas** y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros ¡Arrojadlo a él junto con el otro!  
**¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien?**

¿Cómo pretenderéis que la casa de Israel vuelva a ser una si la intolerancia de vuestros corazones os impide hablar con el hermano y alegar con él como varones piadosos y llevar a sus oídos nuestra verdad? Así, pues, sed tolerantes con él como vuestro Padre es tolerante con nosotros (TP1997:278).

La llegada de Abimael a una sinagoga en Galilea, le permitió padecer el rechazo a causa de su origen étnico y por las prácticas religiosas que realizaba, pues, no bastó con que los rabinos desde el altar de la sinagoga, considerado lugar santo, puesto que ellos contradecían que el Monte Gerizzim en el cual él adoraba junto con sus compatriotas fuera santo.

Además, el hecho de ser amigo de Rafa un seguidor de Yeoshua, revela como las formas en las que el desprecio étnico, la opresión de posición de poder (rabinos vs creyentes de Yeoshua) y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las personas. Tomando en consideración los contextos históricos, sociales y políticos y también al reconocer las experiencias de Abimael, Rafa en este caso son individuales y únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad (el samaritano, el galileo, el joven, el adulto, el rabbí, el seguidor de Yeoshua, el migrante y el nativo etc.)

Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades. Si ser objeto de la alocución equivale a ser interpelado, entonces la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer a este ofensivo:

Abimael dedujo que esa mujer tomaba para sí la tarea de entusiasmar a los ejércitos gentiles. ¿Una heroína, pues? Mira, Señor, que me confundes porque siempre he tenido para mí que los ejércitos gentiles avanzaban movidos sólo por

el afán de sus abominaciones. **De cualquier modo esta mujer nunca podría ser como Yehudith que salvo al Pueblo de Dios cortando, ella sola y sin otro motivo que la piedad, la cabeza del temible Holofernes.** La mujer tenía un par de alas sobre los altos hombros, pero con seguridad **no serían las alas del Espíritu descende únicamente sobre los elegidos del Señor** (TP1997:86).

La condición de ser joven y criado en las bases de la Torá parecen crear en él, una mentalidad dualista, al diferenciar lo sacro de lo profano. Y es esa misma lengua la que le sirvió de afrenta por ser un samaritano, un pagano ante los ojos de los rabinos en Galilea; es la misma lengua la que lo hace posicionarse en el lugar que dictamina quien es o no elegida por Dios. Esto al tomar el papel de juez entre la escultura de la mujer erigida en la ciudad de Herodes y Yehudith, la que él considera la salvadora del pueblo: “La mujer tenía un par de alas sobre los altos hombros, *pero con seguridad* no serían las alas del Espíritu descende únicamente sobre los elegidos del Señor”.

Ser herido por el lenguaje es sufrir una pérdida de contexto, es decir, no saber dónde se está. Más aún, es posible que lo que resulte imprevisible en un acto de habla insultante sea aquello que constituye su agravio, el hecho mismo de dejar a la persona a la que se dirige fuera de control:

-¡Calla, satanás! ¡Calla, kitim! He cerrado mis oídos a las palabras del tenebroso Divisor. ¡Calla! Los gritos de Alihud lo sacudieron del letargo salmodiante. ¿Qué había dicho? Vio a ese hombre desencajado, encedido, y con vergüenza comprendió que sus palabras no habían sido, como debieron, sí, sí no, no. Hizo un último esfuerzo, pero su voz era dificultosa y débil: -¿Por qué te enojas rabbí? El Yeoshua con el que mi madre habló enseñaba que está próximo el tiempo en que nosotros adoraremos al padre en espíritu y en verdad. A ese Yeoshua busco y acaso tú también. Ahora era ya tarde. Vio que un pie de Alihud se despegaba del borde de la estera y se asentaba más allá ruidosamente mientras se despegaba el otro sintió como una ráfaga cruzando junto a su frente. Una ráfaga fría ¿De dónde llegaba? Abimael levantó, apenas un poco, la cabeza: Alihud estaba doblado sobre la tabla de los rollos; buscaba con sus manos mientras un hilo de saliva caía lentamente por sus barbas. No alcanzó a ver en qué instante encontró lo que buscaba ni cómo su brazo se movió para arrojárselo. Sintió un rápido ardor atravesando su hombro y sólo percibió el brillo de un objeto que caía perdiéndose sin ruido. Debió agacharse, pero no por el dolor sino por el aturdimiento. Alihud, mientras tanto, desgarraba su túnica gritando en las alturas:-¿Qué sabes tú, Kutim? Tal vez tu provienes de alguna de esas sectas extranjeras a las que vuestras ciudades amamantan. ¡Idólatras! Pero

sabed que no hay otro Dios más que Yahweh, mi Dios, el que habita en la oscuridad del Tabernáculo. Ahí donde vosotros adoráis no puede hallarse sino el simulador, el pérfido. ¡Mírame aquí! Tengo días suficientes como para ser tu padre y aun el padre de tu padre, pero tú vienes y te paras ante mí para echar de tu boca pecado y abominación y pestilencia. ¿Quién es el que habla a través de esa boca de inmundicias? ¡El Divisor! ¡El Maligno! Vete ya de esta casa. Te ordeno y te conjuro en nombre de Adonai, en nombre de Elohah, en nombre de Yahweh, tres veces santo. ¡Vete Azael! ¡Vete Belcebú!. Con un ardor punzante aplastándole el hombro; aturdido, angustiado, Abimael se apresuró a retroceder para alejarse. Algo rozó su cuerpo y no le interesó saber que era. Sentía detrás suyo el escándalo de una respiración que llegaba desde terrible y alta profundidad con el rumor del fuego. Tropezó y se golpeó contra una higuera. Se levantó sintiendo el aire aquel contra su nuca y de nuevo corría. Cuando ganaba ya la puerta la voz volvió a soplarle- Maldito estás. Nadie hablará contigo en Nazareth. Fuera de la ciudad. Encontrarás tu burra, atada de la rama de un nogal. Como leproso estás. A nadie quieras saludar porque contra ti se abatirá la mano de Yahweh, mi Dios, el Señor de los cielos y la tierra (TP1997:123-124).

La violencia se hizo presente, el joven Abimael, esperaba encontrar la guía de un rabbí, sin embargo, por su condición y por su débil creencia en Yeoshua había recibido la desaprobación y maldición. La capacidad de circunscribir la situación de habla se pone en peligro en el momento mismo en que se emite la alocución insultante. Ser objeto de un enunciado insultante implica no sólo quedar abierto a un futuro desconocido, sino también no saber ni el tiempo ni el espacio del agravio, y estar desorientado con respecto a la posición de uno mismo como efecto de acto de habla. Lo que queda al descubierto en ese momento devastador es precisamente el carácter volátil del "lugar" que uno ocupa en la comunidad de hablantes; tal acto de habla le puede poner a uno "en su puesto", pero ese puesto puede no tener lugar.

Aunque algunas formas de lenguaje ofensivo dependen del uso de los nombres, es decir de llamar al otro por un nombre, otras formas parecen depender de descripciones o incluso del silencio (1997: 87). Podríamos llegar a saber algo más sobre la vulnerabilidad a través de una consideración del poder del nombre. Lacan escribe que "el hombre es el tiempo del objeto". Pero es también el tiempo del Otro.

Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad.

Cabe reflexionar que el sujeto que utiliza un enunciado del lenguaje de odio es claramente responsable de lo que dice, aunque ese sujeto sea raramente el iniciador de tal discurso. Es por ello, que el lenguaje racista opera a través de la invocación de la convención; el lenguaje racista circula, y aunque requiere de sujetos para ser dicho, ni comienza ni termina con los sujetos que hablan o con el nombre específico que se usa.

Los discursos acerca de las condiciones étnicas, de género, de edad e intolerancia religiosa, etc. son notorios en la *Tierra del profeta*; tal ejemplo de intolerancia religiosa muestra el resultado violento por medio de persecuciones, matanzas, sufridas por los samaritanos y zelotas:

¿Cómo es posible? Mira que fue discípulo de aquel Dositeo cuya fama habrá llegado hasta ti como también hasta este amigo nuestro aunque sus días no son muchos- explicó Yoás- Yo mismo era aún joven cuando Dositeo andaba por Samaria como anunciador y como santo para que le creyeran que traía el ministerio de Moisés. Acuérdate, Yaquim, que lo encontraron muerto en una cueva en la que solía apartarse durante sus ayunos. Pero el culpable de la matanza fue a la verdad Pilatus a quien no mueve la procuración del orden sino la ambición y la impaciencia. Así, pues, Pilatus promovió la matanza grande. –Tan grande, Yaquim, que el alba del siguiente día los samaritanos reunidos en concilio acordaron que una delegación de entre ellos partiría a Siria sin demora con el fin de denunciar el hecho ante el gobernador Vitelius. Malos días vivirá el procurador. –¿Y tú crees que Vitelius interpondrá su autoridad contra Pilatus? Acaso las relaciones entre ambos ya son amistosas y aquél quiere verse libre de éste (TP1997:185).

La muerte de Dositeo por la libertad que este había manifestado al dar a luz su postura religiosa; tomando en cuenta que esto abarca la conducta social y política en su contexto, provoca la muerte y la de aquellos cuyos levantamientos afectaban los intereses de los que se mantenían en el poder. Y es que la intolerancia religiosa se ha unido al racismo como una de las principales causas por las que las minorías son perseguidas en muchas partes del mundo.

Por otro lado, en este tenor, es evidentemente, la mención que de los nombres injuriosos tienen una historia, una historia que se invoca y se consolida en el momento de la enunciación, pero que no se dice de una forma explícita. No se trata simplemente de una historia de sus usos, de los contextos o de los fines con los que han sido utilizados; se trata de la forma en la que tales historias son asumidas y detenidas en el tiempo y por el tiempo. Por tanto, el nombre tiene una historicidad (1997:67) que puede entenderse como la historia que se ha vuelto interna al nombre, para constituir el significado contemporáneo de un nombre: la sedimentación de sus usos se ha convertido en parte de ese nombre, una sedimentación que se solidifica, que concede al nombre su fuerza.

Si se entiende la fuerza del nombre como un efecto de su historicidad, entonces la fuerza no es el mero efecto causal de un soplo, sino que funciona en parte a través de una memoria codificada o de un trauma, una memoria que vive en el lenguaje y que el lenguaje transmite.

Otra parte fundamental que se presenta, es lo étnico y se observa en la selección del pasaje cuando la mujer samaritana le dijo: “¿Cómo tú, siendo judío, me pides a mí de beber, que soy mujer samaritana? Porque judíos y samaritanos no se tratan entre sí”. Como muestra de la situación discriminatoria de la época.

Y es que esa cita tiene vigencia hoy en día, en muchas partes del mundo se producen luchas entre diversos grupos culturales y raciales. Por ejemplo, al mismo tiempo, el flujo de refugiados y de inmigrantes se desplaza incesantemente por diferentes regiones del globo, intentando escapar de estos conflictos o huyendo de la pobreza en busca de una vida mejor. Con frecuencia, cuando llegan a otro país se ven rechazados por pueblos que, en generaciones anteriores, fueron también inmigrantes.

Ya que la etnicidad hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera. Hay diversas características que pueden servir para distinguir a unos grupos étnicos de otros, pero las más habituales son la lengua, la historia o la ascendencia (real o imaginada), la religión y las formas de vestirse o adornarse. Las diferencias étnicas

son totalmente aprendidas; una cuestión que parece que salta a la vista hasta que se recuerda con cuánta frecuencia se ha considerado que ciertos grupos habían “nacido para gobernar”, o que eran “perezosos”, “carentes de inteligencia”, y así sucesivamente:

Circuncidado soy desde el octavo día –dijo al fin entre el fragor de su cerebro-. Me llamo Abimael bar Yoram. Vengó de la casa de Shimón. Mi patria es Sicar, en la provincia de Samaria. Entonces las voces estallaron. Todos hablaban y aun gritaban. **Samaritano es, decían; arrojad al enemigo de los galileos; samaritano es y amigo de Rafa. Callad, callad, gritaba Rafa.**

- Pero **los samaritanos no sacrificaban en el templo** y además llevan burla y mortificación a los galileos que cruzan sus ciudades peregrinando a Yerushalaím. **¡Fuera de nosotros!** – gritó alguien.

- ¡Calla Profanador! –rugía otra voz- ¡Calla, lengua mentirosa! Porque **los samaritanos son seguidores de sectas perversas y prostituyen a sus hijas entregándolas a maridos extranjeros ¡Arrojadlo a él junto con el otro!** ¿Poca afrenta te parece a ti que se rehúsen a sacrificar en el Templo y lo nieguen y los menosprecien? (TP1997:278).

Esas formas de nombrar: “enemigo de los galileos”, “seguidores de sectas perversas”, “Profanador”, “lengua mentirosa” etc. que Dorra decide resaltar, permiten reflexionar sobre como las palabras forjan discursos que se sedimentan en las prácticas de los creyentes y cómo éstos han ido marcando distinciones. Ya que puede pensarse en: el prejuicio y la discriminación han sido comunes en la historia humana, por lo que debemos establecer, en primer lugar, distinciones claras entre estos conceptos.

De la misma forma, podemos esperar que un grupo étnico disperso en un territorio con circunstancias ecológicas diversas presente variantes regionales de comportamiento institucionalizado explícito, variantes que no reflejan diferencias en su orientación cultural. Entonces, ¿cómo deberán ser clasificados, si tales formas institucionales explícitas, fueron las diagnósticas? (Barth, 1969: 12).

Puede pensarse en los samaritanos ya que ellos eran seguidores de la Ley: admitían sólo el Pentateuco, rechazaban el resto de los libros del Antiguo Testamento y no reconocían a Jerusalén como centro religioso. Ellos tienen su templo en el monte Gerizzim, en Síquén. Entre ellos y los judíos existía un odio mutuo. Eran considerados pecadores, por ser considerados una mezcla racial

entre judíos y otros pueblos. La mayoría de los judíos no tenía trato con los samaritanos porque eran considerados impuros, ya que los samaritanos tenían antepasados no judíos, procedentes de emigrantes mesopotámicos de época asiria (s. VIII a.C). Por eso la samaritana no entendía por qué Jesús se había parado a hablar con ella y le había pedido agua (Jn 4,1- 42). Como lo muestra el siguiente pasaje en el que Abimael reflexiona sobre las grandezas de su tierra y cómo sus compatriotas son menospreciados por su condición por los judíos:

Ah, dulce tierra de leche y de miel bendecida por Aarón, tierra de hijos prisioneros a los que aun los judíos tenían en menosprecio alegando desvíos en la piedad e impurezas en los hábitos. Alegando, tierra de hijos prisioneros a los que aun los judíos tenían en menosprecio alegando desvíos en la piedad e impurezas en los hábitos (TP1997:12).

El prejuicio alude a las opiniones o actitudes que tienen los miembros de un grupo respecto a otro. Las ideas preconcebidas de una persona prejuiciosa suelen basarse en rumores más que en pruebas directas y tienden a ser reacias al cambio, aunque se acceda a más información. Las personas pueden tener prejuicios favorables a ciertos grupos con los que se identifican y prejuicios negativos contra otros. Alguien que tiene prejuicios contra un determinado grupo se negará a escucharle de forma imparcial.

El prejuicio opera principalmente a través de un pensamiento estereotipado, que utiliza categorías fijas e inflexibles. El acto de estereotipar está a menudo estrechamente ligado al mecanismo psicológico del desplazamiento, por el que la hostilidad o la cólera se dirigen contra objetos que no son el origen real de esos sentimientos.

La gente descarga su antagonismo en “chivos expiatorios”, personas a las que se culpa de algo que no han ocasionado. El término “chivo expiatorio” procede de los antiguos hebreos que, cada año, celebraban el rito de concentrar todos sus pecados en una cabra, a la que posteriormente daban caza en una región inhóspita. La creación de un chivo expiatorio es frecuente cuando dos grupos étnicos excluidos compiten por cuestiones económicas (2000:56). Los que atacan a los negros por motivos raciales, por ejemplo, suelen encontrarse en una situación

económica similar a ellos. Les culpan por sufrimientos cuyas causas reales radican en otra parte.

Los chivos expiatorios suelen ser grupos bien diferenciados y relativamente indefensos, porque constituyen un blanco fácil. En diferentes momentos de la historia de Occidente protestantes, católicos, judíos, italianos y negros africanos han desempeñado involuntariamente este papel. La creación de chivos expiatorios conlleva con frecuencia una proyección, es decir, la atribución inconsciente a los demás de los propios deseos o características.

Antes que entidades fijas e inmutables que se encuentran en todos los lugares y tiempos, la raza y la etnicidad son productos de condiciones históricas concretas y varían sustancialmente de una formación social a otra. Dos son las principales consecuencias de esta premisa de la historicidad.

Daniel Glaser: "Identificación étnica se refiere al uso que hace una persona de términos raciales, nacionales o religiosos para identificarse y, de ese modo, relacionarse con los otros" (Glaser, 1958: 31).

Creo fundamental reflexionar que, si el mismo grupo de personas con los mismos valores e ideas se enfrentase con las diferentes oportunidades que ofrecen ambientes diversos, seguiría entonces diferentes patrones de vida e institucionalizaría diferentes formas de comportamiento.

Otro discurso en que se entra este análisis cultural, es el del plano generacional, desde el argumento presente que afecta al personaje Abimael, siendo este vilipendiado por no solamente su condición étnica, sino, por el ser joven, considerado inmaduro y poco confiable.

Para ello, se argumenta que lo generacional es fundamental en las construcciones subjetivas de los individuos, en cómo éstos se identifican, y cómo la sociedad los significa, en este caso por su infancia, juventud, adultez o senectud.

El sociólogo inglés Philip Abrams (1982) desarrolló la perspectiva iniciada por Mannheim en varios aspectos. Cincuenta años después de la teoría original de Mannheim, Abrams profundizó y expandió la noción histórico-social de la generación, relacionándola con la noción de identidad. Su intención era dilucidar la

estrecha relación entre el tiempo individual y el tiempo social, enfatizando su afiliación conjunta al registro de la historia.

El punto de partida de Abrams era su convicción de que la individualidad y la sociedad se construyen socialmente. Por lo tanto, es necesario analizar sus interconexiones y, simultáneamente, sus intercambios a lo largo del tiempo. La identidad —considerada como el vínculo entre las dos dimensiones del individuo y la sociedad— debe estudiarse dentro de un marco de referencia histórico-social.

Abrams definió identidad como la conciencia del entretrejo de la historia de vida individual con la historia social (1993:65). La relación entre esas dos dimensiones de la historia surge claramente si se hace referencia al tiempo social.

De hecho, es en el tiempo social donde la sociedad y la identidad se generan la una a la otra de manera recíproca y constituye un inmenso depósito de preconstrucciones naturalizadas que funcionan como instrumentos inconscientes de edificación, que se usan sin pensar y sin reflexionar, dado que se trata de categorías sociales del entendimiento común a toda una sociedad, como es el caso de las construcciones de “joven” y “viejo” (bourdieu, 2008:81).

El argumento anterior es directamente extrapolable a la diferenciación que se hace de las categorías basadas en la edad. Específicamente, Bourdieu y Wacquant (1995) proponen que cada sociedad elabora un cuerpo de problemas considerados como legítimos para lo cual crea instituciones y organismos que construyen su propio significado del problema social que esté a su cargo y que le es impuesto a la comunidad. En este sentido, el significado de vejez no es un elemento universal, sino que se define en función de los discursos preponderantes en diferentes épocas (Ruiz, 2008). Es por ello que, puede decirse, que el mundo social se construye a partir de lo ya construido en el pasado y las formas sociales del pasado son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas en las prácticas y las interacciones de la vida cotidiana (Corcuff, 1995:17).

En este propósito se está de acuerdo al definir la juventud como un fenómeno sociológico que, en consecuencia, hay que entender desde la órbita de la reflexión sobre lo social humano y del devenir histórico. En este terreno se puede afirmar que cuando se hace referencia a la juventud se alude a una condición social con

cualidades específicas que se manifiestan, de diferentes maneras, según la época histórica y la sociedad específicamente analizada en cada época:

-Lo hice por eso padre, y también porque quise ver los muchos dones que Dios tiene sembrados por el mundo. Quiero estudiar la Escritura, pero también escrutar las maravillas de la tierra. **-¡Generación torcida!** ¿Todavía oiré vuestra rebeldía y despropósitos? Joven eres y el engaño se cebó en tu juventud. ¿Crees que encontrarás maravillas más grandes afuera que adentro de tu casa? Ay de los que así creyeron. ¿Y qué será de ti cuando el mundo te aborrezca? (TP1997: 165).

La respuesta del rabbi muestra como la juventud es despreciada, por el hecho de estar en esa condición, lo que lo hace cometer errores; como el abandono de casa, aun cuando Abimael afirme que lo hizo para Estudiar la Escritura, para dedicarse al Señor. En otro contexto seguramente esas acciones serían valoradas y quizás hubiesen dicho “qué maduro”. Pero en este caso, fue desvalorizado nuevamente por etiquetas, y expresiones que muestran la disputa entre lo que éste joven consideraba correcto y ante lo que el rabbi enjuiciaba como denigrante: “Joven eres y el engaño se cebó en tu juventud”, “¡Generación torcida!”, “rebeldía y despropósitos”.

Para comprender la categoría de juventud como los discursos determinados por factores históricos, sociales y contextuales. Revisando a Bourdieu (2002) se plantea que las divisiones en clases definidas por edad, se encuentran entre las más variables de las categorizaciones de tipo social y que son objeto de manipulaciones porque “la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos”. En dicho sentido, se destaca que:

Los sentidos y significados tienen que ver con la forma de racionalidad e interpretación que hacemos de nuestra realidad y que a menudo utilizamos para guiar nuestro comportamiento; las formas de actuar, de hacer y de ser surgen en el contexto donde tienen lugar nuestras acciones sociales (Corrales, en Narvárez, 2007:3):

Porque el extravío del hijo pudo más que el débil celo de la madre, y el ejemplo del hermano corrompió la enseñanza que recibieron los hermanos. Si caminas junto a aquella casa verás sólo malezas comiendo las paredes y la mala

hierba creciendo hasta ahogar el árbol que da frutos. Aun Yaqob piadoso cuando joven, terminó echándose sobre Yerushalaím con la banda de discípulos y Shimón, el menor, no desdeñó la amistad de los zelotas y más bien la buscó. Éstas son, pues, las obras de aquel hombre cuyos pasos quisieras tú seguir (TP1997: 118).

Según la afirmación del Rabbí en relación a la juventud de Yeoshua, determina que éste influyó en la formación de sus hermanos, al grado de provocar deterioro familiar y material, ya que Yaqob se desvió al seguir a los zelotas. Lo anterior suena a advertencia para los oídos de Abimael, pues, la voz era de un consejero anciano que sabía más de la vida que este joven samaritano.

Cabe señalar que en el contexto hebreo antes del exilio se colocó al anciano en un lugar privilegiado. Fueron guías del pueblo como el caso de Moisés (fallecido a los 125 años), quien iluminado por la asistencia divina fue pieza fundamental en la conformación del Consejo de ancianos que mantuvo un amplio poder en el campo de lo religioso y de lo jurídico:

-Joven como eres, Abimael, tú aprendiste a poner turbio lo que estaba claro. ¿Es que así te enseñaron en la sinagoga de Sicar? ¿Es que el rabbí Enoch te dijo aquellas cosas? Dios te bendiga, hermano, para que tu entendimiento se abra a otras palabras (TP1997:41).

Abdón cuestiona el proceder de Abimael, tras ir en pos de Yeoshua. Ya que éste desde su infancia había sido guiado por su madre, pero, también por su guía espiritual, el anciano Enoch. Lo cual cuenta que seguir la consejería de un rabbí determina que el que sigue los consejos del anciano, será considerado un hombre de entendimiento.

El patriarca era el modelo a seguir (el alcanzar la longevidad era muestra de bendición divina). Por lo tanto, los ancianos eran respetados, atendidos y obedecidos, incluso la literatura de esa época se ocupó de manera importante de los viejos, aunque también se habló de las limitaciones físicas de la vejez (incluso se habló de retardar su aparición y se planteó que el verdadero anciano no es el que vive mucho tiempo, sino el que demuestra sabiduría).

Prevaleció la imagen dicotómica de la vejez. El Talmud contiene numerosas alusiones a la sabiduría del anciano y al respeto que se le debe manifestar: se vuelven sabios a medida que envejecen, mientras que los otros viejos que

proviene del pueblo vulgar e ignorante se vuelven idiotas (Martínez, 2008). Se puede decir que el viejo en el mundo hebreo ocupó un lugar relativamente importante basado en la dignidad que se le otorgaba en la Torá.

En el caso de la condición social juvenil alude, por el contrario, a la identidad social que desarrollan las individualidades humanas. El término juventud identifica, y como toda identidad, se refiere a sistemas de relaciones articulados en diferentes ámbitos de interacción que pasan por instituciones como la familia, las Iglesias, la escuela, los espacios en los que se producen y movilizan recursos o los espacios en los que se ejercen las prácticas políticas. El concepto juventud forma, de acuerdo con Margulis, parte de “el sistema de significaciones con que en cada marco institucional se definen las identidades” (2001: 42).

Desde el entendimiento de la condición social juvenil referida a las identidades —que se definen en los marcos institucionales que las sociedades construyen para devenir— Margulis precisa la oportunidad de no hacer referencia a la juventud, sino a las juventudes, a las que define como condiciones históricamente construidas y determinadas por diferentes variables que las atraviesan y que se podrían identificar con: el sexo, que está determinado de manera biológica; el género en el que se desarrolle la interacción psíquica en los procesos de socialización humana; la condición social de hombre o de mujer que se haya asumido para interactuar socialmente; la generación o el ámbito temporal de construcción de la experiencia individual y colectiva; la etnia y, en general, las culturas contenidas en los lenguajes con los que las sociedades aspiran a la comprensión interindividual; las oportunidades socioeconómicas de las que logren disponer las individualidades y las colectividades humanas, y las territorialidades, que se constituyen en el espacio geográfico para ser habitadas con los referentes culturales propios de la especie humana.

Estudiar las juventudes, desde el conocimiento que delinea la historia de las sociedades humanas, referirse a ellas es centrarse en lo que las relaciones de poder social han configurado, en cada sociedad histórica, como condición juvenil. En este sentido, hay que tener en cuenta, para el desarrollo de los análisis, lo que cada sociedad identifica como juventud; lo que las y los jóvenes piensan y sienten

acerca de sí mismos y sí mismas, y lo que el mundo de los/as adultos/as piensan y sienten acerca de las y los jóvenes de su época (Alba, 1975: 16).

Tales criterios permiten entender a la juventud como un proceso que deviene en lo social humano; que hace que las y los jóvenes estén subordinados/as a quienes han devenido a la condición adulta y que está caracterizada por las prácticas diferenciadas que desarrollan aquellas y aquellos que atraviesan la condición juvenil.

Es, además, un condicionante de la acción social individual y colectiva que refleja las restricciones, los términos, las obligaciones y las posibilidades de las que un determinado grupo humano puede gozar en una determinada sociedad. De manera general, la condición juvenil está inmersa en las relaciones de poder social que se configuran y que configuran a las sociedades humanas.

Estas relaciones, además, permiten que tales sociedades se reproduzcan como sistemas de relaciones entre individualidades humanas, si se asume que los distintos poderes sociales son funcionales a los sistemas sociales históricos y no a las colectividades o las individualidades en particular, dado que el poder social cumple la función de posibilitar la comprensión intersubjetiva que difumina las situaciones de anomia (Luhmann, 1995) a las que, de suyo, puede llevar la alta diferenciación individual que caracteriza a la especie humana.

La condición juvenil como proceso social, que genera una condición de subordinación frente a la condición adulta, se construye socialmente en las disputas que se suceden, en las sociedades, para construir situaciones de dominación en el marco de unos ordenamientos sociales que especifica la política. En este caso, las situaciones de dominación son las que se configuran entre las diversas generaciones.

Por tanto, la condición juvenil de una individualidad humana es generada por el lugar que ocupa dentro de la estructura generacional de la sociedad, en la que tal condición resulta ser un estatus sometido a la subordinación de quienes se categorizan como “jóvenes” con respecto a quienes se categorizan como “individualidades adultas” (Brito, 1996).

La lógica de la dominación-sujeción tiene sus raíces en la propiedad de un saber legitimado socialmente frente a otros saberes que son desconocidos,

descalificados o, aun, criminalizados. El saber legitimado socialmente es el que se le reconoce a una experiencia acumulada. Tal experiencia es el producto de la posesión imaginaria de una cantidad de tiempo vivido por quienes han devenido a la condición adulta, y de un tiempo por vivir por parte de las individualidades que se agrupan en la condición de jóvenes.

En esta lógica, los y las jóvenes devienen en un estatus de dependencia o de consignación a quienes se catalogan como adultos y que, por lo tanto, ocupan el lugar del “mayor”, frente al que se considera “menor” por el poco tiempo que ha vivido; adolescente, porque adolece de experiencia, o joven, por referencia a la novedad que representa su acción y su voz en las distintas esferas de interacción en las que interviene. Este estado de dependencia, o de consignación, define la falta de autonomía juvenil en las relaciones de poder social entre las generaciones.

Es, entonces, la juventud un sistema de prohibiciones en torno a las acciones sociales que pueden realizar las individualidades humanas. La juventud es expresión, además, de la jerarquía social generacional de la sociedad y, en últimas, un efecto de acciones correlativas de dominación y de sujeción de unas generaciones con respecto a otras.

Racionalidades que actúan como contenedoras de una matriz cultural que sustenta estas miradas y discursos acerca de la existencia de la juventud. Dicha matriz da cuenta de una construcción sociocultural que sitúa a este grupo social, sus producciones y reproducciones, como carentes, peligrosos, e incluso los invisibiliza sacándolos de las situaciones presentes y resitúandolos en el futuro inexistente.

Esta matriz la hemos denominado adultocentrismo, en tanto ubica lo adulto como punto de referencia para el mundo juvenil, en función del deber ser, de lo que debe hacerse para ser considerado en la sociedad (madurez, responsabilidad, integración al mercado de consumo y de producción, reproducción de la familia, participación cívica, etc.).

El ser adulto es lo constituyente en nuestra sociedad, es aquello que otorga estatus y control en la sociedad. Si se es hombre, rico, blanco, cristiano y adulto, con seguridad se posee una ventaja sobre el resto de la población. La discriminación sufrida por efecto de la edad, como clave de rotulación social, posee

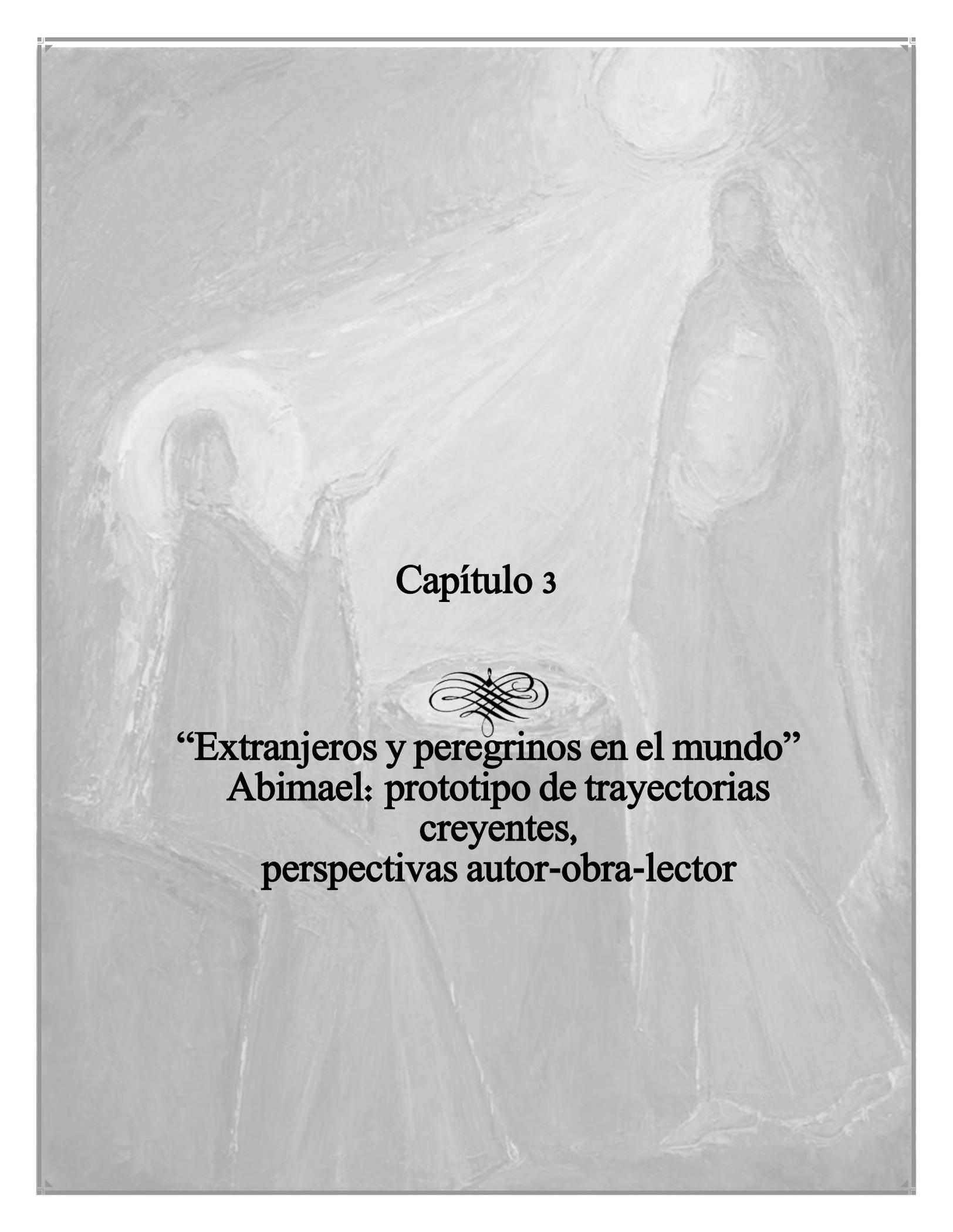
una fuerza definitoria, tanto como las discriminaciones de género, raciales, económicas, etc. En el mismo proceso se da una suerte de valorización de lo juvenil, en cuanto lo bello, lo romántico, el tiempo de los ideales, etc.

Si bien en el imaginario social este reconocimiento a lo juvenil pareciera contradictorio con las versiones adultistas, podemos ver que él está asociado de modo directo con las nociones de consumo para tener belleza; el cumplimiento de patrones de género dominantes para ser romántico (sumisa la mujer, conquistador el hombre); e ideales que son permanentemente despojados de importancia al ser asumidos como "sueños juveniles..., que ya pasarán" Como vemos, este reconocimiento positivo en el imaginario social puede ser leído de manera crítica como una fórmula para buscar integración al consumo, así como adaptación a papeles y patrones de conducta establecidos como normales.

En resumen, puede decirse que los discursos observados a lo largo del apartado muestran como la gente vive identidades múltiples, formadas por varias capas, que se derivan de las relaciones sociales, la historia y la operación de las estructuras del poder.

Las personas pertenecen a más de una comunidad a la vez y pueden experimentar opresiones y privilegios de manera simultánea. Experimentar ser joven, ser samaritano, haber sido criado por mujer, ser hijo de Zelota, o haber sido una mujer abandonada por su esposo, pero reconocida por un judío y convertirse en la que continuaría las enseñanzas que modificarían la vida de su hijo y nos presentaría las condiciones culturales de su época.

Y es que en el análisis cultural realizado desde la *Tierra del profeta* se logró abordar las formas en la que los discursos sobre etnicidad, género, edad, y otros sistemas de discriminación, crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de los creyentes. Tomando en consideración los contextos históricos, sociales y políticos y también reconociendo experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidad.



## Capítulo 3



**“Extranjeros y peregrinos en el mundo”  
Abimael: prototipo de trayectorias  
creyentes,  
perspectivas autor-obra-lector**

### **3.1 *La tierra del profeta*: contexto de producción de la obra**

Las reflexiones que se mantienen en este capítulo se fundamentan de manera general desde la postura metodológica de Mimesis I Estructura prenarrativa de la acción, la prefiguración, Mimesis II El texto mimético, la configuración y Mimesis III La configuración mimética de la experiencia, la refiguración de Paul Ricoeur presente en su obra: *Tiempo y narración*.

Desde la hermenéutica, Ricoeur expone su teoría de la narración a partir de dos conceptos, mimesis o el “proceso activo de imitar o representar” y *mythos* o configuración de la trama (2004: 83). Conceptos fruto de cuya interacción se obtiene una narración. Baste señalar por el momento, que el acto de narrar tiene por objeto la acción (el qué de la obra de arte: el mundo de la acción – mimesis I); que, además, tales acciones deben ensamblarse, a través de un proceso integrador (mimesis II: construcción de la trama) en un todo, en una historia que se presente como una totalidad temporal; y, que, por último, tal trama, así constituida, tiene una función de mediación entre un autor y un lector y, por tanto, alcanza su inteligibilidad en el acto de la lectura, en la intersección del mundo del texto y del mundo del lector (mimesis III). Esto como base metodológica para el análisis cultural que se realizó en *La tierra del profeta*.

Lo anterior, con la finalidad de escudriñar en primer plano, la construcción cultural presente en el relato creado por un escritor, cuya finalidad envuelve una importancia ejemplar en el estudio del proceso cotidiano por la lucha por la significación; representado por un personaje joven, nombrado Abimael, el cual nace con un soporte crítico y de cierto modo autobiográfico; esto sustentado en la entrevista realizada al autor en el mes de junio de 2017 en la ciudad de Puebla, México, donde radica el autor argentino Raúl Dorra Zech. La cual analizo más adelante.

Aunado a ello, se acude a la reflexión de ciertos pasajes que se plantean en la diégesis, puesto que en el recorrido analítico del proyecto se ha acudido a la selección de testimonios presentados por personajes, y cuyas acciones permiten analizar la reconstrucción cultural de la vida cotidiana; con la finalidad de reflexionar la trascendencia actual de los discursos que muestra el autor en la novela, y cómo esos discursos aun imperan en la actualidad.

Lo anterior desemboca en la reflexión personal como receptora, investigadora y como sujeto constructo de creencias, desde mi experiencia personal.

Otro escenario en el que se puede reflexionar, es el hecho de que en las últimas dos décadas, la representación de Jesús, parece estar interesado en construir otra versión de Jesús que no se apegue a la versión oficialmente aceptada, sino más heterodoxo y moderno, humano, es una de las "últimas tentaciones de la literatura". Porque el Jesús de la literatura, sin los oropeles teológicos de la religión, tiene un aire de una persona que conocemos, que vive a la vuelta de la esquina y sufre tanto o más que cualquier persona de carne y hueso.

Recientemente han surgido "evangelios" modernos, ofreciendo perspectivas radicalmente distintas de uno de los personajes claves de la historia de la humanidad. Estas novelas/evangelios proponen una lectura de Jesús como personaje histórico y como ser sagrado, destacando sus valores humanos, su saga personal, en un mundo obsesionado por la culpa y el temor de Dios.

Es menester señalar que han sido muchos los autores que se han acercado desde la figura de Yeshua para crear escenarios desde posicionamientos creativos distintos, en los que se resignifica a Jesús. Autores como: José Revueltas (mexicano) en su cuento Dios en la Tierra (1973), es una especie de mirada dura ante el concepto de Dios y su poder, un discurso que inicia con el rasgo del Antiguo Testamento, del libro de la ley, que posee condición hermética: "era el odio de Dios, Dios mismo estaba ahí apretando en su puño la vida". Y en la omnipresencia que siempre se caracteriza por ser la identidad de Dios, en Revueltas es como ordenada crueldad, inseparable a la humanidad.

Otra perspectiva es la de José Saramago, (portugués) en su novela El evangelio según Jesucristo (1991) ante la reflexión de un Dios humano; no un Jesús bíblico, sino un Jesús sujeto a pasiones que experimenta con temor humano y que padece como cualquier ser sobre la tierra. O el caso de Nikos Kazantzakis (griego). Con su novela La última tentación (1995). Que recurre al Cristo crucificado, mostrando la consideración de un hombre, el lado humano del Mesías. ¿Qué sucedería si a Jesús, no se le hubiera revelado su misión, de golpe?, ¿Si ésta se le fuera descubriendo por partes?, ¿Qué hubiera ocurrido si al no saber exactamente cuál iba a ser su destino final, hubiera tenido los miedos, las dudas e incluso las

tentaciones de un hombre común? Nikos plasma el discurso que explaya el acto de resignificación del Cristo bíblico que se manifiesta bajo la doble sustancia de Cristo (humana y divina).

Sin embargo, en esta investigación se reflexiona que las dos obras: *profeta sin honra* y *La tierra del profeta*; acuden al recuento de los valores históricos, sociales, y culturales que el autor señala, si bien se posiciona en primera instancia sobre el personaje Yeoshua; éste es la antesala a la recreación de un prototipo de buscador que muestra en su viaje, las visiones del mundo y del hombre que ellas revelan más que la necesidad de recrear a un Jesús como es el caso de otros autores:

Abimael sintió un impulso. ¿Por qué había dejado Sicar? ¿No andaba errante detrás de una quimera, como lo afirmara Yonatam? Si tú hubieras visto los ojos de aquel hombre- habíale asegurado su madre y Dinah se lo había repetid-. Tu corazón ya no descansaría hasta encontrar de nuevo esa mirada. Por un instante su corazón se llenó del recuerdo de las palabras de su madre (TP1997:78).

Es relevante observar la estrategia creativa del escritor, hacer uso de la intertextualidad, según Bajtín: se comprende como una relación o relaciones entre un texto y otros que le preceden. Esos otros textos pueden citarse explícita o implícitamente, parcial o totalmente, directa o indirectamente. Asimismo, pueden tener un origen o procedencia diversa, en cuanto a su autoría, época o período histórico e, incluso, género (2010).

Precisamente tomar como punto de partida el pasaje de la mujer Samaritana en el Evangelio de San Juan 4, 5-10 para resignificarlo y darle continuidad creativa a una nueva historia crítica de la época; resaltando cómo se crea el discurso de creencias, de rituales, de tradiciones, hábitos, devociones y religiosidades testificadas por una mujer. Ya que cada una de las manifestaciones diarias propiciaban la propagación de un testimonio oral que afianza la promesa y provoca en un varón joven, huérfano, desprotegido y samaritano el impulso certero de emprender el viaje, en observancia, a la par, de cómo los testimonios y las prácticas religiosas de la época han ido moldeando a los sujetos inmersos en las prácticas y discursos creados, aceptados o rechazados en tiempos y espacios concretos que tocan temas aun tan presentes.

Lo anterior, da apertura para realizar investigación de carácter cultural desde la literatura, desde la Tierra del profeta; en palabras de García, R. "Al investigador, en la medida en que son creaciones de un actor social (escritor) en un espacio y un tiempo concreto, son el resultado de un proceso y constituyen un discurso y una interpretación que el investigador deberá contextualizar y contrastar" (2005: 48).

Se reconoce que la correlación literatura-realidad, para que se torne productiva en términos de crítica literaria y cultural, hay que inscribirla en un horizonte político de comprensión, teorizado y analizado desde los estudios culturales, en la medida en que el reclamo por conceptualizar cultura como proceso de creencias y, sobre todo, el reclamo por una práctica textual literaria que problematice, no sería sino, en definitiva, una práctica política de visibilización que se materializa como "presencia" a través de la memoria y/o de la imaginación literaria que construye la "otra historia de la historia".

Antonio Monegal, con relación a la postura de Even-Zohar, piensa que:

La literatura como un fenómeno no limitado por las fronteras de las naciones o de las lenguas, ni siquiera por la división entre las artes o la distinción entre lo elevado y lo popular. Cada texto literario que se escribe o que se lee participa en un diálogo inagotable con otros textos, con otras modalidades de discurso, con otras esferas de la cultura, de la sociedad y de la experiencia humana (1999:67).

Even-Zohar habla de la "investigación de la cultura", (1999) en la cual se inscribiría la literatura misma, permitiendo, dada su importancia dentro del contexto cultural, un aporte general al análisis; así, resulta posible integrar la investigación de la literatura en un marco más amplio, concretamente en una disciplina de investigación de la cultura, no a través de una reducción, sino totalmente al contrario: subrayando la función más distintiva y manifiesta de la literatura en la creación y en el mantenimiento de la sociedad a través de su cultura.

Realizar estudios culturales desde el texto literario se entiende es un medio de reflexión sobre las condiciones sociales, las situaciones humanas, el análisis responsable, creativo y comprometido con las manifestaciones de la cultura, y aproximarse de esta forma a la posición de Gyorgy Lukács (1999) cuando postula como objetivo de la literatura lograr que el hombre adquiera conciencia de sí mismo.

El texto supera la barrera del yo pues su intencionalidad es transmitir a otro una configuración distinta del mundo y del tiempo. Una visión personal y social del mundo en conjunto. La narración es el mejor ejemplo de cuan ajeno a lo individual es el hombre, puesto que dicha narración está pensada para otro u otros. Así pues, partir de un texto para analizar el devenir existencial del ser humano no es un capricho, es una necesidad (Morella et al, 2006).

Las obras literarias del género narrativo pueden relatar hechos reales o ficticios, pero en definitiva se caracterizan por representar un mundo, es decir, un espacio y un tiempo en que se desenvuelven los personajes y los acontecimientos.

Por otro lado, puede formularse la pregunta ¿Cuál es la relación entre los estudios literarios y los estudios culturales? En su concepción más amplia, el proyecto de los estudios culturales es entender cómo funciona la cultura, sobre todo en el mundo actual; en palabras de Reyes: “gracias a la atemporalidad de la literatura, ésta puede acercarnos a aquellos componentes de la condición humana, a aquello que le pasa a la gente en los tiempos” (2005: 52).

De ahí la importancia de analizar desde el escenario construido en la obra de Raúl Dorra, *La tierra del profeta* (1997); ya que partir de la novela, a pesar de ser desde la narrativa, desde el lenguaje literario, el de la “ficción”, permite visualizar construcciones de significaciones tan vigentes, disputas presentes en nuestro contexto.

Se esclarece que el punto de partida en esta investigación es que el concepto de literatura se presenta de una manera amplia, es decir, una manera distinta de abarcar estudios de la novela, propiciando ubicarme en el campo de investigación de los estudios culturales, cuyo interés está además del texto narrativo, en la dimensión de nuestra cultura actual, en la transformación de las construcciones de sentido, ideas, sistema de conocimientos y valores sociales dominantes.

Es por ello que la literatura es el escenario idóneo para hacer un análisis cultural, pues, es donde se plasma la condición humana, en un entramado complejo de significaciones. Lo que implicaría entablar la crítica a cualquier dogmatismo, por ejemplo, el religioso, poniendo a Yeoshua personaje clave como objeto de debate, ya que la intencionalidad del autor va más allá de recurrir a la construcción de otra

versión de Yeoshua, a diferencia de otros trabajos que buscan ofrecer una versión alternativa de Jesús quitándole la naturaleza divina que los evangelios y el cristianismo le dieron; más bien, Dorra intenta mostrar la gran cantidad de versiones locales en disputa, pero que tampoco representan posturas muy bien definidas, sino procesos agnósticos de creencia.

La literatura, como expresión verbal (escrita y oral), al igual que otras expresiones socioculturales como el cine, el baile, la música o la pintura, es una manifestación de los procesos de interacción que se producen en una sociedad. Estas expresiones socioculturales representan una fuente de información fundamental para los científicos sociales en general, en la medida en que transmiten y expresan –en sus formas y en sus fondos- realidades sociales, interpretaciones de la realidad, usos de ella. Según Del campo:

La literatura, como construcción artística ficticia a través de las letras, ha creado y recreado un mundo de descripciones, arquetipos, interpretaciones, sentimientos que es parte del mundo que llamamos real, en tanto en cuanto sus construcciones de la realidad fluyen en el devenir cotidiano conjuntamente con las que elabora la ciencia, la religión y la filosofía, etc. (2003: 37).

Cabe señalar, que, en la novela, la poesía o en el teatro, como fuentes de información, sirven al investigador en la medida en que son creaciones de un *actor social* en un espacio y un tiempo concreto, son el resultado de un proceso y constituyen un discurso y una interpretación que el investigador deberá contextualizar y contrastar (Del Villar Balón, Reyes García: 2005).

El que-hacer de la literatura trasciende la expresión de una experiencia real del escritor, y se transforma en la conceptualización de ideas que el novelista retoma de su entorno y se transforma en la conceptualización de una idea, un pensamiento, un deseo, una fantasía personal.

Sin embargo, como dijese Efraín Huerta, “Aquel que esté libre de influencias que arroje la primera metáfora”. En este sentido, la obra literaria es una fuente de información que trata de este imaginario, que se nutre desde las voces enmarcadas, desde las voces diversas que suelen ser representadas con personajes, que cercanamente suelen ser el ropaje de algún sujeto con historia y simbología

imperante. Siendo la novela el mosaico de significados, representaciones y rostros tan actuales.

Por otro lado, también se puede observar que a partir de la novela no se queda en el análisis de la obra meramente, sino que trasciende al proceso entre escritor y lector, revelando un posicionamiento, ya que el lector requiere de un código común, de unas claves interpretativas compartidas que permitan al escritor expresarse y al lector comprender, mostrando la riqueza de perspectivas analíticas que pueden surgir en la interpretación desde los estudios culturales.

En este sentido, se muestra un problema filosófico de fondo: la relatividad de la realidad (Reyes; 2005). Esta relatividad de la realidad, queda explícita y momentáneamente *escrita* en un texto, en un discurso que será interpretado de diversos modos dependiendo de individuos y contextos concretos, creando nuevos discursos reales, nuevas realidades relativas.

Por lo tanto se considera elemental realizar el estudio cultural de *La tierra del profeta*, ya que gran parte de los valores activos de la “literatura” deben ser comprendidos, por tanto, no como valores ligados al concepto, al meramente análisis estructural o estético del texto literario, puesto que lo limitaría y lo sintetizaría, sino como elementos de una práctica cambiante y continua que se está movilizandando sustancialmente más allá de las formas antiguas y que actualmente lo hace a nivel de la redefinición teórica (Díaz; 1988:10).

Por todo lo anterior es pertinente analizar la travesía que Dorra recrea en la diégesis vivenciada por Abimael, plasmada entre uniones o rupturas, que pueden darse en el ir y venir de los discursos y prácticas del entorno y sociedad, de cada una de las escenas realizadas por sus personajes cargados de simbolismo, historia, sentimiento y espiritualidad, tan cercano a nuestros momentos sociales que permite reflexionar y acercarnos a dar una explicación tratada en la literatura, desde posicionamientos que responden a cuestionamientos dados en el aquí y ahora de nuestra cotidianidad.

En un contexto como el que actualmente tenemos, donde se observa crisis social, en un mundo en que la gente constantemente está buscando en que creer ante diversas versiones. Es pues que dicha investigación permite ver en Abimael un

prototipo de subjetividades actuales que se encuentra en la incertidumbre, que van como las olas del mar en el vaivén del océano discursivo de versiones.

En otro plano complementario al análisis, se puede ver la perspectiva de Hervieu-Léger la cual señala que la sociología de las religiones ha comenzado a entender esta relación bajo el doble aspecto de la dispersión de las creencias y de la desregulación institucional; y se interesa ahora por las elaboraciones creyentes individuales, maleables, dispersas y sometidas a la lógica de los remiendos, a través de las cuales es posible introducirse en las formas de realidades posmodernas.

La secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se produce en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas (1997:26):

-¿Griegos?-preguntó Abimael-¿Te refieres a hermanos israelitas dispersos en ciudades extranjeras? ¿Ellos también? –así como tú acabas de decirlo, hijo-contestó Nahum.- Dispersos que han entrado a vivir en Yerushaláim. Tantos son, por cierto, que hasta forman sus propias sinagogas. Shimón mi yerno me contó que los griegos que se hacen nazarenos son dados a exagerar lo que ha sido e incluso a imaginar lo que no dijo, y que van tan de prisa que algunos llegan a decir que la palabra de Yeoshua debe ser comunicada a los gentiles.  
-¿Llevarles la Ley a los incircuncisos?- se asombró Abimael-. Intervino Rahel-¿Acaso la palabra de Yeoshua no le fue revelada a Cornelius, el centurión que pidió ser bautizado?

En *Profeta sin honra* puede observarse el papel que “jugaban” los personajes de la época de Jesús, es decir, los fariseos, escribas y saduceos en relación a la legitimación de las prácticas religiosas en torno a la aplicación del Shabbat: Según los cuatro evangelios los enemigos más persistentes de Jesús fueron los fariseos. Siempre que se trata de mencionar a los obstaculizadores de su mensaje aparecen ellos, solos o más frecuentemente; con la compañía; en realidad, casi mecánicamente terminamos asociando ese nombre con otros igualmente odiosos: fariseos y escribas, fariseos y saduceos, fariseos y discípulos de Juan (1994:69). Es bueno recordar que los fariseos (los *paruchim* o, literalmente, los “separados”) constituían una tendencia de hombres piadosos, una organización laica compuesta

por judíos de estricta observancia cuyo orgullo consistía en cultivar celosamente el estudio de la Ley a fin de practicarla con rigor e imponer ese rigor a los demás.

Los historiadores manifiestan que ese rigorismo los llevaba muchas veces a enfrascarse en interminables minucias y a obsesionarse en la imposición de prohibiciones sobre todo relacionadas con la observancia del reposo sabático. Siguiendo esta dirección, por ejemplo: si era lícito comer un huevo que había sido puesto en día sábado, o si se podía desplazar una escalera de un palomar a otro, llegaron a elaborar una lista de treinta y nueve prohibiciones básicas cuya enumeración más bien parece el fruto de una inspiración surrealista. Tales prohibiciones dejan al judío piadoso si posibilidad de realizar, en día sábado, las actividades siguientes: “sembrar, labrar, cosechar, agavillar, batir” etc. (PH1994:134):

-Y bendice a Yaweh, tres veces Santo- dijo Shimón- Luego busca un lugar donde tenderte para esperar el sueño. Adentro, si lo quieres, o afuera puesto que la lluvia no bajará a la tierra. No cambies ninguna cosa de lugar, no sea que quiebres el reposo del Shabbat y Dios te lo reclame. La paz sea contigo, Abimael. Fijos los ojos en la oscura tierra, tensadas como un arco las 18 vértebras correspondientes a las Dieciocho bendiciones, Abimael sentía con todo su corazón que ahora estaba en medio de aquel inmenso y constelado cielo, bajo la mirada de Dios que atravesaba las distancias (TP1997:221).

### 3.1.1 “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”: contextos culturales presentes en la novela

*Una obra es eterna, no porque impone un sentido único a hombres distintos, sino porque sugiere sentidos distintos a un solo hombre.*

Roland Barthes

La mimesis como proceso de construcción opone al carácter pasivo de la noción de copia el significado dinámico de la poiesis, que además la sitúa en el ámbito de la praxis: “no cabe mimesis más que donde hay un hacer” (Ricoeur 1980: 61). Como se verá en Tiempo y narración, el mythos, al igual que la mimesis, no son entendidos como estructura, sino como “operación” (Ricoeur 1987: 83).

Desde el primer momento, Ricoeur advierte el aspecto paradójico de la concepción aristotélica que vincula mimesis y poiesis: “¡Curiosa imitación, la que compone y construye aquello mismo que imita!” (Ricoeur, 1990: 62). Imitar, en este sentido, no es duplicar la realidad, sino recomponerla, rehacerla, de modo que la cercanía a la realidad humana, que es lo imitado, se une a la distancia impuesta por la construcción de la trama.

En la composición de la trama, la naturaleza imitada es la acción humana. La relación mimética entre el arte y la naturaleza, entre el poema trágico y la acción, no socava la autonomía del arte, ni lo reduce a mera copia, sino que establece su dimensión referencial (la mimesis garantiza que el mythos nos hable de la realidad). La referencia ha de ser aquí entendida en el sentido de nuestra pertenencia al mundo: el ser en el mundo es el horizonte de toda mimesis, especialmente en su significado dinámico y creativo.

Acercarnos a *La tierra de profeta* desde la perspectiva de la reflexión cultural permite comprender que desde la metodología de la Mimesis I, II, III, que argumenta este capítulo la novela, resignifica en su discurso, desde la literalidad un proceso de comunicación semejante al que se da entre obra y lector reales. Dentro de su texto, el discurso da figura a un emisor, el narrador, y también a un narratario. O receptor

interno: un autor, Raúl Dorra, entrega una obra *La tierra del profeta*, a sus lectores, nosotros.

La novela presenta este efecto de recursividad y cada una lo hace de forma diferente, combinando diversas posibilidades respecto al narrador, al discurso y al narratario. La relación dialógica entre autor-obra y lector es en tanto la relación narrador-narratario, puede ser siempre diferente y puede formar cuadros muy distintos combinando en ellos varias circunstancias de voz, de desdoblamientos, de distancias, de perspectivas de modos.

La mimesis II o configuración es el reino del “como si”, el momento de la representación creadora. La configuración es una actividad de composición que no pone en juego los problemas de referencialidad y de verdad; es el sentido del *mythos* aristotélico, que se define, como disposición de los hechos. La trama desempeña, en el campo textual, una función de integración, de mediación, que le permite operar fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales. La trama es mediadora por tres razones: porque media entre acontecimientos individuales y la historia tomada como un todo; porque integra factores heterogéneos y por sus caracteres temporales propios.

En relación con el primer punto, un acontecimiento es algo más que un suceso aislado; se define por su contribución al desarrollo de la trama. Además, una historia debe ser más que una enumeración de acontecimientos; debe organizar estos acontecimientos en una totalidad inteligible, de modo que se pueda conocer a cada momento el tema de la historia. En cuanto al segundo aspecto, Aristóteles equipara la trama con la configuración, que Ricoeur ha caracterizado como concordancia-discordancia. Este rasgo constituye la función mediadora de la trama. Se toman elementos del campo práctico y se integran echando mano de la sintaxis, con ello se constituye la transición misma de la mimesis I a la mimesis II.

Y es que esa función que permite de concordancia-discordia se manifiesta en relación con el último punto, los caracteres temporales están implicados en el dinamismo constitutivo de la configuración narrativa. El acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales: una cronológica, otra no cronológica. La trama transforma los acontecimientos, dimensión cronológica o

episódica, en historia, dimensión no cronológica, configurante, propiamente dicha. Mediante la configuración se ponen en relación los acontecimientos (incidentes) y la historia que constituyen; este acto transforma, así, los acontecimientos en totalidad significativa, porque impone a la sucesión de episodios el punto final, a partir del cual la historia puede comprenderse como totalidad.

Las relaciones entre el texto y el tiempo pueden ser entendidas por los menos de dos modos: como el texto en el tiempo y como el tiempo en el texto. En el primer caso estaríamos aludiendo a la vida histórica del texto, a las transformaciones de su poder simbólico conforme el texto es sometido a la lectura de generaciones, de épocas y de regiones. Sería sin duda del mayor interés seguir la trayectoria de una obra no hace sino recoger obras que la han precedido y de las cuales es una lectura y una renovación –una obra nace, pues, ya cargada de historia- para observar cómo su mensaje se fue transformando en la sucesión de los períodos que atravesó, cómo por momentos sus símbolos se oscurecen, hablan un lenguaje que para una determinada generación, o en un determinado lugar, es un lenguaje extraño o poco relevante, y cómo estos símbolos renacen incluso en otras obras; o, en todo caso, para observar cómo su mensaje comienza a disolverse y termina extinguiéndose en los lentos tejidos de la historia.

Viendo así las cosas quizá podríamos hablar de textos de corta, de mediana y de larga duración, de textos de vigencia intermitente (2003: 179) o, en fin, de textos que, en tanto ponen en actividad formas simbólicas primordiales, aseguran su inextinguible actualidad, es decir su vigencia in-finita.

La vida de los textos en el tiempo es la historia de la mirada, la del deseo, la de la llaga o la carencia para las cuales ellos son una promesa-nunca cumplida y nunca suspendida-de restauración o cura.

Ahora bien, el proceso de construcción de la novela como escenario cultural conformado por las versiones locales en relación a Yeoshua, es la antesala que el autor nos muestra para centrarnos en la presencia autobiográfica y reflexiva del viaje de Abimael como proceso de formación de subjetividad en interacción con los demás personajes.

Cabe señalar que la elección de *La tierra de profeta* surge por la posibilidad de identificar y analizar como las versiones locales que los sujetos construyen en su diario

vivir, los pone en escenarios tejidos por discursos diversos provocando la disputa por la significación.

Es menester señalar que han sido muchos los autores que se han acercado desde la figura de Yeoshua para crear escenarios desde posicionamientos creativos distintos, en los que se resignifica a Jesús. Autores como: José Revueltas (mexicano) en su cuento *Dios en la Tierra* (1973), es una especie de mirada dura ante el concepto de Dios y su poder, un discurso que inicia con el rasgo del Antiguo Testamento, del libro de la ley, que posee condición hermética: “era el odio de Dios, Dios mismo estaba ahí apretando en su puño la vida”. Y en la omnipresencia que siempre se caracteriza por ser la identidad de Dios, en Revueltas es como ordenada crueldad, inseparable a la humanidad.

Otra perspectiva es la de José Saramago, (portugués) en su novela *El evangelio según Jesucristo* (1991) ante la reflexión de un Dios humano; no un Jesús bíblico, sino un Jesús sujeto a pasiones que experimenta con temor humano y que padece como cualquier ser sobre la tierra. O el caso de Nikos Kazantzakis (griego). Con su novela *La última tentación* (1995). Que recurre al Cristo crucificado, mostrando la consideración de un hombre, el lado humano del Mesías. ¿Qué sucedería si a Jesús, no se le hubiera revelado su misión, de golpe?, ¿Si ésta se le fuera descubriendo por partes?, ¿Qué hubiera ocurrido si al no saber exactamente cuál iba a ser su destino final, hubiera tenido los miedos, las dudas e incluso las tentaciones de un hombre común? Nikos plasma el discurso que explaya el acto de resignificación del Cristo bíblico que se manifiesta bajo la doble sustancia de Cristo (humana y divina). Estos últimos quieren desdivinizar la imagen de Jesús, Dorra, por su parte, humaniza no a Jesús, sino los discursos en torno a su persona.

La literatura contemporánea, sobre todo la narrativa, ha puesto su mirada en la figura potente y humana de Jesús, muchas veces en medio de polémicas. Una mirada de los novelistas. Un repaso de algunas de esas obras. No es difícil pensar en un nombre importante, reconocido, y encontrar que en alguna novela, en algún cuento, aparece ese nombre con importancia central.

Recientemente han surgido "evangelios" modernos, ofreciendo perspectivas radicalmente distintas de uno de los personajes claves de la historia de la humanidad. Estas novelas/evangelios proponen una lectura de Jesús como personaje histórico y

como ser sagrado, destacando sus valores humanos, su saga personal, en un mundo abrumado por la culpa y el temor de Dios. Evangelios que buscan desdivinizar la figura o persona de Jesús. Dorra, por su parte no ofrece un evangelio, sino la desvinización del discurso sobre Jesús, mostrando su carácter cotidiano antes de su institucionalización definitiva.

Sin lugar a duda, la figura de Jesucristo es una de las más importantes en la historia de la humanidad y una de las más controvertidas. La iglesia católica, desde la época en que se entronizó en el poder con el emperador Constantino (siglo IV), se apropió de la vida de Jesucristo con “beneficio de inventario” al decretar como oficiales los evangelios del Nuevo Testamento –de redacción tardía con relación al Jesús histórico-, desconociendo al menos una veintena de evangelios más contemporáneos y por lo tanto con mayor fiabilidad histórica, que por lo general son llamados “gnósticos” o “apócrifos”. De esta forma, para la tradición judeo-cristiana, la vida de Jesús ha estado ceñida al canonismo eclesiástico del Nuevo Testamento, que es excluyente, pues le quita la dimensión trágica, humana y cotidiana a un ser clave en la historia de Occidente.

Revisando la propuesta crítica que Raúl Dorra configura en la diégesis. Se puede decir, que la presencia de Yeoshua es el punto de partida para que se logre la recreación del relato de *La mujer samaritana*. Texto que se retoma de un libro canónico religioso, *La biblia*.

Sin embargo, a diferencia del estudio crítico, del proceso de la conformación e institucionalización de los testimonios dominados Evangelios que realiza en *Profeta sin honra*; en la novela dará un giro diferente.

El autor crea al personaje Abimael, que es el prototipo de las subjetividades actuales; pues su viaje nace de la búsqueda y en esa interacción con los personajes se gestan prácticas en las que se establecen tanto procesos comunicativos como procesos de lucha.

Sin embargo, ambos procesos están íntimamente emparentados pues en las producciones propias de los sujetos, tal como los relatos, se observa el cruce de instancias, objetos, acontecimientos, procesos, personas y lugares que indican, por un lado, la necesidad, constituida casi como obligación, de relacionarse con ellos; y, por otro, la posibilidad de usarlos según los medios y recursos propios (2018).

En este apartado se destacarán algunos ejemplos de las prácticas en las que se establecen tanto procesos comunicativos como procesos de lucha que aun imperan en la actualidad; pues el poder no está concentrado en instancias específicas, sino que, aparece en el espacio social donde las personas se interactúan cotidianamente.

Es por ello, que se detallarán ejemplos de esos procesos de lucha por la significación, ubicando en el escenario de *La tierra del profeta* la potencialidad de la obra para dar respuesta a preguntas de ayer y de hoy, en reflexión desde las prácticas similares que en la actualidad imperan. De este modo, mimesis I enlaza con mimesis II: la plasmación en la obra de la siempre polémica cuestión en torno a la disputa de sentidos que es prefigurada por ejemplo por las controversias religiosas de la época, que se reelaboran literariamente.

Durante el viaje de Abimael, fueron presentes los discursos de intolerancia religiosa, política, étnica, género etc. Y es que el testimonio, el mártir y la violencia, son elementos presentes en el proceso de formación de creencias de los sujetos, con relación al servicio al Señor, al estilo de vida que se debía seguir o de lo contrario, existían desde las diferencias verbales hasta las persecuciones y matanzas en contra de aquellos que no aceptaran lo establecido.

**-Exiliados en esta ciudad-decía ahora Abdón-extranjeros en la casa de Israel, atribulados, nuestra causa hace fuerza en las alturas. Oyeme bien Abimael. Varones que se dicen justos, hombres de engaño han alegado que es bueno pagar tributo al César a su vez sea blando con nosotros. Con estos oídos he oído esa impiedad. ¿Cómo no llenarme de la cólera? Demos a cada cual lo suyo, decían, al César y al Señor. ¿Lo comprendes tú? Esa es la astucia de los saduceos que cuidan su negocio; las razones hipócritas de los que creen que es posible hacer al mismo tiempo tesoros en la tierra y tesoros en el cielo. ¿Qué otra cosa lograrán esas mentiras sino atraer la ira del Señor? Porque hasta un niño sabe que lo que es bueno para el César es malo para Dios. Y que servir a un amo es traicionar al otro. Por eso, Abimael, el día del Señor será de ira y de terrible ardor, y castigará, antes que a los incircuncisos, a los israelitas hipócritas y aun a los tibios en la obra de la fe (TP1997: 32, resaltado propio).**

El fragmento anterior, me permite retomar la mención de Dorra citando a Ortega y Gasset: “las creencias no son ideas que tenemos sino ideas que somos” (2016:15). Pues las creencias en las que se sostiene Abdón muestran que “ser creyente”, como uno de los términos del proceso de las creencias analizados por Dorra en su texto *Modos y grados de creer* (2016), es alguien cuyas creencias son firmes,

durables, alguien que mantiene actitud de resistencia al cambio al punto de poner en juego su vida para defenderlas: “Con estos oídos he oído esa impiedad. ¿Cómo no llenarme de la cólera? Y se afianza en su creencia: “el día del Señor será de ira y de terrible ardor, y castigará, antes que a los incircuncisos, a los israelitas hipócritas y aun a los tibios en la obra de la fe”.

Las palabras finales cobran sentido tras el rechazo que manifiesta ante las enseñanzas de los fariseos, saduceos. Pues, los samaritanos son: “Exiliados-extranjeros en la casa de Israel” reconociéndose como sujetos atribulados” por los discursos legitimados que violentan la vida de estos.

Dar testimonio de la fe no implica en principio sacrificarse. Puede ir desde una vida acorde con los principios en que se cree a una forma de explicación de esos principios que puede chocar con la actitud del otro. Vivir de acuerdo con unos ideales o exponiendo unas determinadas ideas puede provocar una violencia no deseada y exógena. La actitud frente a esta violencia – a veces, supuesta – también es muy compleja.

A través de la historia las personas han sido perseguidas por lo que creen. En la lucha constante por el poder, ha sido una práctica muy extendida, por parte de los poderosos, hacer uso de la fuerza y de la crueldad para subyugar a los que se les oponen. Los cristianos en el mundo sufren persecución, tanto por parte del gobierno — sea este islamista, comunista o inspirado en un nacionalismo religioso— como por parte de regímenes laicos y actores no gubernamentales (por ejemplo, grupos violentos de extremistas religiosos).

Porque os diré que si Pilatus tiene algunas cohortes apostadas en Cesárea y otras en Yerushalaím, Vitelius tiene dos legiones completas estacionadas en Antioquía, **dos legiones listas para arrasar lo que se les eche por delante. Evitemos que nuestra ceguera y ansiedad las ponga en movimiento hacia la casa de Israel, porque nuestros oídos serán atormentados con el lloro no digo de miles sino aun de millones de inocentes** (TP1997:371 resaltado propio).

La cita anterior permite que reflexionemos en las respuestas que nacen de los creyentes: *Evitemos que nuestra ceguera y ansiedad las ponga en movimiento hacia la casa de Israel, porque nuestros oídos serán atormentados con el lloro no digo de miles sino aun de millones de inocentes.* Por causa de sus creencias.

Y es que las persecuciones obligan a los creyentes a manejarse tácticamente en escenarios legitimados. Por ejemplo, pueden ser de tres tipos: en primer lugar, estrategias de sobrevivencia para preservar a su comunidad; en segundo lugar, estrategias de asociación forjando alianzas con otros para fortalecer su resistencia ante la persecución; y, en tercer lugar, estrategias de confrontación con las que se oponen abiertamente a la persecución o permanecen fieles a sus creencias, de tal forma que terminan pagando con el tributo supremo del martirio.

-Sabed que Fanuel y Neftalí han llegado de Samaria para tener acuerdo con nosotros- anunció Barrabás adelantándose- y que a la puesta del sol estarán en esta casa. **Sabed que fueron 14 los jefes que según órdenes de Pilatus resultaron pasados por espada en Tirathana, al pie del Monte Gerizzim, sin juicio y cuando los ayes de las víctimas aún sonaban en el aire.** Ahora también la sangre de aquellos justos está sobre nuestras cabezas y sube a Dios en su clamor (TP1997:360 Resaltado propio).

Fanuel, Neftalí, Barrabás son personajes que representan la existencia del grupo de los Zelotas como se les conocía en griega Zelotai, de donde viene el término en cuestión, significa “sectario”. Su símil arameo qanayya, que tiene su origen en la palabra hebrea qanaim, significa “celar”, es decir, etimológicamente el Zelote es una persona “celosa” y “sectaria”. En defensa de sus creencias y en contra del imperio romano. Teniendo, una lamentable matanza donde 14 fueron los mártires de esa causa.

Grupo en el que Yoram era militante y líder en defensa y lucha por la causa del Señor, lo que según ellos tenían por certeza, y por voluntad de Dios; es decir, desde las armas: *¿Dónde?- cómo soldado del Señor vivió y murió, y como jefe de hombres. No llores tú, pero, si lloras, que tus lágrimas salgan también de agradecimiento. Porque El-que-todo-lo-Es ha mandado que tu padre se rindiera en la paz luego de mucho batallar y del sufrir y juntar hombres para su causa. Bendigamos al Señor* (TP1997:350).

Entramos en un espacio del sacrificio buscado y deseado para dar testimonio de la verdad. Se provoca al mal para que éste reaccione ya que ‘la sangre de los mártires es semilla de cristianos’. La violencia entonces es la base de la expansión de la fe.

El sacrificio de estos héroes de los altos ideales lleva inevitablemente a una confusión terrible. Se ha sacrificado el mejor o lo mejor a los altos ideales para solucionar una crisis real o mixtificada. Los restos llevan el estigma de lo sagrado y se sacralizan. Sus restos y su imagen se convierten en una reliquia (lo que queda o fue tocado por su presencia) o un icono (su recuerdo) que nos une a la divinidad.

Él ha muerto delante de nosotros, Abimael, después de una agonía de tres noches, mientras tomaba conocimiento de la masacre del Monte Gerizzim obrada por Pilatus y de los nombres de algunos de los jefes que fueron pasados por espada. -Y dile también, Sedecías, que **nunca en nada se apartó de la Ley, sino que en todo momento la defendió y por ello militaba contra los gentiles y más que contra los gentiles, contra los hijos de Israel que no andan alzados contra el César, y todavía más contra los que son dados a seguir los dichos de mujeres, cuyas palabras apartan como si vinieran de Belial** (TP1997: 358, resaltado propio).

La imagen de Yoram como el mártir de la causa, es el testimonio que sus compatriotas comparten fervorosamente a Abimael; joven que según las creencias del padre, hubiese sido rechazado por éste, pues el juicio, según Yoram inicia desde la casa, por el incumplimiento a la Ley.

Los discursos anteriores presentes en la novela de Dorra, hacen ver como ciertos mecanismos de poder, las intolerancias religiosas, el trato hermético en las interacciones sociales aun imperan en el mundo.

Hoy en día, los cristianos son más bien la parte perseguida. Esta reflexión sobre cómo los cristianos responden a la persecución nos ofrece lecciones para otras comunidades de fe y para aquellos que están preocupados por la persecución que sufre cualquier individuo o grupo como resultado de los procesos de construcción de sentido, sujetos a disputas por la significación, que se pueden manifestar desde las intolerancias verbales hasta el asesinato por las luchas de poder; quien tiene la mejor religión, la mejor fe, la verdadera doctrina etc. provocando en grado mayor la muestra de las micro-manifestaciones de los altercados entre los sujetos.

-Creo que razones con acierto-dijo Yoás, aquiescente-No sé cuál es tu opinión sobre estas cosas, joven amigo. Pero en lo que a mí se refiere, de ningún modo quedaría sorprendido de que Pilatus reciba la orden de comparecer en Roma y de que el fin que iba anunciar Hassub sea al cabo el fin de la carrera del procurador. Acuérdate que desde la caída de Sejanus el hombre se quedó sin protectores y que

conforme aumenta la vejez del César aumentan sus recelos. El odio que Pilatus tiene a sus gobernados lo condujo a crímenes que las autoridades de Roma no querrán perdonar porque ello no va de acuerdo con su política. Acuérdate que, apenas recién llegado, profanó la ciudad de Yerushalaím introduciendo en la noche las efigies imperiales que adornaban los estandartes de la cohorte augusta y de que al otro día, en su indignación y sin importarles morir, los habitantes de la ciudad se alzaron contra él resistiendo en defensa de las leyes hasta que fue el propio Pilatus quien hubo de ceder. Seis días se mantuvo la multitud, seis noches, Yaquim, bajo lalluvia helada para que el procurador conociera que debía desangrar a todos y aun a los niños o renunciar a que aquellas imágenes continuaran entre los muros de la Ciudad Santa (TP1997:185).

-No se me olvida, ciertamente-dijo Yaquim-. Y tampoco que más tarde, queriendo llevar agua a Yerushalaím, no vaciló en echar mano de los dineros del Templo y violar su tesoro con el fin de allegarse medios para la construcción del acueducto. Son crímenes y abusos que al cabo, como tú dices, pueden terminar por caer sobre su cabeza (TP1997:185).

-Serán grandes los cargos porque grande fue su desprecio. Acuérdate que aun mandó desatar una matanza de galileos que estaban en el Templo y que el Templo fue profanado a la hora de ofrecer el sacrificio. ¿Cómo Roma querrá fama de justa, cómo dirá que es respetuosa de las provincias y sus leyes si en su nombre se cometen tales crímenes? Cuando el César lo llame a comparecer, yo no daré una perutah por el futuro de Pilatus. Todo ello, también, para regocijo de Vitelius, que verá fortalecido su poder (TP1997:187).

-Pero si llegaran-añadió Yaquim-sería más bien argumento a favor de Pilatus. Nada es más desagradable al imperio que aquellos que se echan a dar voces para poner los ánimos en rebeldía (TP1997:187).

Tú, Abdón, acaso, oíste hablar de un galileo que anunciaba el final de nuestra angustia. Preparaos, repetía, porque el Reino de Dios ya viene hacia nosotros. Su voz era como la de los profetas. -Yehudas, el galileo, el de Gamala. Yo te diré: en aquel tiempo el procurador Quirinus mandó levantar un censo para que todos los israelitas quedaran por fuerza sometidos a la ley del tributo. Entonces Yehudas, nuestro padre, tuvo en aborrecimiento la orden Quirinus y repudiando al censo se puso en rebeldía. Su celo era tan grande como su piedad. Y por ello guerreo, Abimael, y murió como soldado del Señor, pero

antes de morir había convocado a todos los celosos de la ley para tomar las armas. No era un profeta, Abimael: era un Kannaim; el primero entre todos y el más grande. Guerreó y murió diciendo: debemos elegir ahora mismo pues el hombre no puede ser siervo de dos amos: o el César o el Señor. Así, Yehudas fue el iniciador de esta batalla cuyo fin ya está cerca de nosotros (TP1997:38).

-Luego continuaron alegando sus discípulos-agregó Yoás –Sobre todo Ezequías, que era el principal. Antipas los persiguió también a ellos y volvieron al desierto.-Ya ves que los que se dicen profetas alegan fantasías y embelecó-dijo Yaquim-Alegan y prometen y amenazan y otros, siguiéndolos, repiten sin saber. ¿Tú de veras crees, Yoás, que es el fin de los tiempos? (TP1997:182).

-No, no te equivocas-respondió Abimael-Samaritano, pensé que estarías huyendo de la matanza-dijo Yoás bajando la voz como para que Abimael comprendiese que su corazón era sensible al sufrimiento de sus semejantes-. ¿No es ésta, entonces, la razón que te ha echado a los Caminos de Galilea?.-Supe que hubo esa matanza en el Monte Gerizzim y por ello recé y sufrí con toda mi alma-dijo Abimael-Pero yo había dejado mi casa de Sicar antes que tal desgracia cayera sobre los samaritanos (TP1997:184).

En febrero de 2015, miembros del Estado Islámico condujeron a 25 hombres, la mayoría de ellos cristianos coptos, a una playa de Libia y los decapitaron. Entre las víctimas estaban los hermanos Bishoy Kamel y Samuel Kamel. En una entrevista transmitida en todo Medio Oriente, Beshir, el hermano que les sobrevivió, perdonó a los asesinos. Pocas horas después, un vídeo de la entrevista publicado en Facebook contaba ya con unas 100,000 reproducciones. Estas decapitaciones fueron solo 21 de los 7,100 cristianos que, según Open Doors, murieron por su fe en 2015.

Esto representa un incremento de más del 300 por ciento desde 2013, cuando murieron 2,123 cristianos, excluyendo los incidentes de intimidación o violencia no letal. Es difícil encontrar datos confiables sobre esa persecución no letal. La información varía considerablemente.

Sin embargo, incluso las estimaciones más prudentes sobre las persecuciones religiosas en todo el mundo consideran que el 60 por ciento tiene por objeto a los

cristianos. La Sociedad Internacional para los Derechos Humanos, una ONG con sede en Fráncfort, se estima en 2009 que el 80 por ciento de los actos de discriminación religiosa que suceden en el mundo tienen por objeto a los cristianos.

Otros observatorios de derechos humanos corroboran este dato. Un informe del Departamento de Estado de los Estados Unidos revela que los cristianos sufren persecución en más de sesenta países. Según el Centro de Investigaciones Pew, de 2007 a 2014, los cristianos son el grupo religioso que ha sufrido acoso en más países.

Quizás el aspecto más problemático de esta persecución es la falta de cobertura que recibe por parte de la prensa. Aunque algunos estudiosos y periodistas han documentado el fenómeno de la persecución de los cristianos, los principales medios y las organizaciones de derechos humanos le prestan poca atención.

El Proyecto para la Libertad Religiosa de la Universidad de Georgetown analizó los 323 informes más importantes publicados por Human Rights Watch, una de las organizaciones de derechos humanos más importantes del mundo, durante un periodo de tres años y medio (de 2008 a la mitad de 2011) y descubrió que las persecuciones religiosas de cualquier tipo eran el tema central de solo ocho (cerca del 2.5 por ciento). Menos de la mitad de ese pequeño número de informes se centraba en la persecución de los cristianos.

Los cristianos están lejos de ser la única religión cuyos miembros han sufrido persecución y también han sido ellos mismos, a su vez, perseguidores, sobre todo, en episodios que van del siglo IV al XVII. Las violaciones a la libertad religiosa son violaciones a la dignidad que todos los seres humanos comparten. Donde sea, cuando sea y contra quienquiera que éstas sucedan, dichas violaciones merecen atención y merecen ser atendidas. En justicia, de cualquier forma, se deben reconocer las múltiples contribuciones a la libertad que los cristianos han hecho a lo largo de la historia en el mundo contemporáneo, incluyendo aquellos lugares donde son minoría.

### 3.2 “Ante la tierra prometida”: Abimael como representación autobiográfica del autor

Si bien invadido, perturbado por la ingrata sensación de haberse ido internando en un camino de acechanzas y extrañezas, Abimael no pudo dejar de percibir que, conforme él avanzaba con el paso de su burra, el suelo se volvía más húmedo y fragante, más generoso en aquellas verdes hondadas cuya sola contemplación es aliento del viajero (TP 1997:105)

El presente apartado, desemboca en las reflexiones sobre la postura crítica y creativa que el autor argentino Raúl Dorra<sup>26</sup>, manifiesta en su novela: *La tierra del profeta* (1997). Desde la perspectiva de la Mimesis I de Paul Ricoeur (1996), en la que puede identificarse que tanto en el autor como en el lector hay una precomprensión común del obrar humano. Define cambien los términos de esa precomprensión como la red conceptual de una acción que radica en la argumentación y con base en el análisis cultural, que se enfoca en cómo se manifiestan los procesos de construcción, de discursos corporizados tales como: género, etnicidad, generación, creencias religiosas etc. en cada una de las prácticas que se han analizado a lo largo de la investigación.

Estos, focalizados en términos del proceso cotidiano en la disputa por la significación, que si bien, nos circunscribe en escenarios cotidianos de la época de Yeoshua, no deja exógena la posibilidad de escudriñar las similitudes o diferencias discursivas que imperan actualmente en el mundo.

Para ello, en primer momento, me ajusto a la importancia de la creación del personaje Abimael, y la intencionalidad de abordaje, con relación a la intertextualidad y resignificación del relato de la mujer samaritana, que con antelación he mencionado.

---

<sup>26</sup> Nacido en 1937 en San Pedro de Jujuy, Argentina, Raúl Dorra reside desde 1976 en México, año en que se incorporó a la Universidad Autónoma de Puebla, institución en la que sigue desarrollando sus actividades y en la que, en 1998, fundó el Programa de Semiótica y Estudios de la Significación, del cual es director. Es además miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. El centro de su interés ha sido desde un primer momento el lenguaje poético cuyo estudio lo internó en una deriva que ha reunido la experiencia sensible con la aproximación inteligible a esta manera, fundamental e imprescindible, de dar forma al habla. Siguiendo esa deriva ha indagado en los procesos fónico-fonológicos, en las transformaciones semánticas y en los fenómenos sintácticos del verso, así como en la distribución espacial de las grafías sobre la página. Convencido de que los núcleos fuertes del lenguaje poético aparecen con mayor nitidez y concentración en la lírica de tradición oral, ha dedicado a este género gran parte de sus análisis y meditaciones en busca de las semejanzas, las diferencias y las zonas de contacto entre un tipo de poesía cuyo contexto es la oralidad y otro cuyo contexto es la escritura. Publicaciones: *Los extremos del lenguaje en la poesía tradicional española* (México, UNAM, 1981), *De la lengua escrita* (México, UAT, 1982), *La literatura puesta en juego* (México, UNAM, 1986), *Hablar de literatura* (México, FCE, 1989), *Profeta sin honra* (México, BUAP, Siglo XXI, 1994) *Entre la voz y la letra* (México, BUAP, Plaza y Valdés, 1997). *La retórica como arte de la mirada* (México, BUAP-Plaza y Valdés, 2002). *Con el afán de la página* (Córdoba, Alción, 2003) Recuperado de: <http://www.plazayvaldes.es/autores/raul-dorra>

Con la finalidad de comprender cómo desde la obra literaria el autor manifiesta su acción crítica, trayendo a colación temas de gran envergadura tocados en tiempos pasados, pero tan fuertes hoy en día.

Ver cómo Abimael es el actor que durante su travesía representa las construcciones subjetivas e identitarias que los sujetos puede experimentar; revelándonos no sólo su condición peregrina, en términos de Léger, sino la envergadura de sus cuestionamientos; al transitar por escenarios donde se ven las disputas por la significación.

Es interesante, detenernos en la elección que hace Dorra de un relato que se encuentra en el libro más importante de todos los tiempos: *La Biblia*, como base de sustentación creativa que procura dar continuidad, por medio del nombre, del personaje, su género, su condición y su procreación; como parte central, o alternativa, ante la relectura de los Evangelios y la de los discursos que se generan con base a las religiones monoteístas: la judía y la cristiana.

Asimismo, haciendo selección de personajes históricos y bíblicos, gracias a los estudios exhaustivos presentes en su texto: *Profeta sin honra* (1994) y retomados para la construcción del texto literario, recrean el escenario, y permiten escudriñar las condiciones en que las mujeres y los hombres viven sus creencias como base de la sociedad.

La aproximación interpretativa de la novela y las lecturas de otras obras del autor como *Profeta sin honra* (1994), *La casa y el caracol* (2011), *Leer está de moda* (2014), y ensayos como *Tu cuerpo tan herido* (2002) y *La exaltación y la quiebra* (2015) permitieron establecer vasos comunicantes que fortalecieron el análisis cultural en la novela, tras orientar uno de los temas centrales en la obra del escritor argentino, que es la importancia del replanteamiento o mejor dicho, relecturas a las versiones legitimadas tal, es el caso del papel de la mujer como parte fundamental en la fundación del cristianismo, aspecto detallado en el ensayo *Tu cuerpo tan herido*.

Aunado a lo anterior, cabe mencionar que, gracias a la estancia académica realizada en julio 2017, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla BUAP en la facultad de Antropología Social, en conjunto con la facultad de Filosofía y Letras; me permitió establecer contacto con el autor; actual catedrático de dicha institución, lo que orientó y favoreció la construcción de esta investigación, ya que se logró tener acceso a un vasto

material bibliográfico del autor y la oportunidad de realizarle la siguiente entrevista (Entrevista realizada al autor Dorra Julio 2017):

¿Cómo surge la idea de hacer una investigación de este tema, crear *Profeta sin honra* (1994) y posteriormente la novela, aunado con otros artículos?, ¿Dado que el tema religioso es un tema controversial?

-Antes que el tema religioso, el tema de la cultura judeocristiana. Nuestra cultura está asentada sobre dos bases fuertes, interpenetradas: la grecolatina y la judeocristiana. Yo creo que es necesario ubicarlas a ambas para formarse un panorama pues si bien la primera (desde el platonismo y el aristotelismo) ha penetrado más a la segunda, cada una tiene su propia configuración. Pero, desde luego, el aspecto específico de la religiosidad siempre tiene importancia tanto en lo global (la cultura latinoamericana sigue siendo básicamente religiosa) como personal (por mi propia formación, yo he sido formado en enigmas que he procurado aclarar).

*Primer tema, la religiosidad problematizada entre las fuentes de nuestra historia: grecolatina y judeocristiana.*

¿Por qué reconstruir la historia de la Samaritana, qué papel juega la mujer en el proceso cotidiano de la significación plasmada en la novela?

-La figura de la samaritana tiene un doble interés, el segundo complementario del primero. Se trata de una samaritana. La relación de Samaria con Judea y Galilea era de hostilidad (pues unos y otros se reclamaban depositarios de la verdadera fe) y aquí, en este encuentro, la hostilidad está suspendida, ambos (Jesús y la samaritana) aparecen como representantes de una reconciliación. Se puede pensar que es porque se trata de una mujer. Según lo muestran los evangelios, Jesús era impaciente y hasta intolerante con los varones, y complaciente con las mujeres, de ahí que se haya dicho que el cristianismo es una versión feminizada del judaísmo. Eso me ha interesado seguir, y por eso lo propongo a Abimael como un personaje muy volcado sobre lo femenino.

*Lo interesante es que la versión de feminización de Dorra, no es una versión machista como la de Saramago, por ejemplo, porque en éste la mujer sigue siendo mujer como la acompañante sexual y de vida, por eso la mujer central es María Magdalena, la supuesta pareja de Jesús que, desmitifica su imagen divina, haciéndolo un hombre con deseos. Por su parte, Dorra introduce la mujer como lo femenino, no lo corporal y lo sexual, sino el lado de la emotividad, de la incertidumbre, del peregrinaje inseguro. Eso es lo que se transmite a Abimael, no un homosexual ni un hombre en busca de mujer, sino un buscador de los dichos de otro hombre al que únicamente admira. De ahí que se hable no de una creencia feminizada, sino de una feminización del modo de creer.*

¿Qué representa para usted el personaje Abimael, un buscador de la verdad, un creyente dudoso, un enfermo dirigido por la emoción?

-Abimael es un personaje complejo, indeciso; abandona su casa, a los varones de su casa y se siente contrariado porque su madre pareció reconocer superioridad frente al hombre (Jesús) con el que había hablado junto a la fuente, y al mismo tiempo parte tras los pasos de este hombre. Abimael es un recorrido de la fe. Recorre una ruta que acaso su madre hubiera querido recorrer y finalmente se encuentra con los restos de su padre. Es como si quisiera y no pudiera salir de ese mundo. Se parece a Moisés en el sentido de que sólo alcanza a mirar la tierra prometida, pero no llega a hasta ella. Su vida es una especie de plegaria.

*Tercer elemento, el peregrinaje. El camino se que se hace al andar, no la seguridad.*

¿Cómo llevó a cabo la creación y selección de personajes desde características como: generación (joven, adulto, anciano), oficios particulares, género, y su engranaje con personajes históricos?

-Por las muchas lecturas que hice para escribir Profeta sin honra. Pude reconstruir en mi imaginación una imagen muy rica de la vida cotidiana en tiempos de Jesús, las relaciones sociales y las clases, los lugares de reunión, etc. Con ese material construí mi novela; eso lo digo mejor en la entrevista que te mandé. Es muy emocionante, muy movilizador, poder imaginar todo eso aunque uno piense que de todos modos a la realidad histórica nunca llegará.

*Vida cotidiana, no la vida pensada desde nosotros, sino la de la época...*

¿Qué intencionalidad manifiesta al concluir con ese sello la travesía de Abimael?

-Eso; la indecisión, una mirada conflictiva. Yo también, un poco como Abimael y un poco como Moisés, me quedo mirando un mundo al que nunca podré llegar.

*Indecisión, mirada conflictiva. Un creer que se cree. Creer incierto, creer de riesgo...*

Dicha entrevista sirve para conocer la perspectiva con que el autor decide construir la narración y la intencionalidad que lo circunscribe en el proceso creador. Cabe señalar que *La tierra del profeta*, puede relatar hechos reales o ficticios, pero en definitiva se caracterizan por representar un mundo, *Aquí habría que acentuar cómo al acercarse a la vida cotidiana de los judíos, tal vez, se podría acercarse también a un poco de la vida cotidiana nuestra. Tal vez la vida cotidiana, después de todo, no haya cambiado tanto* es decir, un espacio y un tiempo en que se desenvuelven los personajes y los acontecimientos. Todo esto, se da a conocer al lector por medio de la voz de los personajes, es decir por medio de uno o más discursos que construyen (describen y caracterizan) y articulan cada uno de los elementos que conforman el relato. Y es precisamente, en la novela es el escenario donde la resignificación del lenguaje recurre a abrir nuevos contextos, hablando de maneras que aún no han sido legitimadas, y por lo tanto, produciendo nuevas y futuras formas de significación.

Es por ello que según P. Ricoeur, Mimesis I se refiere a la comprensión previa del obrar humano, de los rasgos que caracterizan al mundo de la acción, “de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal” (2000:106). La construcción de la trama requiere “esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector”, que Ricoeur ratifica con un argumento definitivo: “la literatura sería para siempre incomprensible si no viniese a configurar lo que aparece ya en la acción humana”. De ahí que la novela de Dorra sea, a mi parecer, tan emblemática, porque eso que aparece ya en la acción humana son los conflictos de la vida cotidiana, aunque no sean iguales en contenido, sí lo son en cuanto a los conflictos mismos. De ahí que, de una u otra forma, podamos sentirnos identificados en ellos.

Se comprende que Dorra muestra la recreación de los relatos y personajes bíblicos para contarnos desde otra mirada, momentos de gran envergadura como la crucifixión, vida y muerte de Yeoshua, nutrido desde los discursos locales, que seguramente se manifestaron en la significación y proliferación de la vida judía.

Y es que precisamente en la entrevista, el autor argumenta la necesidad de ubicar las bases fuertes de nuestra cultura como lo son la grecolatina y la judeocristiana; como la posibilidad de escudriñar y cuestionar los discursos canónicos que se han generado y legitimado en el proceso de institucionalización.

Es así como el autor manifiesta su posicionamiento crítico de la versión oficial desde su obra *Profeta sin honra*. Para posteriormente en *La tierra del profeta*, construya los discursos locales en relación a la conformación de versiones no oficiales, de personajes que representan las voces no legitimadas en los textos canónicos: “Es muy emocionante, muy movilizador, poder imaginar todo eso aunque uno piense que de todos modos a la realidad histórica nunca llegará” (2017).

Es decir, cómo a partir de ese escenario que se gesta en la cotidianidad en que los sujetos se desenvuelven, se reflexione sobre la intencionalidad discursiva (género, etnicidad, generación, disputas signícas, situaciones sociales, políticas, religiosas, económica, etc.), es decir, que no necesariamente el objetivo del autor sea desvirtuar a Yeoshua con la recreación narrativa, sino, que a través de las intersecciones discursivas que se presentan durante el viaje de Abimael, nos muestra el proceso mismo de las construcciones subjetivas desde el escenario cotidiano, en el que se circunscriben cada uno de los personajes y se presencian luchas por la significación.

Lo que permite escudriñar cómo el autor establece vasos comunicantes desde su conformación personal, formación en que éste se desenvuelve y de su proceso de la significación: “(por mi propia formación, yo he sido formado en enigmas que he procurado aclarar)” utilizando la novela como el escenario en el que se gestan las creencias.

La representación de Abimael se puede entender de cierta manera desde la perspectiva de creencia que por ejemplo Creer en el Señor no limita a que no nos cuestionemos si las prácticas que ejercemos son las que Él quiso que hiciéramos, o si estamos reproduciendo tradiciones que tratan de “cumplir” con lo mandado invalidando sus mandamientos a causa del legalismo y hermetismo religioso excluyente de las formas de comprender que es Dios en la vida de cada creyente. Esto se podría ejemplificar con elementos de la obra. Aquí tendría que ir más citas que confirmaran esta parte.

La analogía presente es Moisés que representa la no llegada, la utopía como limitación al alcance de lo deseado. Es decir, se piensa en un Moisés, en una Miryam, en un Yoram y en un Abimael como personaje autobiográfico: “¿Qué intencionalidad manifiesta al concluir con ese sello la travesía de Abimael? -Eso; la indecisión, una mirada conflictiva. Yo también, un poco como Abimael y un poco como Moisés, me quedo mirando un mundo al que nunca podré llegar” (2017). La caracterización de estos personajes podría ser una forma de analizar la obra

Esa indecisión de la que nos habla el autor, es la representación de las subjetividades actuales, pues, nos hace reflexionar el vivir de una sociedad posmoderna, caracterizada por ejemplo, de los múltiples discursos imperantes en este caso, el discurso antirreligioso y el relativismo moral; pues, constituyen en sí mismo un gran desafío para los creyentes, especialmente para el segmento más joven, tal como lo observamos con Abimael, sin embargo no se reduce a ello.

Y es que esa mirada conflictiva de la que experimenta el autor y manifiesta en *La tierra del profeta*, me permite discurrir sobre la búsqueda que puede existir tanto como personal y colectiva de espiritualidad.

Pues, hablar de esa búsqueda como proceso es característico de la religiosidad contemporánea; es la preferencia por espiritualidades menos dogmáticas, alejadas de las normas y cánones de las instituciones de la religión, y cada vez más individuales, subjetivas, intuitivas y emocionales. En palabras de Taylor (2007) “refiere que la

espiritualidad puede ser considerada una nueva forma socialmente establecida de experimentar lo religioso en la sociedad tardía”.

¿Por qué murmuráis?. Le he ofrecido el agua viva. ¿Acaso va de acuerdo con las costumbres? ni tampoco yo, y de ello me alegro porque para obrar de ese modo no hubiera yo salido de Nazareth, y nosotros los galileos no tratamos con las gentes de Samaria pues no sacrifican en el Templo. Acabo de decirle, contestó Yeoshua, que pronto llegará el tiempo en que todos adoraremos al Padre en espíritu y en verdad (1997:295).

La respuesta de Yeoshua a sus discípulos “Acaso va de acuerdo con las costumbres? ni tampoco yo”. Refiere a la apertura de una nueva forma de concebir la creencia como la posibilidad de acercarse a la divinidad de manera diferente, no necesariamente como lo anteriormente establecido por las instituciones religiosas o las generaciones de creyentes desde sus costumbres que tienden a sedimentarse y hacer hermética el cumplimiento de la Palabra.

Yeoshua señala a la “búsqueda” como un nuevo proceso que se va construyendo desde las muestras subjetivas, intuitivas y emocionales de los creyentes, como el descubrir desde la vivencia una espiritualidad “más efectiva”: “que pronto llegará el tiempo en que todos adoraremos al Padre en espíritu y en verdad”. Tal como lo afirma en el *Evangelio de Juan 4:23-24* (RVR1960):

23 Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre tales adoradores busca que le adoren.  
24 Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren. Aquí habría que decir que no era tanto que Jesús dijera eso, sino que también el contexto era receptivo a eso, obvio no todo, pero si tuvo efecto fue justamente porque había una situación de crisis que requería una transformación.

También es un hecho que diferentes actores apelan a denominar su relación personal con lo sagrado y lo trascendente como una opción espiritual (Heelas, 1996), rechazando guías y pertenencias fijas. La espiritualidad aparece entonces como el resultado de la extracción de creencias, significados, vivencias, valores y experiencias de lo sagrado de los contornos institucionalizados. Salir de la religión y optar por practicar una espiritualidad no es solamente una elección religiosa o filosófica, sino ante todo la

búsqueda de un estilo de vida (De la Torre, 2012). Pero el estilo de vida ya no es un comportamiento disciplinado como se pretendía antes, sino la búsqueda misma.

Lo anterior insta a reflexionar en el padre de Abimael, Yoram, que manifiesta el rechazo a la institución religiosa de la época, a la institución del César, y a las enseñanzas de Yeoshua. Yoram forja sus creencias en la lucha como estilo de vida, en defensa, según él, de la causa del Señor, para formar la colectividad con aquellos que comparten espiritualidades en común. Y por lo tanto, lograr ser nombrado Zelota y considerado varón de fe:

-Desdichado eres tú, Abimael, pero también hijo dichoso. Por el padre que tuviste. ¿Qué varón hubo con una fe más firme que la que tuvo él y un obrar más piadoso? Él colocó su fe por encima de los sufrimientos y necesidades de su cuerpo. Él murió militando. Has de saber que un centurión facilitó su huida y le explicó que podía volverse a su casa de Sicar y buscar reposo en ella, puesto, que habiendo sido prendido todavía en los tiempos de procurador Valerius Gratus ahora los soldados de Pilatus no usarían de diligencia para volver a aprenderlo y quizá ni siquiera lo recordarían. Pero también le dijo que en Sicar su mujer lo pondría en conocimiento de los dichos de un profeta que por allí había pasado.

Le recomendó, incluso, que pusiera especial atención sobre esos dichos. Y ocurrió que por eso mismo, Abimael, tu padre Yoram no se dirigió a Sicar, que estaba cerca, sino que agrando la distancia entre él y los dominios de Pilatus y atravesó la Galileo entera, la Gran Llanura y el Monte Tabor buscando las señas de esta casa. ¿Cómo tu padre se interesaría por las palabras de un hombre que diciéndose profeta mandaba obedecer al César con la misma voluntad con que obedecemos a nuestro Señor?. El centurión aquel, por cierto, no sabían con quién estaba hablando (1997:355).

-Pero dile, Sedecías, cómo hasta en la última hora, cuando sus ojos nada veían ya, él seguía ordenando que ningún israelita aceptara pagar el tributo. Dile cómo sufrió en la prisión por la rectitud de su conducta y cómo hablaba con los presos para que militaran en la causa, y cuántas eran las llagas y cuántos los quebrantos con que vino a nosotros (TP 1997:356).

Exacto, la lucha es frontal, es revolucionaria al estilo marxista. Busca cambiar la estructura tomando el poder por parte de los de abajo y desplazando a los arriba. La

otra postura implicaba un cambio desde abajo, revoluciones microscópicas, que se articulan, que no son seguras, pero ahí radica su efectividad

En un rechazo por repetir formulas instituidas, y por emprender búsquedas de sentido trascendental. Según con Carozzi (1999) optar por una espiritualidad implica elegir por la autonomía y el rechazo del control institucional y el autoritarismo. En nombre de la búsqueda espiritual entre el aquí y ahora con una concepción trascendental, entre lo tradicional y lo contemporáneo (Berger, 1999).

Abimael es orientado para ser un seguidor y luchar como su padre lo hizo. Sin embargo, esa búsqueda que lo obligó a dejar Samaria, lo mantiene en el monte de la decisión. Aunque con toda seguridad las elecciones de los creyentes son diferentes, cada sujeto mediante ciertas circunstancias van forjando sus subjetividades y el rechaza seguir la causa del padre ausente: La no determinación identitaria típicamente posmoderna. No está en ser de un lugar, pertenecer a un grupo, haber aprendido cierta religión o creencia; sino en el constante nomadeo.

-Y nunca olvides, Abimael, que habiendo tenido el padre que tuviste, ni tú ni nosotros ni nadie tendremos ocasión de decir que te faltó el ejemplo y el impulso. Mira que el Reino se hace fuerza porque es la hora en que te debes armar para el combate.-Tus palabras me obligan a decirte, Sedecías, que yo no soy un Kannaim y que mi piedad se ha formado por vías diferentes-contestó Abimael sobrellevando con esfuerzo sus propias palabras (TP1997:358).

-Yo aprendí que las palabras del sabio escuchadas en quietud son preferibles al clamor de la trompeta-se decidió a responder Abimael-.Y que mejor es al hombre la sabiduría del espíritu que las armas de la guerra (TP1997:361).

Cabe señalar que la espiritualidad ha sido también como una religiosidad invisible (Luckmann, 1967), fluida, y sin contornos institucionales (Champion y Hervieu-Lèger, 1990). A simple vista pareciera que la tendencia a espiritualizar la religiosidad está en sintonía con la “fluidez” de la sociedad que pasa de su estado “sólido” (estructuras e instituciones) a su estado “líquido” (esencias y fluidos). Retomando a Bauman (2003), vivimos en una sociedad marcada por el individualismo que diluye o debilita los lazos fuertes y corporativos que fueron sostén de la modernidad. En la actualidad se vive una tendencia a la flexibilización de los lazos sociales, en donde los saberes absolutos se tornan inestables. Extraído de Renée de la Torre.

En este sentido, la espiritualidad como estado líquido de la religiosidad sugeriría que la experiencia de lo sagrado y la concepción de lo trascendente se desprende de los soportes estructurales-estructurantes de las divisiones culturales del mundo y de los resortes normativos de la vida social (como lo propone Bauman, 2003). Siguiendo por esta línea, lo líquido parece análogo a la espiritualización de la religión, caracterizando su volatilidad y su dinámica transitoria y de transformación permanente.

-De modo que ya no hablaré con el rabbi Eleazar. Ya no podrás hacerlo, Abimael-respondió Abdón-. Además, de poco te hubiera aprovechado. ¿No ves que el día del Señor viene con fuerza? Convéncete: No es tiempo ya de la preparación para el escriba, pues se precisa alzar los ojos y escudriñar en los hombres y en el cielo la presencia de los signos. Ahí están, ahí búscalos. Tampoco es tiempo de andar como los fariseos, consultándose a voces y haciendo cada día más grande el número de prohibiciones del Shabbat. Son como el perro que se sienta sobre el grano porque no comen ellos ni permiten que otros vengan a comer. ¿No has visto, tú los signos en Sicar? (TP1997:35).

La facilidad con que brotan las diversas formas de construir sentidos de la realidad, reflejan la posibilidad transitoria en la adquisición de estilos de vida del creyente; en tanto a la manifestación de su espiritualidad de lo no fijo, de la mutabilidad en relación con las significaciones que se presentan en lo cotidiano.

En palabras de Cruz Ocaña (2018:147): Los sujetos, ya no entendidos a manera de entes racionales conectados al mundo a través de una relación exclusivamente cognoscitiva e instrumental, vinieron a ser los lugares donde se intersectan y se encarnan procesos sociales, económicos, políticos, jurídicos, religiosos, etc. La subjetividad es, entonces, intersección.

Y es que durante la travesía de Abimael en la búsqueda de las enseñanzas de Yeoshua, se va construyendo el proceso de formación de su subjetividad que se ve atravesado por diversos discursos que han surgido de las subjetividades que los demás sujetos han forjado desde las relaciones y experiencias con sentidos diferentes. Tal como Abdón expresa al hacer referencia a las maneras en que los sujetos de su época han buscado su propia forma de interpretar la realidad:

“Convéncete: preparación para el escriba escudriñar en los hombres y en el cielo la presencia de los signos. Ahí están, ahí búscalos fariseos, consultándose a voces y haciendo cada día más grande el número de prohibiciones del Shabbat”.

Si bien, en ese proceso tan líquido como lo menciona *1 Juan* (2:19 RVR1960) “Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros; porque si hubiesen sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; pero salieron para que se manifestase que no todos son de nosotros”. Los sujetos generan interpretaciones de la realidad que pueden ser tan cuestionadas por unos y por otros, también cabe la posibilidad de que los sujetos se desplacen de un escenario a otro, para construir su propia perspectiva de espiritualidad, nutrida de lo que para ellos cobra sentido y mostrar en cierta manera una permanencia.

Cabe señalar, aunque la espiritualidad lleva consigo un rechazo a las normas institucionales, ello no significa que no produzca y reproduzca sentidos sociales, e incluso nuevas maneras de relación de alteridad con relaciones de género, con la naturaleza y, con el propio cuerpo, con la vida cotidiana, con el trabajo y la economía, e incluso con las tradiciones religiosas ya existentes.

Según Jorge Carvalho para entender las reestructuraciones del campo de la espiritualidad. Propone una nueva perspectiva que permita atender los dinámicos flujos que conforman una especie de constelación de espiritualidades en constante movimiento, haciéndose y rehaciéndose de manera rizomática y generando híbridos con perspectivas más osadas y flexibles.

La perspectiva anterior orienta para reflexionar lo dicho por el autor en la entrevista citada: Abimael es un personaje complejo, indeciso; abandona su casa, a los varones de su casa y se siente contrariado porque su madre pareció reconocer superioridad frente al hombre (Jesús) con el que había hablado junto a la fuente, y al mismo tiempo parte tras los pasos de este hombre. Abimael es un recorrido de la fe. Recorre una ruta que acaso su madre hubiera querido recorrer y finalmente se encuentra con los restos de su padre. Es como si quisiera y no pudiera salir de ese mundo. Se parece a Moisés en el sentido de que sólo alcanza a mirar la tierra prometida, pero no llega a hasta ella. Su vida es una especie de plegaria.

El constante movimiento, el proceso de ir haciéndose y rehaciéndose que sostiene Carvalho es lo que Dorra presenta en su personaje como una especie de autobiografía: “Yo también, un poco como Abimael y un poco como Moisés, me quedo mirando un

mundo al que nunca podré llegar”. Debido a la movilidad con que se ejerce se imposibilita llegar a un estado fijo e inamovible.

En primera instancia, se observa a un joven que escucha y recibe el testimonio de su madre, vemos a un joven que nunca ha abandonado la casa. Quizás un inexperto de lo que exista más allá de Sicar, un inmaduro, e ingenuo, criado por mujer con deseos de ser escriba, que es vilipendiado por su edad y por ser samaritano etc. (como aludía en el capítulo anterior).

Sin embargo, ese ir nos lleva a conocer como el hijo de la samaritana va reflexionando sobre las versiones y espiritualidades existentes que provocaban incertidumbres y contrariedades durante su proceso complejo de la formación de su subjetividad.

Es pues, considerado Abimael “como un recorrido de la fe”. Lo que permite pensar en lo que Herréras refiriéndose a Ricoeur con cita a Marcel (1996) en el que escribe que, quizá, el hecho mismo de vivir implica la participación “a cierto reino indefinido” del que nosotros sólo podemos accidentalmente descubrir las zonas sumergidas.

Es la metáfora que alude que la sensación y la vida se comunican con una cierta “Atlántida metafísica, inexplorable por definición, cuya presencia en realidad confiere a nuestra experiencia su volumen, su valor, su misteriosa densidad”. Con esto se borra cualquier línea de demarcación entre el sentir y el creer; la experiencia y la fe se impregnan mutuamente y los sentidos se descubren como “testigos del ser”: “atestan” el ser.

Y es que la atestación que se observa en Abimael es representación de la creencia, en el sentido de creer en la palabra de un testigo, y por tanto, cercana a la fiabilidad de un testimonio como el dado por su madre. Un testimonio creíble, que no pretende ser verdadero o comprobado, porque nace de la experiencia del sujeto.

Este testimonio designa la acción de atestiguar algo, que implica un autor de cierta acción, un relato que informa lo sucedido y un receptor del relato que lo registra y lo interpreta. El testimonio no se refiere a la percepción del hecho, sino al relato mismo, que transfiere una percepción en una comunicación, ya interpretada por el testigo antes de que lo haga el receptor. La interpretación del testimonio sobre un hecho concreto e histórico toma también la figura de actividad crítica, pues la verdad que él manifiesta puede ser tergiversada en función de un objetivo particular.

La atestación es un atestiguamiento de una verdad, de un hecho pasado que es conservado en la memoria del testigo, lo hace presente y lo podrá proyectar hacia el futuro por medio de su narración. Ante la atestación de un hecho por un testigo, viene la confianza en la veracidad del testimonio. Así, una especie de confianza es derivada del crédito otorgado a la palabra del testigo y opuesta a la sospecha.

He dejado mi casa. He hablado con mi cuñado Esdras y he acordado que dejaba en sus manos mi parte en la heredad. Él ha dejado en las mías una bolsa repleta de monedas, pero alegando que dondequiera que esté, esa casa será siempre mi casa. He partido, pues cumplía con ello la voluntad de mi madre y el deseo que tengo de entender en la palabra del Señor (1997:28).

Abimael es movido no importando “abandonar” la casa donde había pasado su infancia “he partido, pues cumplía con ello la voluntad de mi madre y el deseo que tengo”. Fueron tan poderosas las palabras vivas que brotaron de la boca de su madre, del testimonio del cambio que ella había experimentado al estar con Yeoshua: “Óyeme tú, padre Tobías; quiero decirte que mi madre conoció a Yeoshua, pero no vio en él lo que tú viste. ¿Cómo te lo diré? Ella vio la mansedumbre en su mirada y oyó la sabiduría del espíritu en su palabra.

Es la experiencia viva del encuentro que impacta personalmente y que no pertenece a los cánones de la razón, sino, que espontaneo, sucede provocando un sentido especial en cada individuo como el testimonio de Dinah: “Supieras tú, Abimael, como si aún él me hablara, y la mirada que tenía en sus ojos. Él hablaba y decía y ejercía prodigios, pero ningún prodigio, Abimael, era mayor que la mirada (1997: 141-143). Que tenía en sus ojos”. Aún más allá de lo comprobable, de los prodigios que se podrían ver, era la aún más impactante el lenguaje inefable de los ojos de Yeoshua.

O como el testimonio que Barrabás le testifica a Abimael, lo que sintió al ver a Yeoshua: “me miraba y os he de decir que un velo súbito cubrió mi corazón por la manera como me miraba, No había furia en sus ojos, sabedlo, ni temor; ni siquiera desánimo, sino orfandad silenciosa del cordero. Nunca vi otra mirada como la que esa vez llegó hasta mí desde esos ojos (PH1997:378).

En cuanto al conocimiento de sí mismo, la atestación es fundamentalmente atestación de sí en tanto confianza, que parte de la experiencia real, pero sin certeza, que cada ser humano tiene de su propio ser; esta experiencia de sí mismo lleva al ser

humano a la creencia, no a la certeza, de la libertad, que solamente se puede atestiguar en las obras. El ser humano se halla en una situación tal, que siempre puede ser de un modo, pero también podría ser de otro, de tal manera que la edificación que puede hacer de sí mismo nunca es conclusiva, sino que se desarrolla en medio de una dialéctica entre la posibilidad y su acto.

Ricoeur cita a Marcel, en el que escribe que, quizá, el hecho mismo de vivir implica la participación “a cierto reino indefinido” del que nosotros sólo podemos accidentalmente descubrir las zonas sumergidas. Es la metáfora que alude a la sensación y la vida se comunican con una cierta “Atlántida metafísica, inexplorable por definición, cuya presencia en realidad confiere a nuestra experiencia su volumen, su valor, su misteriosa densidad”. Con esto se borra cualquier línea de demarcación entre el sentir y el creer; la experiencia y la fe se impregnan mutuamente y los sentidos se descubren como “testigos del ser”: “atestan” el ser.

La atestación es como una creencia, en el sentido de creer en la palabra de un testigo, y por tanto, cercana a la fiabilidad de un testimonio. Por tanto, —sólo puedo, por ello, partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy (Ricoeur, 1990: 68). La atestación es la seguridad de ser capaz de ciertas realizaciones en el mundo y se fundamenta en una creencia que lleva al ser humano de regreso a sí mismo desde sus obras realizadas e interpretadas:

[Por atestación] designo la especie de creencia y de confianza ligada a la afirmación del sí en tanto que ser obrante (y sufriente). Como, insisto, esta creencia, esta fianza no se remiten a la opinión de un saber objetivo, donde la doxa sería menos que la episteme. La atestación se comprende por su oposición a su contrario, la sospecha, a la cual nadie le niega su legitimidad. Porque es a pesar de..., de la sospecha, que yo creo en mi poder hacer (Ricoeur, citado por Marie France Begué, 2002, pág., 334).

Afirmarse como ser capaz es creer y estar seguro de poder obrar. Es una seguridad y una creencia, antes que un conocimiento establecido o verificado, de la que surge un juicio sobre sí, que no solamente permite reconocerse el autor de las obras, sino también interpretarse como bueno o malo desde la calificación que le otorgue a tales realizaciones.

Así, la atestación se encuentra ligada a la idea de apreciación o evaluación, pues —el testimonio es aquello sobre lo cual uno se apoya; se desarrolla en última instancia

sobre las capacidades que permiten desarrollar la acción. Esta idea de capacidad, cimentada en la de poder, no es éticamente neutra sino que se basa en la atestación y, ésta se encuentra ligada a la idea de apreciación o evaluación, que es el fundamento de las valoraciones éticas y morales.

Lo anterior nos lleva a reflexionar el recorrido en el que el creyente no se piensa como un mero receptor de las versiones, o como alguien que sumisamente adopta las prácticas que se le imponen como verdaderas o fijas. Sino, al cruce cotidiano que se hace entre las significaciones propuestas y las que el Abimael se va apropiando, asimilando y produciendo de manera distinta, manifestando que conforme a las experiencias que los sujetos vivencien en la realidad e interaccionen con los sujetos, se generaran sentidos diversos.

Retomando a Cruz (2018:150) que cita a Moebius: “nunca se puede repetir algo de manera absolutamente igual o idéntica, siempre existe una especie de otredad en la repetición” (2012: 545); hecho que conlleva el rompimiento o desplazamiento de los supuestos órdenes que buscan constreñir a los sujetos.

La diferenciación entre las múltiples subjetividades lleva a pensar en los procesos actuales, ya que en el advenimiento de la sociedad moderna se observa un proceso de desencantamiento del mundo (1986:200) según Weber en la que la religión pierde el centro trascendente legitimador que ocupaba en las sociedades premodernas y se desplaza hacia la periferia como un discurso más entre otros.

Frente a la cosmovisión centrada de las sociedades premodernas fundadas sobre el privilegio de la trascendencia religiosa (Jesucristo, Mana, Wakan, Orenda, Isis, Buda, etc.) y sobre su potencial de cohesionar y legitimar la unidad de lo social, en las sociedades modernas “desaparece” o mejor dicho han modificado forma de ejercer la tutela religiosa de lo social a la vez que se fragmenta la cosmovisión centrada en una suerte de pluralismo de discursos (economía, política, religión, etc.) inmersos en un marco secular y todos ellos portadores de lógicas y de simbólicas autónomas e irreductibles entre sí.

¿Ahora rezaba? ¿En qué tierra caían las palabras? Porque la tierra es tuya, Señor, no obstante que se la diste en heredad a los hijos de Moisés, quien mucho debió esforzarse hasta el día de su muerte, recuérdalo. Pero la voz del padre no alcanzó a oír, por más que se esforzara, y de nuevo oyó la otra voz, y esa otra voz recordaba que subió Moisés de los campos de Moab al Monte Nebo, a la cumbre del Pisga que está en frente de

Yericó, ciudad de las palmeras, hasta Zoar. Y le dijo Yahweh: Ésta es la tierra que juré a Abraham, a Yishac y a Yaqob diciendo: A tu descendencia la daré. Hoy te he permitido verla pero a esta tierra no pasarás (TP1997:390).

En el silencio manaba el agua viva. Madre vio, pero no pasó-pensaba Abimael- y aquel hombre fue visto, pero no fue conocido. ¿Era un profeta acaso? Sólo tu Dios lo sabes. Y también solo Tú sabes lo que será de mí porque estoy en tus manos. Bendito seas, Eterno. ¿He de agradecerte, pues, porque alejaste de mí el rostro de mi padre y lo cubriste con tierra y me apartaste para que no oyera su voz? Sintió que llevaba aún sobre los labios el gusto de la tierra del sepulcro. Ay padre mío. Y murió allí Moisés, siervo de Yahweh. Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, quien conoció a Yahweh cara a cara. Y nadie fue como él en todas las señales (TP1997:391).

Abimael se configura en la plegaria mosaica, en representación de las subjetividades actuales posmodernas, de todos aquellos que son buscadores, que se encuentran en los laberintos de los encuentros y desencuentros del conglomerado de versiones de fe, de doctrina, de evangelios, de prácticas en que los sujetos consideran la forma en que les da sentido su estar en el mundo.

La postmodernidad es también consciente de la extrañeza de la noción ilustrada de persona como "un universo limitado, único y cognitivo, un centro dinámico de conciencia que se experimenta a sí mismo de alguna forma como aparte del flujo de la existencia". (C. Geertz). Pero, recuperando al Maestro Eckhart, podemos considerar que el Otro, piedra de toque de la existencia moral, no es un anclaje conceptual, sino una fuerza viva que nos impulsa hacia adelante.

Y así el misterio central de la existencia es un misterio de generosidad, incluso de exceso, de morada de Dios en nosotros y de alumbramiento de la divinidad en nosotros y en toda la creación. "Sólo tu Dios lo sabes. Y también solo Tú sabes lo que será de mí porque estoy en tus manos". La intuición de que la existencia es esencialmente nómada renueva la imagen tradicional de la vida espiritual como un camino. Pero el movimiento no es exterior sino interior.

. Sabe también que es a menudo precisamente en la experiencia de la ruptura, del desgarramiento y de la desilusión, cuando la realidad -para nosotros, el Dios vivo- puede entrar en nuestro mundo: "destellos de poder fluyendo hacia el mundo a través de brechas que se disuelven continuamente".

Además, no es sólo escritor, es otras muchas cosas; y su vida, como la de cualquier ser humano, se nutre del forcejeo entre la afirmación de su propia individualidad y las

trabas que en los usos sociales encuentra para lograr esa individualidad. Por eso, la obra literaria está históricamente condicionada, en la medida en que toda sociedad es, por su misma esencia histórica; y el componente socio-cultural actúa como ingrediente de la concepción artística. Ya que la individualidad en este caso tiene que ver con experiencia de vida del autor.

Lo interesante aquí, es pensar la representación tan actual que el autor hace de Abimael, la suma de las subjetividades pasadas y presentes plasmadas por cada una de las experiencias y testimonios narrados en la travesía, en el peregrinar que se origina por la petición-promesa de una muerte; ahora bien, ¿cómo toda sociedad está sustentada en lo insustentable: la muerte del otro? Y, además, ¿qué debe hacer una sociedad para despedir?

Puede decirse, de acuerdo con De Certeau, que en el mundo actual el otro es siempre el que cree. Cada práctica abre expectativas distintas que se sustentan en códigos diferentes: Las mismas convenciones de crédito se practican de manera contradictoria:

- ¿Quimeras? Pregúntale a Yaír si Yeoshua no ha resucitado a su hija y veréis como contesta. ¿Qué dirás tú, Yaír si ellos te lo preguntaran?
- ¿Qué dices tú, Yaír? –Preguntó Sakeyah con la voz vulnerada por el temor- ¿Es que Yeoshua ha resucitado a tu hija?
- Casi inmóvil, Yaír habló lentitud y a su pesar.
- Digo que Yeoshua la despertó, porque ella no estaba muerta, sino que dormía.
- ¿Dormía? - interrumpió Rafa.
- Habla Yaír -dijeron varios- ¿Dormía?
- Pues, según lo que vi y oí, yo puedo decirles que Rahel, mi hija no estaba muerta, sino que dormía.
- ¿Y ahora qué dices, Rafa? –Preguntó Sakeyah. –Preguntadle a ella misma, Puesto que Yaír se niega a reconocer la potestad de Yeoshua. Yo digo que no estaba dormida, sino muerta y que Yeoshua habló así porque era humilde de corazón. Pero preguntadle a ella pues está aquí presente.
- ¿Es que has extraviado el juicio, Rafa? ¿Es que quieres que haga valer mi autoridad y ordene que te arrojen de esta casa? ¿Cómo pides que hable mujer en la asamblea? Tú eres un perdido. (TP1997:257).

Rafa es el otro, el que puso su confianza en las enseñanzas de Yeoshua; mayormente ante el milagro de la resurrección de la hija de Yair. Aunque a diferencia de éste, Yair no cree en una resurrección, pues, según la interpretación superficial que hace de las palabras de Yeoshua, su hija dormía. Posteriormente, revela el acontecimiento en la

sinagoga, una disputa por la significación y por el mismo hecho de que una mujer, pudiese proferir palabra en la sinagoga y, sobre todo, en defensa de Yeoshua.

Las creencias y las prácticas mantienen relaciones inestables. Las combinaciones entre eso que llamamos *convicción* y lo que denominamos comportamiento son relaciones inestables (que adquieren combinaciones múltiples). Al contrario de lo que sucedía en las sociedades tradicionales, la práctica no es más la transparente objetividad de una creencia. Es necesario distinguirlas, y la distinción misma, verbal y operatoria, se ha convertido en nuestra práctica creyente contemporánea; ella hace parte de los gestos de los cuales suponemos una respuesta.

Aunado a lo anterior se puede pensar que el "répondant" será diferente conforme a la época. Finalmente debo creer que hay un *répondant*, siempre en neutral y en plural, pues nunca podré designarlo o reconocerlo. Ejemplos: el vecino, el partido, el líder, etcétera. De Certeau lo llama ese otro que responde a "autoridades". De lo que se carece es de eso que nos mantiene caminando para alcanzar al *répondant*, siempre ausente: La odisea de Abimael nos muestra que Yeoshua es la antesala para la construcción del "répondant" que su madre tanto anheló conservar, y tanto así, que el peregrino en busca de éste. Sin embargo, la presencia de su padre es la pieza faltante en lo más profundo de su ser, de sus búsquedas:

¿Su padre un Kannaim? Con vergüenza debió comprender que, por más que se esforzará, era incapaz de hallar en la memoria ningún recuerdo suyo ninguna forma para el severo rostro, ningún recuerdo suyo, ningún sonido para la voz de mando, no siquiera para la honda voz cuando rezaba Oye Israel.

Yoram, tu padre, era varón de valeroso espíritu y tenía palabra de justicia-comentó Abdón. Nuevamente sombrío.

-Abimael, Abimael: triste cosa dijiste. Mucho me duele recordar que fuiste separado de tu padre cuando eras sólo un niño y que nadie hubo para templar tu brazo. (TP1997:53).

Es fundamental tomar en cuenta una de las ausencias que sobresalen en el proceso que padece Abimael, me refiero, a la ausencia del padre. Dorra habla de que en la vida de Jesús, según ciertas tradiciones, faltó José porque murió muy pronto. Esa reincidencia ante la ausencia paterna como un factor que marcará la forma en que es tratado Abimael por los demás, y la orfandad en la que él se ubica en los momentos de turbación sentimental.

### 3.3 “Como extranjeros y peregrinos”: contextos de recepción de la obra en tiempos actuales

*Podemos cambiar de creencias pero no dejar de creer*

Raúl Dorra

Es menester mencionar que todo autor crea su obra desde su forma de significar al mundo, plasmando cierta visión social del mundo. Es decir, el texto narrativo tiene en sí mismo lo individual y lo colectivo. Por otra parte, se debe considerar al texto narrativo como una ruptura con la mismidad. Subjetividades contemporáneas, sujetos débiles más fluctuantes:

Hubo un Yehudas de Gamala que organizó un ejército para liberar a los israelitas. He oído decir que tuvo seguidores en Samaria y aun en Judea. No hablaremos de éstos-dijo Tobías con una impaciencia que no trató de ocultar.-Son insensatos que alegran a los celosos de la Ley de Yahweh y andan alzados no contra la Tetrarquía, sino aun contra el imperio. No les creas Abimael. Ellos no conseguirán forzar a mi Señor para que venga en auxilio de su desesperación y desmesura. Piensa que aquel que carga espada o que lleva cuchillo entre sus ropas terminará más bien, antes que volviéndose contra el poder del César, por caer sobre su hermano y despojarlo en la soledad de los caminos. Cosas así han ocurrido y aún más de las que oímos, pues la impotencia del violento hace de un bandolero. Ay de ellos y ay de nosotros. Varios andaban tras de Yeoshua porque torcían sus palabras, pero debieron padecer desilusión. Yo te puedo decir Abimael, que la desesperación de Yeoshua era otra y que sus ojos miraban fuera de este mundo.-*Vosotros sois de abajo mas yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo mas yo de este mundo no soy.* Así es como decía Yeoshua-Recordó Dinah (TP1997:163).

La diferencia de sentidos entre Abdón y Abimael muestran como las bases de sus creencias entablan puentes o murallas en la relación con los sujetos. En el caso de Abimael en el último párrafo de la cita puede observarse la clara distinción entre samaritanos: “-Lamento tus palabras, Abdón, pues con ellas pones en duda mi fe y confundes mis propósitos.”

Si bien, Abimael, el joven que incesantemente está en búsqueda de Palabra evocada por los rabinos o en este caso de su familiar, encuentra más bien, una oposición de los más cercanos tal como el autor cita en capítulos posteriores un texto bíblico del libro de *Mateo* 10:36-38: “y los enemigos del hombre serán los de su casa” Reina-Valera 1960 (RVR1960). Y es que específicamente en la novela se puede descubrir que la lucha por

la significación provoca conflictos por el reconocimiento y la necesidad del respeto a la lengua hebrea, que ésta no sea desvirtuada al existir una “convivencia” con el pueblo exógeno, “los goyim” es decir, gentiles, pueblos o naciones no elegidas por Yahweh. Como una analogía del viaje del creyente, se muestra la incertidumbre de la vida de Abimael, un ir a la carrera sin saber dónde está la meta, como una especie de utopía, pero que sin conocer los matices de su viaje por la búsqueda de Yeoshua, muestra un estar momentáneo en un suelo seguro, por la voluntad de quien él cree.

Puede decirse que, siendo las creencias lo que fundamenta nuestro diario vivir, nadie puede estar fuera de ellas, pero sí en sus límites; ya que la creencia que se deriva del anterior es su opuesto, pues su fragilidad se vuelve fuerza cuando un sujeto le dice a otro “mi debilidad es creer en tal cosa”. De alguna manera el que escucha se identifica con lo aludido, puesto que cuando alguien cree, encuentra cierta certeza y es difícil hacerlo dudar. Por ello, la creencia es lo más relevante que puede haber, ya que esta esfera de la vida no pertenece a lo voluntario.

Se trata, entonces, como lo sostiene Hervieu-Léger de una religiosidad en movimiento; siendo este el reto del sociólogo en dar cuenta de esta movilidad; recurriendo a dos analogías: la del peregrino y la del convertido. El supuesto que yace en estas analogías es que las creencias tienden a diseminarse, a ajustarse cada vez menos a los modelos establecidos y a las prácticas controladas por las instituciones-

Con todo esto, se puede llegar a observar a Abimael no sólo como el prototipo del buscador religioso, sino como una expresión del proceso que lleva cualquier subjetividad para construir y apropiarse de sus propios criterios, a partir de sus recursos, para concebir y experimentar el mundo. El personaje de la obra literaria muestra, en su propia travesía, tanto el proceso cotidiano de la significación como la producción de su subjetividad, de sus creencias y, con ello, de su fe. Esto se lleva a cabo en el entramado entre lo dado y lo construido.

La figura del convertido, en la que se inscriben los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del ‘buscador espiritual’ cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa.

Es el grado de sujeción el que marca la diferencia entre el practicante regular y el peregrino, pues mientras el primero se rige por las disposiciones establecidas y obligatorias; el peregrino se maneja por una práctica voluntaria, personal que conserva su carácter de elección individual aun cuando la peregrinación tome una forma colectiva.

Si la figura del peregrino le permite dar cuenta de la religión en movimiento, la del convertido la remite al tipo de sociabilidad, a la formación de identidades religiosas a que da lugar esta movilidad. La conversión cristaliza un deseo de una vida personal puesta en orden en la que se expresa una dimensión contestataria, es decir, la entrada en una comunidad ideal opuesta a la sociedad circundante. La desregularización de la creencia va acompañada de una crisis de las identidades religiosas heredadas, favorece la búsqueda de identidades religiosas que no están plenamente conformadas, pues el individuo debe proporcionarse él mismo esa identidad.

La opción de los individuos a remendar su sistema de creencias al margen de una definición doctrinal atañe a todas las prácticas religiosas. La identidad se va adquiriendo desde la primera socialización y se va profundizando en la medida que se aprende el lenguaje y se incorporan actitudes y definiciones de los/as otros/as. Los valores del medio. Por tanto, los discursos también forman parte de la construcción de la identidad, pues dan sentido a la acción de las personas en los diferentes ámbitos en que se desenvuelven cotidianamente, y debido a la multiplicidad de espacios en que se mueven, éstos pueden ser contradictorios. Desde esta perspectiva, se puede decir que la identidad es un escenario desarticulado, un lugar de conflicto (Guzmán Ramírez, 2010:23).

La opción de los individuos a remendar su sistema de creencias al margen de una definición doctrinal atañe a todas las prácticas religiosas. La identidad se va adquiriendo desde la primera socialización y se va profundizando en la medida que se aprende el lenguaje y se incorporan actitudes y definiciones de los/as otros/as. Los valores del medio. Por tanto, los discursos también forman parte de la construcción de la identidad, pues dan sentido a la acción de las personas en los diferentes ámbitos en que se desenvuelven cotidianamente, y debido a la multiplicidad de espacios en que se mueven, éstos pueden ser contradictorios. Desde esta perspectiva, se puede

decir que la identidad es un escenario desarticulado, un lugar de conflicto (Guzmán Ramírez, 2010:23).

Complementando y en esta perspectiva, algunas características centrales de las peregrinaciones que hacen los creyentes, en este caso Abimael como un peregrino en el término de Léger (2005:149) en tanto que, el peregrino deja su comunidad y viaja cierta distancia hasta llegar a un sitio sagrado, para luego volver como un ser humano mejor, pero aclara, los cambios que sufre el peregrino son de tipo moral y espiritual.

Abimael es el peregrino, si bien no es habitante de ninguno de los dos poblados o de los lugares por donde pasa y es prácticamente un desconocido; no viaja nunca solo, y durante su viaje de peregrino desarrolla un vínculo que enfatiza la unión e igualdad entre los participantes con los que se relaciona, el creyente nuevo siempre requiere del otro, a pesar de que su tipo de creer cambie siempre requiere la compañía:

Abimael veía el esfuerzo de su compañero, escuchaba la dificultosa respiración de ese cuerpo a medias comido por la sombra y pensó que tal vez no llegarían a la otra orilla. Déjame ayudarte, Rafa. Dame uno de los remos. ¿Sabes remar acaso? Aprenderé mirándote. Rafa se detuvo un momento para que Abimael tomara un remo. –Gracias, amigo. Eres hombre de generoso corazón. El Señor se acordará de ti (TP 1997:288).

La defensa que Rafa había mostrado en favor de Abimael afianzó una amistad y compañerismo. Una unidad que se lograba gracias al testimonio que Rafa mantenía en relación a Yeoshua; testimonio que Abimael tanto anhelaba escudriñar.

La cordialidad del viajero, en ocasiones, lo presentaba como alguien que se dejaba instruir, que mostraba cierta docilidad, un incesante descubridor de lo que le era ajeno en tiempos anteriores.

Otro aspecto fundamental en la vida judía, son las sinagogas:

-Hace muchos años concurría a la sinagoga. Era joven como tú. Allá se congregaban varones para hablar a grandes voces, y también mujeres. ¿Qué me aprovechó? Ahora no sabría decírtelo. Pero nada enseña como la soledad. Ninguna palabra es como la que se dice en voz baja. Yo, Abimael, nunca estoy donde los hombres se congregan y disputan.– Nosotros adoramos en el Monte Gerizzim. –Lo sé, hijo mío Es lugar abierto.

Medítalo Abimael, porque el Señor quiere misericordia y no sacrificios. El señor abra tus oídos a la palabra de verdad (TP1997:234:235).

Existen diversas maneras con las que el sujeto comprende la relación con lo sacro. En el caso de Shimón una vez que experimentó asistir a un Templo, y posteriormente probar la soledad. Comprendió que ésta segunda práctica desde su proceso de creencia, es la parte fundamental de su comunión con Dios la cual según él no se da en una sinagoga, sino, a través de la oración.

Muestra el caso actual de personas que dicen encontrar a Dios en sus casas, y no asistir a un templo. Aunque también existen aquellos que como Abimael anhelan los momentos de adoración en el Monte Gerizzim en ofrenda y sacrificio; como aquellas personas que encuentran su refrigerio espiritual en la asistencia a la congregación, sinagoga, templo, capilla, catedral, o salón del reino, o en el lugar físico en que éstos suelen compartir sus creencias con otros.

¿Cuándo comenzaron a usarse las sinagogas? Algunos creen que fue durante el exilio de los judíos en Babilonia —entre los años 607 y 537 antes de nuestra era—, pues el templo de Jehová estaba en ruinas. Otros piensan que se instituyeron poco después de su regreso del destierro, cuando el sacerdote Esdras animó al pueblo a aprender y comprender la Ley de Dios (Esdras 7:10; 8:1-8; 10:3). Siendo este lugar exclusivo de adoración y santificación como ofrenda a Dios:

Porque Tobías de Caná es pariente de Nahor mi esposo y peregrinábamos todo a Yerushalaím para la fiesta de los Tabernáculos. Como arena son los días de la vida. Fue una vez en la celebración de los Tabernáculos. Myriam era aún niña tierna y yo le prometí a mi Dios que cumpliendo sus años 12 entraría en el servicio del Templo. Por eso Nahor mi esposo puso en las manos del sacerdote dos palomas que eran más blancas que las flores de almendro y el sacerdote las tomó y yo alzaba mi ramo y lo movía agitándolo (TP1997:197).

Marah cuenta a Abimael la importancia de la participación familiar en la fiesta de los tabernáculos. Porque la ofrenda en este lugar es considerado sacro, por lo tanto, era el indicado para otorgar no solo la ofrenda de sus fuerzas, de largo viaje u ofrendas materiales: palomas blancas o flores de almendros; sino que la familia creía en la entrega de su hija Myriam para el servicio de Dios en el Templo. Esto como una muestra de los que se considera uno de los rasgos de las acciones del creer, de la entrega total: <sup>37</sup> Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda

tu alma, y con toda tu mente.<sup>38</sup> Este es el primero y grande mandamiento. <sup>39</sup> Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (*Mateo 22:37-39 RVR1960*).

Originalmente, la palabra sinagoga significaba “asamblea” o “congregación”. Este era el sentido que tenía en la Septuaginta, la traducción al griego de las Escrituras Hebreas. No obstante, con el tiempo comenzó a usarse para referirse al edificio donde se reunía el pueblo a fin de adorar a Dios. En el siglo primero de nuestra era, prácticamente todos los pueblos que Jesús visitó tenían su propia sinagoga. Las ciudades grandes tenían varias, y en Jerusalén había muchísimas. Ahora bien, ¿cómo eran estos edificios?

Luego que dejaron atrás los últimos corrales de la ciudad de los israelitas, debieron avanzar, pudieron ver las primeras veredas y los primeros edificios del vasto caserío. Todo llamaba la atención de Abimael y todo lo asustaba: las labradas cornisas, los altos capiteles, los yesos y los arcos y las pulcras hornacinas que guardaban jarrones o más lamentablemente aun, imágenes de hombre o de mujer; y la desaforada policromía de mosaicos entre los que emergían blandos rostros circundados pámpanos, flores que no era bueno contemplar. – estas casas no son como las de Sicar-comentó-Ni aun como las de Sebaste. ¿Cómo vivirá el hombre en ellas si no tienen terrazas para rezar a Dios? (TP1997: 64-65).

El viaje que Abimael había emprendido lo sometía a constantes cuestionamientos de todo lo que él había vivido en su aldea. Todo el escenario era cuestionado, ya que según la escena anterior puede observarse que hasta en los detalles de construcción puede existir desagrado al momento de adorar a Dios.

Lo anterior no sólo muestra escenarios de la época como registro de concepción de lo que debe ser un territorio sagrado, sino que además muestra cómo esto afecta la relación del creyente con su Dios: *Su señor le dijo: Bien, buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel, sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu señor: (Mateo 25:23 RVR1960)*. Ya que la vigilancia en el cumplimiento del servicio a Dios radica desde su cuerpo, desde su actuar; aunado a lo material, como parte de las añadiduras que vienen de Dios: 9 Honra a Jehová con tus bienes, Y con las primicias de todos tus frutos; 10 Y serán llenos tus graneros con abundancia, Y tus lagares rebosarán de mosto (Proverbios 3:9-10 RVR1960).

No obstante, la sinagoga funcionaba principalmente como lugar de adoración. No nos sorprende, entonces, que las reuniones de los cristianos del siglo primero se parecieran a las que se hacían en las sinagogas judías. El objetivo de las reuniones cristianas también era adorar a Dios: se hacían oraciones, se cantaban alabanzas y se leía y analizaba la Palabra de Dios. Pero las semejanzas no terminan ahí.

Cuando querían construir una sinagoga, los judíos buscaban, por lo general, un terreno elevado y hacían los planos de manera que la entrada de la sinagoga estuviera en dirección a Jerusalén. Muchas veces, sin embargo, no era posible seguir dichas pautas, por lo que había que ser flexible.

Una vez terminada, la sinagoga se equipaba con muy pocos muebles. Uno de los elementos principales era un arca, o cofre, donde se guardaba la posesión más valiosa del pueblo: los rollos de las Sagradas Escrituras. El arca se llevaba a un lugar seguro, pero durante el servicio religioso se colocaba a la vista. Al terminar, se devolvía a su sitio:

La sinagoga era una casa rectangular rematada por un techo de dos aguas. Abimael recorrió con los ojos las cuatro columnas que sostenían el piso superior y las tres puertas de madera oscura con jambas y dinteles profusamente labrados. Sobre los pilares que flaqueaban. Era una casa grande, de cuadradas y pulidas piedras. Abimael pensó en la humilde sinagoga de Sicar, lavada y desteñida por el tiempo, oscurecida por la sombra de olivos polvorientos. Quizá las oraciones de los fieles congregados en aquella casa íntima llegaran más veloces a su trono.- Pareces temeroso-insistió el hombre- Pero nada tienes que temer si eres circunciso. Bendito el forastero que se acerca a la asamblea de los fieles del Señor donde muchos son llamados pero no todos entienden la palabra. Sígueme (TP1997: 245).

Abimael discierne que la presunción que él ve en la construcción de la Sinagoga, aleja al creyente de una “verdadera” relación basada en la humildad. Pues, es entendida desde la mirada del forastero que observa el lugar en el que se encuentra y examina según el modelo en el que fue instruido. Equiparando con ello los discursos actuales que forman parte del imaginario entre los creyentes que si el atavío de las mujeres debe ser sin maquillaje, sin vestidos lujosos o poseer joyas; porque esto necesariamente marca la distinción entre una mujer de Dios y una “pagana” por falta de humildad.

Ya que en este escenario el autor no sólo nos muestra el cuidado y distinción que Abimael y los que lo rodean hacen de los lugares físicos; sino, que también permiten reflexionar la importancia en la consumación del sentido de creer en la vida de los creyentes: *¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?* (1 Corintios 6:19 RVR1960).

Cerca del arca y de cara al auditorio estaban los asientos de los que presidían la sinagoga y de los invitados especiales (Mateo 23:5, 6). Más al centro de la sala se levantaba una especie de plataforma, que tenía un atril y un asiento para el orador. En tres lados de esta plataforma había gradas para el auditorio.

Por lo general, cada congregación estaba a cargo del funcionamiento y el mantenimiento de su sinagoga. Todos —ricos y pobres— daban contribuciones voluntarias para conservar el edificio en buen estado. Pero ¿cómo eran las reuniones que se celebraban allí?

El programa de adoración en las sinagogas consistía en cantar alabanzas, orar, leer de las Escrituras, enseñar y predicar. Lo primero que hacía la congregación era recitar un credo judío llamado la Shemá. Recibía su nombre de la primera palabra del primer texto bíblico que se citaba: “Escucha [Schemá’], oh Israel: Jehová nuestro Dios es un solo Jehová” (*Deuteronomio 6:4*).

Acto seguido, se leía la Torá —los primeros cinco libros de la Biblia, escritos por Moisés— y se hacían comentarios de la lectura (Hechos 15:21). Luego se leían extractos de los Profetas, o Haftarot, se explicaba su significado y se indicaba su aplicación. En ocasiones tomaban parte en el programa oradores invitados:

En medio del silencio que siguió a la intervención de Yaír, el hazzam<sup>27</sup> subió otra vez al púlpito con un rollo en las manos. Abimael sintió el impulso de abandonar ese lugar porque tenía demasiada inquietud en su corazón y porque en la sinagoga de Sicar no se leía a los profetas, sino que se continuaba con la Torah con el fin de que en un ciclo de tres años, Shabbat tras Shabbat, quedara leída y comentada por

---

<sup>27</sup> HAZZAM: Jazán, Paitán, Hazán o Hassan/Hasan (en idioma hebreo חַזָּן) es el nombre que recibe la persona que guía los cantos en la sinagoga. Además de cantar, lleva el orden de los rezos y canta los cantos litúrgicos como los piyutim, pizmonim, bakashot y las zemirot. Si bien cualquier hombre puede ejercer de jazán (o mujer en las comunidades judías reformistas), por lo general el jazán es un cantante profesional.

completo. ¿Por qué había dejado Sicar? ¿No andaba ahora errante detrás de una quimera, como lo afirmara Yonatam? Si tú hubieras visto los ojos de aquel hombre- hábale asegurado su madre y Dinah se lo había repetido-tu corazón ya no descansaría hasta encontrar de nuevo esa mirada (TP1997:265).

Estar en una sinagoga donde se mantenía una administración diferente provocó el reproche en sí mismo. ¿Por qué el estar en otro lugar considerado sacro le provocaba rechazo? ¿Por qué el experimentarse en un lugar de enseñanzas ajenas le hizo cuestionar su creencia?

Padecer en otro escenario no conocido, es la analogía de quien se encuentra inmerso de preguntas ante las creencias que se le fueron enseñadas y cuestiona la existencia de otras que pueden ser aceptadas y ser parte de él o ella. La incertidumbre aqueja a Abimael, pero, esta reflexión se hace presente hasta el acto mismo de experimentarse en otro sitio, con otras personas y siempre meditando en la experiencia que su madre también descubrió y por la cual fue transformada.

Cabe señalar que los Samaritanos construyeron un templo para ellos mismos en el "Monte Gerizim," que los Samaritanos insistieron fue señalado por Moisés como el lugar donde debe adorar la nación. Sanbalat, el líder de los samaritanos, estableció a su yerno, Manasés, como sumo sacerdote. Por lo tanto la religión de los samaritanos fue perpetuada.

Las decisiones tomadas por personas jóvenes, huérfanos o por aquellos que no han sido guiados por los modelos de razón moral o espiritual; según lo establecido socialmente, y según desde estos discursos vaticinan el fracaso en los propósitos de éstos: *¡Ay de los que abandonan la casa de los padres!* Por el hecho de no haber sido formados en el camino de la "familia correcta", criado por un padre y vigilado por una madre en la dirección de lo culturalmente "normal".

No obstante, Abimael sí contó con la enseñanza axiológica y espiritual de un Rabbí y de su madre. Aunque él afirma que la fijeza de las enseñanzas pueden ser repensadas, pues ya no se encuentra en Sicar, y se anuncia un replanteamiento a partir de las experiencias que él va descubriendo en el viaje:

Debemos de ser generosos con nuestros haberes y mirar en ellos la necesidad del prójimo. Respondió Abimael con aplicación-. Si uno tiene y el otro carece es como si uno hubiera robado lo que tiene. Todo eso lo sé, padre, y que de nada aprovechan los bienes que no se administran virtuosamente, puesto que mi madre y el rabbí Enoch así me lo enseñaron. Pero he aquí que no sé lo que pueda ocurrir de este día en adelante (TP1997:18).

La búsqueda que hace Abimael para encontrar las Palabras y las enseñanzas de Yeoshua en cada testimonio, nace del voto de promesa hecha a su madre. Es precisamente el tipo de instrucción, que según Shimón, provocó la desviación de la correcta forma de servir a Dios, y de reconocer la autoridad terrena impuesta por Dios. Y según éste, era el padre el indicado en dirigir a los hijos en su desarrollo de creencias.

Los cimientos de Abimael se ven removidos, *Ahora supo que nunca se había preocupado por hacerse esa pregunta. Algo cruzó, raudo, entre las hierbas y las dejó temblando.* La ausencia paterna lo obligaba a cuestionar en lo que había creído:

Recordó una noche, hacía mucho tiempo, cuando su madre le pidió que, de rodillas, repitiera la oración porque afuera bramaba la tormenta. Él se dobló en silencio y empezó a repetirla y afuera la tormenta se calmó. Entonces su padre no estaba en la casa y se volvió a mirarlo y no lo vio porque entonces, padre tú no estabas. *Y amarás a Yahweh tu Dios de todo tu corazón y de toda tu alma y con todas tus fuerzas...* (TP 1997:338).

Puede observarse cuán importante es que Dorra haya retomado a Cornelius para poder retomar y reflexionar sobre el pasaje de *Hechos 10*, donde un gentil arrepentido llamado Cornelio, es aceptado por Dios, pues él no hace acepción de personas, lo que él ha limpiado no puede ser llamado inmundo: *Cornelius ha implorado a Cefas para que, bautizándolo, bautizara con Él a la familia:*

**10** *Había en Cesárea un hombre llamado Cornelio, centurión de la compañía llamada la Italiana,<sup>2</sup> piadoso y temeroso de Dios con toda su casa, y que hacía muchas limosnas al pueblo, y oraba a Dios siempre.<sup>3</sup> Este vio claramente en una visión, como a la hora novena del día, que un ángel de Dios entraba donde él estaba, y le decía: Cornelio.<sup>4</sup> El, mirándole fijamente, y atemorizado, dijo: ¿Qué es, Señor? Y le dijo: Tus oraciones y tus limosnas han subido para memoria delante de Dios. Y tuvo gran hambre, y quiso comer; pero mientras le preparaban algo, le sobrevino un éxtasis; 11 y vio el cielo abierto, y que descendía algo semejante a un gran lienzo, que atado de las cuatro puntas era bajado a la tierra; 12 en el cual había de todos los cuadrúpedos terrestres y reptiles y aves del cielo. 13 Y le vino una voz: Levántate, Pedro, mata y come. 14 Entonces Pedro dijo: Señor, **no; porque ninguna cosa común o inmunda he comido jamás.** 15 Volvió la voz a él la segunda vez: **Lo que Dios limpió, no lo llames tú común.** 16 Esto se hizo tres veces; y aquel lienzo volvió a ser recogido en el cielo. 17 Y mientras Pedro estaba perplejo dentro de sí sobre lo que significaría la visión que había visto, he aquí los hombres que habían sido enviados por Cornelio, los cuales, preguntando por la casa de Simón, llegaron a la puerta. 18 Y llamando, preguntaron si moraba allí un Simón que tenía por sobrenombre Pedro. 19 Y mientras Pedro pensaba en la visión, le dijo el Espíritu: He aquí, tres hombres te buscan. 20 Levántate, pues, y desciende y no dudes de ir*

*con ellos, porque yo los he enviado. 21 Entonces Pedro, descendiendo a donde estaban los hombres que fueron enviados por Cornelio, les dijo: He aquí, yo soy el que buscáis; ¿cuál es la causa por la que habéis venido? 22 Ellos dijeron: Cornelio el centurión, varón justo y temeroso de Dios, y que tiene buen testimonio en toda la nación de los judíos, ha recibido instrucciones de un santo ángel, de hacerte venir a su casa para oír tus palabras.*

La visita angélica en ambos textos responde a una de las características inefables que se presentan en las creencias, como parte esencial en la vida de los creyentes, y en respuesta a la relación con lo sobrenatural o lo no explicado mediante la “razón”.

Asimismo, la elección de esta pareja de gentiles arrepentidos, y escogidos por Dios, no importando que no fuesen israelitas, va fortaleciendo la idea de la conciliación entre lo que por siglos ha sido menospreciado y nombrado como el pueblo gentil:

34 Entonces Pedro, abriendo la boca, dijo: En verdad comprendo que Dios no hace acepción de personas, 35 sino que en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia. 36 Dios envió mensaje a los hijos de Israel, anunciando el evangelio de la paz por medio de Jesucristo; éste es Señor de todos.

Por otro lado, cabe reflexionar por qué la práctica de la circuncisión no es una obligación para los creyentes en el día de hoy, esto se encuentra en *Colosenses 2:9-13*: “Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad. Y vosotros estáis completos en él, que es la cabeza de todo principado y potestad. En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la circuncisión de Cristo; sepultados con él en el bautismo, en el cual fuisteis también resucitados con él, mediante la fe en el poder de Dios que le levantó de los muertos. Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados”. Según *Lucas 2:21*, Jesús fue circuncidado. El hecho de que están en él, quiere decir que participan de su circuncisión.

Este caso ejemplifica lo que surgiría en la iglesia primitiva, ya que había algunos creyentes judíos de opinión que la circuncisión era necesario para la salvación. *Hechos 15:1* dice “Entonces algunos que venían de Judea enseñaban a los hermanos: si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis ser salvos”. Era una controversia tan grande que tomaron la decisión de enviar a Pablo y Bernabé y

algunos hermanos más a Jerusalén para buscar una solución. Resultó que tomaron la decisión que aparece en *Hechos 15:28-29*: “Porque ha parecido bien al Espíritu Santo, y a nosotros, no imponeros ninguna carga más que estas cosas necesarias; que os abstengáis de sangre, de ahogado y de fornicación; de las cuales cosas si os guardareis, bien haréis. Pasadlo bien”.

Esta familia anhelaba cumplir lo establecido con los lineamientos doctrinales para poder ser salvos, creyendo que esa autorización viene por orden divino; aun cuando los hombres consideren imposible alguna modificación o acto de misericordia:

-Te oigo y no alcanzo a comprenderte-dijo Abimael-¿Lo bautizará sin haberlo circuncidado? ¿En agua y en espíritu bautizaría a un varón incircunciso? Yo digo que el Señor no habrá de consentirlo, puesto que ello está en contra de sus mandamientos y sus estatutos. *Llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto*, así ha hablado el Señor. Mira que Cefas no podrá desconocer las ordenanzas que fueron puestas por escrito en los libros de la Torah.-No sé decirte, verdad-contestó Lavinia, pensativa-.Tal vez Cefas tendrá acuerdos con el ángel (TP1997:75).

La respuesta de Abimael muestra cómo las prácticas suelen legitimarse, al grado que los creyentes generen discursos que rechacen la modificación en el cumplimiento de éstas. Aunque, es necesario analizar que si bien los discursos tienden a sedimentarse, también pueden resignificarse bajo ciertas condiciones del contexto: *1 Corintios* (RVR1960, 12:6-8) <sup>6</sup> Y hay diversidad de operaciones, pero Dios, que hace todas las cosas en todos, es el mismo. <sup>7</sup> Pero a cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para provecho. <sup>8</sup> Porque a éste es dada por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu.

Al poner atención en este versículo, se encuentra la posibilidad de entender que en las palabras de Pablo pueden comprenderse la apertura de las buenas nuevas de Yeoshua para con los inadmitidos en el olivo original para personas como Myriam, Abimael, Lavinia, Cornelius y no solamente para Abdón, Sarah, Samuel etc. (*Romanos 11:11-24* RVR1960: *La salvación de los gentiles*:

11 Digo, pues: ¿Han tropezado los de Israel para que cayesen? En ninguna manera; pero por su transgresión vino la salvación a los gentiles, para provocarles a celos.12 Y si su transgresión es la riqueza del mundo, y su defección la riqueza de los gentiles, ¿cuánto más su plena restauración? 13 Porque a vosotros hablo, gentiles. Por cuanto yo soy apóstol a los gentiles,

honro mi ministerio, 14 por si en alguna manera pueda provocar a celos a los de mi sangre, y hacer salvos a algunos de ellos.15 Porque si su exclusión es la reconciliación del mundo, ¿qué será su admisión, sino vida de entre los muertos? 16 Si las primicias son santas, también lo es la masa restante; y si la raíz es santa, también lo son las ramas.17 Pues si algunas de las ramas fueron desgajadas, y tú, siendo olivo silvestre, has sido injertado en lugar de ellas, y has sido hecho participante de la raíz y de la rica savia del olivo.

La elección que Yeoshua hizo por Myriam fue el inicio de la propagación del testimonio de sus enseñanzas. Éstas, que fueron recibidas por personajes que han sido nombrados como pueblo de costumbres y prácticas extrañas, en distinción de pueblo nombrado escogido por Dios. 16 *Si las primicias son santas, también lo es la masa restante; y si la raíz es santa, también lo son las ramas.*

Reconociendo la necesidad de comprender la existencia de disputas por la significación, debido a que gracias a las múltiples interpretaciones de la Torá y a la realización de rituales bajo formas diferentes de ejecución; genera consigo rechazo a lo que se considera en contra de lo establecido. Siendo esto el cuestionamiento que Yeoshua hace al darle voz a mujeres, viudas, ramera, hombres, jóvenes, gentiles, samaritanos, galileos etc. y a todos los que son desplazados del canon religioso dictado por Fariseos, Escribas o Saduceos; pues esto, permite explicar la revalorización del testimonio y como estos construyen su subjetividad en las prácticas de sus creencias.

## REFERENCIAS

Aguado, José Carlos y María Ana Portal (1991), "Tiempo, espacio e identidad social", en *Revista Alteridades*, 1(2), México, pp. 31-41.

Aguilar Mendizábal, Mónica (2007), "Vivencias pentecostales en Amatenango del Valle. La congregación Cristo Sana y Salva", en Rivera, Carolina y Elizabeth Juárez, *Más allá del Espíritu. Actores, Acciones y Prácticas en la Iglesia Pentecostales*, México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/ Colegio de Michoacán, pp. 202-232.

Andrade, Susana (2004), *Procesos de conversión religiosa en el Chimborazo, Ecuador*, Ecuador: FLACSO/Abya-Yala/ IFEA.

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre (2007), "El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México", en Hoffman, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.) *Los retos de los diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México: Publicaciones de la Casa Chata/Centro de México y Centroamericanos/CIESAS/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Institut de Rechersepour le Developpment, pp. 471-508.

Alba, Víctor, (1975). *Historia social de la juventud*, Barcelona, Plaza & Janés.

Augé, Marc. (2000). "De los lugares a los no lugares". En *Los «no lugares». Espacios del anonimato*, trad. Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Berger, Peter. *El dosel sagrado. Para una sociología de la religión*, Barcelona: Kairós, 1999.

Bhabha, Homi K. (2004). "Signs Taken for Wonders" En *Literary Theory: An Anthology*, ed. Julie Rivkin y Michael Ryan. Oxford: Blackwell.

Bourdieu, P. (1990). "La juventud no es más que una palabra", en *Sociología y Cultura*. México D. F., CriJalbo-CNCA (Los noventa).

Butler, J. *Lenguaje, poder e identidad* (1997) Editorial: Síntesis. España

Brito Lemus, Roberto, (1996). "Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la construcción de un nuevo paradigma de la juventud", *Jóvenes*, México, cuarta época, año 1, núm. 1, jul.sep., pp. 24-33.

Bertaux, Daniel (2005), *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*, Barcelona: Bellaterra.

Carozzi, María Julia. *La autonomía como religión: la Nueva Era*. *Alteridades*. Antropología de los movimientos religiosos, México UAM- Iztapalapa, año 9, n. 18, p. 19-38, 1999.

Cantón Delgado, Manuela (1998), *Bautizados del fuego. Protestantes, discurso de conversión y política en Guatemala (1889-1993)*, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica Plumsock Mesoamerican Studies.

Cantón Delgado, Manuela (2002), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Barcelona: Ariel.

Carrasco, Pedro E. (1988), "¿Convertir para no transformar?", en *Revista Cristianismo y Sociedad*, núm. 95, México, pp. 7-49.

Camus, Albert. (2006). "Con el alma transida". En *El revés y el derecho*, trad. María Teresa Gallego Urrutia. Madrid: Alianza, . 59–73.

Castro G., S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En C. Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos* (pp. 60-72). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya-Yala.

Cruz, L. (2018). *Muerte y narración. Configuración de la muerte en la cultura regional de Tuxtla Gutiérrez: hermenéutica del poder y del sentido*. Tesis doctoral de Estudios regionales. Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Cruz M. (1996). *Tiempo de Subjetividad*. España: Editorial Paidós.

De Barbieri, T. (1992). "Sobre la categoría género. Una construcción teórico-metodológica", en *Fin de siglo y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile, Isis (Ediciones de las Mujeres, No. 17).

De la Torre, R. (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (2005), "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", en *Desacatos*, núm. 18, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (ciesas), 53-70.

De Certeau, M. (2000). Capítulo III. Valerse de: usos y prácticas. En *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* [pp. 35-48]. México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, A.C.; Universidad Iberoamericana.

De Certeau, M. (1966). "Culturas y espiritualidades", in [1987]. *La debilidad de creer*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Katz, "Conocimiento", 2006, pp. 45-69.

De Certeau M. (1966). "Capítulo IX. Relatos de espacio". *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador. México D. F.: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores, 2007. 127–143.

Derrida, Jacques. (1994). *El monolingüismo del otro, o la prótesis del origen*, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997. Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *Of Hospitality*, trad. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000. Du Bois, W. E. B. *The Sould of Black Folk*. New York: Gramercy Books.

Dorra, R. (2016). *Modos y grados del creer*. Los modos del creer. Tópicos del seminario, 36. Julio-diciembre, Pp.13-45

- Dorra, R. (2014). *¿Leer está de moda?* Argentina: Alción Editora.
- Dorra, R. (2011). *La casa y el caracol*. México: BUAP
- Dorra, R. (2003). *Con el afán de la página*. Argentina. Alción Editora.
- Dorra, R. (2002). *Tu cuerpo tan herido*. *Elementos: Ciencia y cultura*, junio-agosto, año/vol. 9, número 046 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México pp. 33-39
- Dorra, R. (1997) *La tierra del profeta*. México: UAM
- Dorra, R. (1994) *Profeta sin honra México: Siglo XXI Editores*
- Duarte Quapper, Klaudio, (2001) "¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente", en: Solum Donas Burack, comp., *Adolescencia y juventud en América Latina*, Cartago, Libro Universitario Regional, pp. 57-74.
- Duarte, K. (1994). *Juventud popular. El rollo entre ser lo que Queremos o ser lo que nos imponen*. Santiago de Chile, LOM ediciones.
- Duarte, K. (1996). "Ejes juveniles de lectura, para desenmascarar las bestias y anunciar los sueños", en *Pasos Especial No. 6*.
- Duarte, K. (1999). *Masculinidades juveniles en sectores empobrecidos. Ni muy cerca ni muy lejos, entre lo tradicional y lo alternativo*. Tesis para optar al Título de Sociólogo, Universidad de Chile.
- Duarte, K. (2000). "Juventud o Juventudes. Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente", en *Última Década (CIDPA, Viña del Mar-Chile) No. 13*.
- Esquivel, E. (2017). *El libro de las emociones*. México: Editorial Debolsillo.
- Even-Zohar, I, (1999). *La literatura como bienes y como herramientas*, en Monegal, A., Bou, E. y Villanueva, D. (ed.), *Sin fronteras. Ensayos de Literatura Comparada en homenaje a Claudio Guillén*, Madrid: Castalia, 27-36.
- Espinosa, S. (1997). *Conjunciones y disyunciones de la filosofía y la literatura en el fin de la modernidad*. México: Ediciones Cuéllar.
- Flavio J. *Obras completas de Flavio Josefo*, (1961) en 5 volúmenes traducidos del griego al español por Luis Farré. (Buenos Aires: Acervo Cultural / Editores,.) Vol. 5: *Contra Apión*.
- Follari, R (2011). *Lo cultural en su lugar dentro de lo social*. *Crítica y Emancipación*, 6, 65-82.
- Gallardo, H. (1996). "Jóvenes y juventud: una presentación", en *Pasos Especial No. 6*.
- Gallardo, H. (1998). *El fundamento social de la esperanza*. Quito, Escuela de Formación de Laicos y Laicas-Vicaría Sur de Quito.
- Geertz, Clifford (2005), *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- Gimson, a. y Caggiano, S. (2010). *Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones*. En N. Richard (ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas* (pp. 17-30). Santiago de Chile: ARCIS-CLACSO.

Goicovic, I. (2000). "Del control social a la política social. La conflictiva relación entre los jóvenes populares y el Estado en la historia de Chile", en Última Década (CIDRA, Viña del Mar-Chile) Año 8, No. 12.

Guzmán Ramírez, Gezabel y Martha Bolio Márquez (2010) Construyendo la herramienta perspectiva de género: cómo portar lentes nuevos. México: Universidad Iberoamericana, pp. 19-41

Guattari, Pierre-Félix, (1980), "Viaje a la adolescencia", El Viejo Topo, Madrid, núm. 43, abril, pp. 47-50.

Guattari, Pierre-Félix (1994), Revolución molecular, Santiago de Cali, Centro Editorial Universidad del Valle.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Grossberg, I. (2006). Stuart Hall sobre Raza y Racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, 5, 45-65.

Hall, S. (2005) [1986]. La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 219-257.

Hall, S. (1985). Sobre posmodernismo y articulación. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 75-93). Popayán: Instituto Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Envión

Hall, S. (2010). Estudios culturales y sus legados teóricos. En E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 51-71). Popayán: Instituto Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Envión.

Hervieu-Léger, Danièle (2004), *El peregrino y el convertido, la religión en movimiento*, Ciudad de México: Helénico. (2005), *La religión, hilo de memoria*, Barcelona: Herder.

James, William (2005), *Las variedades de la experiencia religiosa, estudio de la naturaleza humana*, tomo i, Ciudad de México: Prana. (2006), *Las variedades de la experiencia religiosa, estudio de la naturaleza humana*, tomo ii, Ciudad de México: Prana. Kaminsky, Gregorio (2001), *Socialización*, Ciudad de México: Trillas.

Jofré, M. (1990) *Teoría literaria y semiótica*. Santiago de Chile: Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades-Departamento de Literatura

Kuasnosky, S. y Szulik, D. (1995). "Desde los márgenes de la juventud", en Margulis, M.(ed.).L,üen, es más aue una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Kristeva, J. (1990). El Cristo muerto de Holbein. En: Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte Primera (pp. 247-278). Madrid: Taurus.

Kristeva, J. (1986). Problemas de la poética de Dostoievski, México, FCE.

Kristeva, J. (2005). La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais, Madrid, Alianza, Madrid, ISBN 978-84-206-7907-5

Luhmann, Niklas, (1995). Poder, Barcelona, Anthropos.

Berger, P. El dosel sagrado. Para una sociología de la religión, Barcelona: Kairós, 1999.

Maquieira D'Angelo, Virginia (2012) Género, diferencia y desigualdad, en Feminismos. Debates teóricos contemporáneos. Madrid: Alianza Editorial, pp.127-189

Margulis, Mario, (2001). "Juventud: una aproximación conceptual", en: Solum Donas Burack, comp., Adolescencia y juventud en América Latina, Cartago, Libro Universitario Regional, pp. 41-56. Mørch, Sven, 1996, "Sobre el desarrollo y los problemas de la juventud", Jóvenes, México, cuarta época, año 1, núm. 1, jul.-sep., pp. 78-106.

Mannheim, K. (1928). *El problema de las generaciones*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, 62 [1993].

Moraña, M. (2003). Literatura, subjetividad y estudios culturales. En C. Walsh (Ed.). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* [pp. 147-152]. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.

Muñoz, Blanca. (2009). *La Escuela de Birmingham: La sintaxis de la cotidianidad como producción social de la conciencia I/C* - Revista Científica de Información y Comunicación (6, pp21-68) (Universidad Carlos III de Madrid).

Nash, M. (2014). Feminidades y masculinidades. Arquetipos y prácticas de género. Madrid, Alianza Editorial, 304 pp.

Núñez, G. (1994), *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*, El Colegio de Sonora, PUEG-UNAM, México

Pérez, J. (2013). "Geografía(s) de la nostalgia: textualidad, diáspora y hospitalidad en la videoinstalación Soledad y compañía de Hannah Collins". Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas, 8 (1), 59-86.

Peter, R. (2000). *Ética para errantes la parábola del hijo pródigo*. México: BUAP.

Prado, G. (1984) *Una aproximación desde la hermenéutica; al texto literario*. México: ANUIES

Ricoeur, Paul. (2000). Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. México: Siglo XXI Editores

Ricoeur, Paul. (2000). Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción. México: Siglo XXI Editores

Ricoeur, Paul. (2000). Tiempo y narración III. El tiempo narrado. México: Siglo XXI Editores

Ricoeur, Paul. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores

Ricoeur, Paul., (1980). La metáfora viva, trad. Agustín Neira, Cristiandad, Madrid.

Rodríguez, A. (2010). *Análisis de textos, teoría literaria*. México: UNACH.

Soria, S. (2014). *Cultura y poder: el aporte de los estudios culturales*. En E. Torres y C. del Valle Rojas (Eds.). *Discurso y poder. Aproximaciones teóricas y prácticas* [pp. 193-213]. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera.

Santa Biblia. Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602) - Revisión 1960. Philadelphia, Pensilvania, USA: Sociedades Bíblicas en America Latina, National Publishing Company.

Sánchez, V. (2000). *Reflexiones feministas*. España: Editorial Horas y Horas.

Schopenhauer, Arthur. (1997). *El amor, las mujeres y la muerte*. México: Ediciones Coyoacán.

Tubert, Silvia (2011) "Introducción. La crisis del concepto de género", en *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto* (Silvia Tubert, ed.). Madrid: Ediciones Cátedra. Primera edición, 2001, pp. 7-37

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge/Londres: Harvard University Press,

Velázquez Elisa (2013) *La liberación del cuerpo ¿Qué es lo femenino? Lo prohibido del placer en el cuerpo femenino*. México: Castellanos Editores.

Villa Sepúlveda, María Eugenia, "Del concepto de juventud al de juventudes y al de lo juvenil", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, vol. 23, núm. 60, mayo-agosto, 2011, pp. 147-157.

Williams, R. (1988). *En Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid, p. 200

Weeks, Jeffrey, (1998). *Sexualidad*, Paidós-PUEG-UNAM, México

## **Electrónicas**

---

Biografía del autor Raúl Dorra (2016). Recuperado de: <http://www.plazayvaldes.es/autores/raul-dorra>

Dorra, Raúl. *La exaltación y la quiebra* (2015) 02/04/2015 04:00 Recuperado de: <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2015/04/02/la-exaltacion-y-la-quiebra/>

Levinsohn, Dalia. *La mujer en el hogar judío, su rol en la educación de sus hijos y la transmisión de la cultura* Recuperado de: <http://www.fcje.org/la-mujer-en-el-hogar-judio-su-rol-en-la-educacion-de-sus-hijos-y-la-transmision-de-la-cultura/>

Marentes, C. *Territorio y espacio sagrado*

Recuperado de: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/5551>

Observatorio Transnacional de Inclusión Social e Equidad en la Educación Superior. (2013).

Recuperado de:

<https://www.oie-miseal.ifch.unicamp.br/es/que-es-interseccionalidad>.

Shemaryahu, T. *Los samaritanos pasado y presente*. Universidad Pontificia de Salamanca

Recuperado de: [summa.upsa.es/high.raw?id=0000003008&name=00000001.original.pdf](http://summa.upsa.es/high.raw?id=0000003008&name=00000001.original.pdf).

Vargas Llosa (2000) *Un mundo sin novelas*

Recuperado de: <http://www.letraslibres.com/mexico/un-mundo-sin-novelas>

Rabbi Haym Halevi Donin. (2000). La Halajá- el Camino judío recuperado de:

<http://www.tora.org.ar/la-halaja-el-camino-judio/>

Pintura. "La mujer samaritana" Recuperado de: <https://www.pinterest.es/lcothek/jesus-acts/?lp=true>

Zimbrón, M. Psicología, Arte, Cultura, Reflexión y mucho más en: La Familia Judía: Una visión psicoanalítica (2014). Recuperado de: [www.marisolzimbron.com](http://www.marisolzimbron.com)