

Del fundamentalismo a la lectura literaria de la Biblia (II)

Mike van Treek Nilsson¹

Resumen

En esta segunda parte del trabajo el autor expone algunas características del análisis narrativo aplicado a la Biblia. Recorre el episodio narrado en Génesis 38 para ilustrar algunos conceptos básicos de esta perspectiva. Finalmente se exponen algunas conclusiones metodológicas sobre la lectura literaria y creyente de la Biblia como una manera de evitar las lecturas fundamentalistas y espiritualistas de la Escritura.

Abstract

In the second part of his work, the author explain some features of the close reading of the Bible. The reading of Genesis 38 illustrates the leading concepts of this exegetical perspective. Finally the author proposes some concluding remarks about the literary reading of the Bible as a way to avoid fundamentalist and spiritualist approaches to the Scriptures.

¹ Académico e investigador. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile.
mvan@uc.cl

En la primera parte de este trabajo expuse algunas características de la interpretación fundamentalista de la Biblia. Sostuve que esta perspectiva ha concitado el interés por parte del magisterio católico porque constituye un problema creciente al interior de la comunidad. Creo que una vía para enfrentar el problema es la estimulación de una lectura literaria de la Biblia. Esto requiere la formación de lectores activos, capaces de seguir el desarrollo de grandes unidades textuales, superando las lecturas episódicas y meramente funcionales.

Realizar ese tipo de trabajo de lectura requiere ir tomando conciencia de cómo funcionan los textos, cómo ellos buscan por sí mismos abrir nuevos horizontes en la comprensión del lector. Para que el texto haga su trabajo se debe propiciar una lectura atenta a los detalles y las alternativas de interpretación que la obra misma propiciare. El análisis narrativo se pone al servicio de ese objetivo.

En esta segunda parte, se expondrán algunas características básicas del un análisis de este tipo. Para ello tomo como cantera de ejemplos el relato de Génesis 38 e intento, manera sencilla, explicar el funcionamiento del texto. He querido dejar de lado casi todo vocabulario técnico, aun así, fue necesario mantener una suficiente claridad conceptual para que el lector por sí mismo profundice en los mecanismos comunicativos del relato.

Gracias al análisis narrativo de Gn 38 descubriremos que la obra bíblica no se nos presenta como una noticia histórica, sino como una forma de explorar la conflictualidad de la vida humana y por ello tal vez nos sugiera indirectamente una manera de convivir más justamente. La experiencia de la lectura no nos deja en la misma posición de inicio, nos

mueve a algo nuevo y lo hace promoviendo cierta incomodidad, cierta falta de conformidad que nos despierta el deseo de movimiento.

El lector frente a Génesis 38

Vamos a adentrarnos en este episodio para ir descubriendo algunos mecanismos del texto que van ayudando a que los lectores tengan una comprensión fructífera y agradable de él. Vamos a seguir las balizas que el narrador nos deja en el relato —el cómo— para poder comprender el qué.

El narrador pone en marcha una estrategia para contar la historia y en este caso vemos que, si bien se trata de un narrador omnisciente, va poco a poco entregando la información al lector para mantener en alto la tensión narrativa.

El narrador procede por etapas para contar su historia. En este caso, la exposición del relato abarca los vv. 1–11, para pasar luego pasar a una larga complicación (vv. 12–23). Al breve y sorprendente desenlace (vv. 24–26) le sigue un epílogo (vv. 27–30) con el cual Tamar obtiene la justicia negada por Onán y Judá en la exposición. Analicemos el relato en cada una de estas etapas.

Exposición

En esta parte me baso en una lectura libre de Ska, Sonnet y Wénin (2001, págs. 49–57). Con ellos distinguimos cuatro partes dispuestas con fuerte contraste entre ellas:

A 1–2 Judá se separa de hermanos; se une a Sua.

- B 3–5 Fecundidad de Sua y Judá.
B' 6–10 Hijos de Judá no dan hijos a Tamar.
A' 11 Tamar es separada de Sela; enviada a su familia.

En los extremos de la exposición vemos por una parte a Judá dejando la casa paterna y sus hermanos para formar su propia familia con una cananea; por otra parte, al final, Judá envía a vivir a Tamar de regreso a su casa. Entre medio, Judá ha tenido gran fecundidad con Sua, mientras que sus hijos no dan descendencia a Tamar. El narrador no se detiene en dar las razones por las cuales Er desagradaba al Señor. En caso de Onán el Señor reprueba que se rehúse a cumplir con la ley del Levirato (Dt 25,5s). En los vv. 3–4 se repite cuatro veces la expresión «dar a luz», replicada luego en los vv. 6–10 como descendencia (semilla), pero sin consecuencias fecundas. Toda la exposición está dominada por la repetición de la palabra «hermano» que se repite en seis ocasiones.

Judá envía a Tamar a la casa de su padre en una condición desfavorable para ella: viuda y sin hijos. El narrador recurre a un interesante desnivel de conocimientos. Tamar ignora las verdaderas razones de este envío pues Judá, pues señala la menoría de edad de Selá, pero el narrador entrega al lector mejor información que a la mujer: lo que motiva a Judá es el miedo de perder su tercer hijo. El lector sabe, por su parte, las verdaderas razones de las muertes de Er y Onán, mientras que Judá, en la ignorancia, imagina que es Tamar la que de alguna forma misteriosa podría ser la responsable del deceso de sus dos hijos.

El lector atento sabe que este conflicto tiene un impacto gigantesco sobre Judá, pues es el mismo conflicto al cual él y sus hermanos sometieron a su padre Jacob con la desaparición de José (Gn 37,33–35).

En la exposición el narrador presenta, entonces, los elementos esenciales de su relato y prepara el conflicto que se expresará en la complicación del episodio. Entre estos elementos están sin duda los personajes y sus vidas, algunas de sus características fundamentales y otros elementos necesarios para comprender el desarrollo de la trama. En este caso, la historia parece despegar bien con la fecundidad de Judá y Súa, pero pronto todo se empantana, como que la vida se detiene debido a una rivalidad entre hermanos (Onán y Er) y un miedo irracional e infundado a Tamar.

Complicación

El narrador cuenta que ha pasado mucho tiempo, pero no entrega mayores detalles. La muerte de Súa y el término del luto sorprenden como noticia para el lector, que por ahora no tiene cómo encontrarle lugar en la historia, generando en el lector esa actitud conjetural a la cual nos referíamos en la primera parte de este ensayo.

También en este caso es posible establecer una subdivisión en la complicación, esta vez en tres partes. La parte central está enmarcada por la expresión del v. 14: «Ella se quitó el traje de viuda, se cubrió con un velo» y el v. 19: «[Ella] se quitó el velo y se vistió el traje de viuda». Al inicio de la complicación leemos la llegada de Judá como hombre honorable, y al final la partida de él con el riesgo de ser públicamente ridiculizado.

El narrador informa aquí, desde el punto de vista de Tamar, que ella sospecha de las mutivaciones de Judá al apartarla de la familia, pues el tiempo transcurrido para el crecimiento de Selá es suficiente como para que se concretara el matrimonio. Abandonando la neutralidad, el

narrador impulsa al lector a empatizar con la situación y mirada de Tamar.

Tamar se quita su ropa de viuda y se cubre para no ser reconocida (algunas traducciones dicen «se disfrazó», pero el verbo hebreo es menos preciso que eso y debe traducirse «envolverse a sí misma»). ¿Pretende Tamar pasar inadvertida para su suegro o tiene ya en mente pasar como la prostituta por la cual finalmente Judá la tomará? El narrador no responde a esta cuestión, el lector avanza a punta de disimulados indicios.

Judá ve a una mujer en el camino y la toma por una prostituta. Es ella quien ahora posee ventaja sobre Judá, aunque él crea todo lo contrario. Ella pone las reglas del juego mientras deja que Judá crea que es él mismo quien controla toda la situación. En este punto, el conocimiento del lector es limitado respecto a Tamar y por ahora no tiene cómo imaginarse el desarrollo que tomará la acción cuando Tamar tenga en su poder los tres objetos que le pertenecen a su suegro.

Luego de la relación sexual entre Judá y Tamar ella finalmente concibe un hijo. Pero el narrador aquí no va tan veloz contando la historia como en la exposición, donde la sucesión de verbos es inmediata (relación sexual, concepción, nacimiento, nombramiento). El narrador aquí, en cambio, se detiene en una mini historia. Judá quiere honrar su compromiso económico, por lo que envía a su socio a cancelar la deuda y recuperar los objetos que dejó en prenda.

Conviene hacer una precisión sobre el vocabulario empleado para referirse a Tamar como «prostituta» o «ramera». Cuando Judá ve a Tamar la confunde con una prostituta (en hebreo: zonah). Por su parte,

el socio de Judá busca una «ramera» (en hebreo: qedeshah) —una ramera cultural— y le indican que en el lugar no ha habido ninguna

Aunque bastaría sólo el v. 20 para que la trama no quedara coja, el narrador ha concedido un cierto espacio a este segmento (vv. 21–23). Por ello debemos tratar de identificar su contribución a la estrategia global del narrador.

En este caso esta estrategia se lleva a cabo mediante un mecanismo basado en el diferente conocimiento que los personajes y el lector tienen de la situación. Esta figura suele llamarse «ironía dramática» y consiste en aprovechar el desnivel de conocimiento creado por el narrador para producir un efecto de lectura y sentido.

En concreto, aquello que Judá considera un secreto a guardar entre él y su socio queda totalmente expuesto a la conciencia del lector quien también sabe el motivo por el cual Judá prefiere perder sus tres objetos: no ser ridiculizado públicamente. Lo que momentáneamente resulta para el mundo del texto, en el mundo del lector es justamente eso lo que ha producido.

Aquí tiene algo que decir la diferencia en la forma en que Judá y los demás ven a Tamar. La diferencia resalta que sólo Judá ha visto alguien que parece una prostituta. ¿Los demás no han visto al personaje o más bien no les ha parecido una prostituta?

A juzgar por la acción del socio de Judá, una mujer disponible para ello sólo puede ser una «ramera sagrada», pues pregunta directamente por una de ellas. En todo caso, el encuentro entre Judá y la mujer habrá tenido lugar al abrigo de miradas de terceros o, en todo caso, sin que el

socio se enterara. En este caso, el texto estaría colocando de relieve la personalidad impulsiva e irreflexiva de Judá.

Existe otra posibilidad de interpretar los datos: Tamar se ha vestido para parecer prostituta (ver Pro 7,10), pero ha cruzado el camino del suegro justo en un momento preciso. De ser así, el narrador resaltaría la minuciosa y paciente astucia de Tamar en la ejecución de su plan. Ambos escenarios son posibles.

Sea cual sea la interpretación de lo anterior, lo que es cierto es que una vez más Judá pierde peso frente a los lectores. Anteriormente, motivado más por el miedo que por la justicia, había enviado a Tamar sin respetar sus derechos. El texto expone así la lógica que sigue Judá: él busca protegerse de las posibles pérdidas y entrega una clave de lectura para evaluar críticamente el uso de la ley del levirato en beneficio de los varones. Por otro lado, ridiculiza la capacidad de éstos para comprender lo que realmente está en juego en la vida social pues, además de culpar injustamente a Tamar, tampoco es capaz de distinguir en una mujer, una prostituta y su propia nuera. ¡Y creyó distinguir en ella un poder maléfico que hacia morir a sus hijos!

Desenlace

La temática de la prostitución vincula esta parte con la anterior. A Judá acuden con un cuento, pues no es una simple noticia: el embarazo de Tamar (un hecho constatable) para los informantes se debe a que se ha prostituido (interpretación del hecho). El orden de la oración es, además, revelador: primero la interpretación, luego el hecho.

La reacción de Judá es coherente con la estrategia del informante: la condena a muerte. Pero el lector sabe que puede tomar distancia de

esta severidad de Judá que con presteza se inclina contra Tamar, pero que elude la propia responsabilidad. En ese momento Tamar devela su arriesgada estrategia: «El dueño de estos objetos me ha dejado embarazada».

El vocabulario que emplea es el del hecho, no de la interpretación, pues ésta queda ahora disponible para que sea construida con justicia. Estirando un poco el texto podemos decir que tanto Judá como su entorno se representaron a Tamar como un peligro y desde allí ella se reconstruye como artífice de su propia justicia. Al hacerlo en la esfera pública obliga al grupo y a Judá a reconocer esa en ella la vida y la bondad.

El narrador muestra a Tamar manejando el código cultural en el cual se encuentra inmersa o, al menos, tiene la astucia suficiente para descifrar el comportamiento de Judá y anticiparse a él. Ese código patriarcal es representado en funcionamiento: las mujeres son tenidas a raya, sometidas a la sospecha, velozmente consideradas prostitutas; es conveniente ser «mano dura», da la ilusión de protección. La estrategia de Tamar no es el ocultamiento ni el miedo, sino la del «saber moverse» para lograr justicia. Transforma la mano dura que la amenaza en justicia que devela los verdaderos culpables. Por ello Judá reconoce que en el fondo de todo este asunto hay una injusticia que él ha cometido. El trayecto de la violencia ha sido interceptado en el momento en que tomaba fuerza y legitimidad social.

Creo que el relato puede cumplir una función educativa: muestra un modo de funcionamiento violento del ser humano y al exponerlo provee las claves para su desarticulación. Una de esas es el desarrollo de un cierto saber hacer justicia en la adversidad. La otra es la capacidad

del relato de ridiculizar a personajes como Judá. De ahí que el segmento de los vv. 21–23 cumpla una función importante en la historia narrada. Lo que Judá quería evitar, la burla, ahora está puestas en primer plano. En toda aquella complicación del relato, en efecto, está presente un cierto sentido de lo irrisorio, de la sorna (Cf. Alonso Schökel 1997, pág. 251). La risa libera desacralizando la violencia y esa risa es la que actúa en el mundo del lector más allá de toda coordinada histórica específica de este texto.

Epílogo

El final de la historia tiene varios elementos interesantes de comentar. Me detengo sobre algunas repeticiones.

Se suceden nacimientos, como en la exposición al inicio del relato, aunque esta vez vienen de alguna manera a compensar la muerte de Er y Onán. También demuestran que Tamar no trae consigo la muerte, sino la vida por partida doble. Con ello, con el nacimiento de mellizos también reaparece la temática de la fraternidad, dominante en todo el Génesis.

De estos hermanos, Peres será nombrado en la línea genealógica de David (Rut 4,18–20) y del Mesías (Mt 1,3–6). De ese modo, el Redentor llegará a Israel por la vía estas dos astutas mujeres extranjeras, abriéndose paso (Peres) en el alba (Zeraj), que es lo que evocan los nombres de los recién nacidos (cf. Wénin 2005, pág. 102). El epílogo del relato hace, en fin, que la historia florezca y se expanda, que la bendición de Dios no se encierre en las mezquindades y temores humanos, sino que circule gracias a Tamar y a su enfrentamiento creativo, y no menos paradójal, con la violencia excluyente que parece dominar.

La lectura creyente y el lenguaje religioso

El relato que rápidamente hemos abordado ha podido pasar inadvertido para muchos lectores de la Biblia. Para muchos se trata de una anécdota en la historia de uno de los hijos de Jacob. Hemos intentado mostrar un ángulo de lectura que lo vuelve objeto de nuestro interés. Quisiera culminar con un par de reflexiones metodológicas; una sobre la teoría de lectura, otra sobre el trabajo conjunto de los educadores de la fe.

Un texto informativo busca ser lo más preciso posible, anula constantemente las ambigüedades y organiza de manera jerárquica la información que entrega. El texto informativo debe responder preguntas precisas y no dejar duda sobre la fiabilidad de las fuentes de información ni sobre los datos que entrega. Por el contrario, los textos literarios requiere dejar varias puertas abiertas para la interpretación; se plantean como mundos habitables y por tanto, factibles de recorrer por más de un sendero. El resultado es que el lector queda implicado en la historia, como viviéndola él mismo. Así, nos hace ver nuestra propia vida de otra manera, ensanchando nuestra comprensión de ella.

El texto bíblico no hace su trabajo si se le considera una crónica de noticias o informaciones históricas. La información, como la noticia, tiene su recompensa en la novedad. Sólo vive en ese instante y tiene que entregarse por completo a él. La narración no informativa no se desgasta, su fuerza se despliega incluso después de muy largo tiempo.

De hecho, cierta autoridad de la narración, le viene gracias a la lejanía de su origen o gracias a la intemporalidad de su escenario. La narración tiene una amplitud de sentido de la cual la noticia carece. En fin, la narración extrae su poder de la autoridad de la experiencia de la

vida, desde allí le viene su autoridad que el lector conecta de mil maneras con la suya propia (cf. Benjamin 2008, §§ VI–VII). En este sentido y reanudando la reflexión de la primera parte de este artículo, podemos decir que la lectura fundamentalista priva al texto de toda su fuerza transformadora, pues con su estrechez interpretativa lo convierte en una noticia del pasado, una información impactante, pero irrelevante para nosotros hoy.

Roland Barthes propone una distinción de textos que me parece interesante de proponer en este marco. Él sostiene la existencia de dos regímenes de lectura:

Texto de placer: aquel que alegra, llena, da euforia; aquel que viene de la cultura, no rompe con ella, está ligado a una práctica confortable de la lectura. Texto de gozo: aquel que coloca en estado de pérdida, aquel que no conforta (tal vez hasta un cierto aburrimiento), hace vacilar los ejes históricos, culturales, psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y sus recuerdos, lo coloca en crisis su relación al lenguaje (Traducción mía, Barthes 1973, págs. 25–26).

Esto me parece aplicable a los regímenes de lectura de la Biblia. Hay uno que no incomoda, que ha domesticado el texto hasta hacerlo irrelevante y anecdótico. Otro que lo despierta y, en consecuencia, resulta algo incomodo, que hace preguntas a nuestra vida, nos inspecciona como un espejo devolviéndonos una visión más compleja de nosotros mismos; nos hace crecer.

En el primer régimen están las lecturas fundamentalistas, que por medio de una aproximación literalista proveen al lector de un sentido inmediato, una ilusión de potencia que se desvanece frente a la complejidad de la vida y de la Biblia misma. También algunas de las lecturas que se llaman espirituales o místicas se hallan aquí: olvidan el texto, lo desmembran. Pretenden realizar una lectura de la Escritura fundada sólo en el Espíritu, pero sin cuerpo del texto.

La Pontificia comisión bíblica es bastante severa con este tipo de perspectivas pues consideran necesario «substituir el paciente trabajo de la exégesis científica con acercamientos más simples» que renuncian a todo estudio del texto en virtud de una «lectura de la Biblia llamada “espiritual”». Pero en realidad es una interpretación basada en «la inspiración personal subjetiva» que busca en la Biblia «el Cristo de su visión personal y la satisfacción de su religiosidad espontánea». Más grave aún, se pretenden capaces de «encontrar en ella respuestas directas a todo tipo de cuestiones personales o colectivas». No faltan los comportamientos sectarios de algunos grupos que «proponen como única interpretación verdadera aquella de la cual afirman haber tenido la revelación» (Pontificia Comisión Bíblica 1993, «Introducción», A).

En el segundo régimen se ubican los lectores que al despertar un texto durmiente experimentan el placer del encuentro y viven el gozo paradójico de la incomodidad de verse problematizados, desafiado a una conversión que requiere la concurrencia de todo lo que ayude a la comprensión más profunda de la Palabra de Dios que se expresa, de manera maravillosa y exigente, por medio de una lectura activa del texto.

Hoy, quienes nos dedicamos a la educación religiosa y, en particular, a la lectura de la Biblia estamos desafiados a realizar nuestro trabajo de manera interdisciplinar. En lugar de oponer nuestros esfuerzos podemos trabajar por el bien común de nuestras sociedades. El trabajo interdisciplinar

puede favorecer el trabajo en equipo de los cuerpos docentes. La lectura creyente de la Biblia puede aportar sus conocimientos al bien común en la medida que los pueda «traducir» junto con otros educadores. Pienso que el estudio de la literatura, de la lengua, de la historia y de las sociedades se puede ver enriquecido si el educador bíblico aporta desde su saber humanista.

También la lectura creyente se ve potenciada por una perspectiva como esta. Una perspectiva literaria ayuda a superar el fundamentalismo y permite que la fe y la espiritualidad crezcan en diálogo con el desarrollo cognitivo de las personas. El magisterio de la iglesia católica afirma que las lecturas creyentes necesitan de las lecturas informadas por las ciencias (históricas o del lenguaje). En ese sentido —y en el contexto de la lectura creyente de la Escritura— cabría afirmar enfáticamente que Dios no habla en la Escritura sino por medio de la mediación de la textualidad de la obra, es decir, Dios se ha hecho inteligible para nosotros en la estrategia del texto que leemos. Por ello que el sentido literal de las escrituras es al mismo tiempo el sentido espiritual de ellas. Eso es lo que afirma el Concilio Vaticano II.

Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos (DV, § 12).

Es, entonces, el texto leído «a la manera humana» lo que nos permite el conocer la Palabra de Dios contenida en aquel. La acción de Dios no es mágica, respeta nuestra libertad, nuestra condición de creaturas de lenguaje.

Referencias

- Alonso Schökel, Luis (1997). ¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis. 3a ed. Institución San Jerónimo 19. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Barthes, Roland (1973). Le plaisir du texte. Points 135. Paris: Seuil.
- Benjamin, Walter (2008). El narrador. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún R. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Dei Verbum (1965). Constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina revelación. Concilio Vaticano II. URL:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
- Pontificia Comisión Bíblica (1993), La interpretación de la Biblia en la Iglesia. Santiago de Chile: San Pablo y Paulinas.
- Ska, Jean-Louis, Jean-Pierre Sonnet y André Wénin (2001). Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento. Cuadernos bíblicos 107. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Wénin, André (2005). Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50). Le livre et le rouleau 21. Bruxelles: Lessius.