

"Ahí tienen al hombre" (Jn 19,5) ¿Hacia nueva/s identidad/es de lo humano?,
Sociedad argentina de teología (Buenos Aires (Argentina): Agape).

¿Existe un modelo de familia en la Biblia? Estudio a propósito de la "fabulización" de relatos bíblicos y de la "paradigmatización" de figuras actanciales.

Casas-Ramírez, Juan-Alberto.

Cita:

Casas-Ramírez, Juan-Alberto, "*¿Existe un modelo de familia en la Biblia? Estudio a propósito de la "fabulización" de relatos bíblicos y de la "paradigmatización" de figuras actanciales.*" en "*Ahí tienen al hombre" (Jn 19,5) ¿Hacia nueva/s identidad/es de lo humano?, Sociedad argentina de teología (Buenos Aires (Argentina): Agape, 2024).*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/33>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/2e3>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Sociedad Argentina de Teología

“Ahí tienen al hombre”

(Jn 19,5)

¿Hacia nueva/s identidad/es de lo humano?



XLIIª Semana Argentina de Teología

AGAPE
LIBROS 



SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA

“ AHÍ TIENEN AL HOMBRE ” (JN 19,5)
¿Hacia nueva/s identidad/es de lo humano?

XLIIª Semana Argentina de Teología

AGAPE
LIBROS 



Sociedad Argentina de Teología

Ahí tienen al hombre : Jn 19,5 / Compilación de Gerardo José Söding ; Carolina Bacher Martínez. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Agape Libros, 2024.

358 p. ; 22 x 15 cm.

ISBN 978-987-640-728-1

1. Teología. I. Söding, Gerardo José, comp. II. Bacher Martínez, Carolina, comp. III. Título.

CDD 230.01

© Agape Libros, 2024

© Sociedad Argentina de Teología, 2024

ISBN: 978-987-640-728-1

Diseño y diagramación: *Equipo Editorial Agape*

1ª edición: agosto de 2024

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

AGAPE LIBROS

Av. San Martín 6863

(1419) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

agape@agape-libros.com.ar

www.agape-libros.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

Índice

Presentación: <i>Gerardo José Söding</i>	11
La XLIIa Semana Argentina de Teología: el inicio de un trienio centrado en lo humano: <i>Carolina Bacher Martínez</i>	15

I. PANELES

1. La correlación como conversación <i>Olvani Sánchez</i>	19
2. Pensar lo humano en un mundo transhumanista Aproximación al método interdisciplinar de Pannenberg y Scannone <i>Guillermo Rosolino</i>	35
3. La metafísica del transhumanismo Un acercamiento a sus estructuras filosóficas en diálogo con la antropología teológica del cristianismo <i>Pedro Castelao</i>	61
4. Finitud transfigurada La realidad humana, entre su límite creatural y su destino de trascendencia pascual <i>Alejandro Bertolini</i>	89
5. Historia, testimonio y donación Algunos aportes de los Padres de la Iglesia a la teología contemporánea <i>José Carlos Caamaño</i>	115
6. «El Espíritu abraza la carne» (AH V 13,4) Creados para crecer <i>Rosa Ruiz Aragoneses</i>	129

7. ¿Existe un modelo de familia en la Biblia?
Estudio a propósito de la «Fabulización» de relatos bíblicos
y de la «paradigmatización» de figuras actanciales
Juan Alberto Casas Ramírez141
8. Hacia una exégesis humana y liberadora de lo humano
Ensayo de lectura bíblica desde el cuerpo
Eleuterio R. Ruiz169
9. La recepción del género en la teología de nuestro tiempo
Anotaciones e indagaciones desde la práctica teológica feminista
Virginia R. Azcuy189

II. COMUNICACIONES

10. El cuestionamiento neoconservador a la agenda de género
Aportes de la sociología de la religión
a la reflexión teológico-pastoral
Juan Bautista Duhau215
11. No soy un robot
Las Inteligencias artificiales y nuestras redefiniciones
ontológicas a la luz de la fe
Mariel Caldas229
12. La verdad los hará libres
Cinco claves ético-teológicas para un ejercicio
inter y transdisciplinar en la hermenéutica
valorativa de la actuación del episcopado argentino
Fabrizio Forcat241
13. Diálogo interdisciplinar entre teología y ciencias a partir
de la noción de género (*gender*)
Federico Ridissi Farrando253
14. Diálogo y Diversidades
Abrazando las Periferias Existenciales de la Diversidad Sexual
Juan Francisco Tomás263

III. COMUNICACIONES ESPACIO JOVEN

15. Dejen que las personas transgénero vengan a mí y no se lo
impidan. Hacia una teología inclusiva
Lucía Abades279

16. Aportes de la fenomenología y la hermenéutica al método teológico para pensar históricamente lo humano <i>Matías De La Pέργula</i>	285
17. “Del hombre al hermano”: emergencias para pensar(nos) <i>Alexis M. Ferreyra</i>	293
18. La gloria de Dios es el humano viviente <i>Nicolás Monti</i>	303
19. «Shots de asombro»: La propuesta posthumanista de Jason Silva interpretada desde la «apologética de la inmanencia» <i>Gonzalo Mackinnon</i>	311
20. La masculinidad de Jesús: un evangelio para los varones de hoy <i>Tomás Ezequiel Berlín Arjones</i>	323
21. Desafiando la muerte. ¿Una utopía trans-humanista o una propuesta teológica? Redefiniendo al hombre en diálogo con San Agustín <i>Alejandro Manzur</i>	333
Memoria Espacio Joven SAT 2021-2023.....	341

7. ¿Existe un modelo de familia en la Biblia?

Estudio a propósito de la «Fabulización» de relatos bíblicos y de la «paradigmatización» de figuras actanciales

Juan Alberto Casas Ramírez¹

Pontificia Universidad Javeriana
jcasas.smsj@javeriana.edu.co

Introducción

El tema de la familia resulta ser un motivo antropológico y teológico transversal tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento por lo que amerita un cuidadoso estudio y abordaje, evitando lecturas fragmentarias, anacrónicas o reduccionistas que, en lugar de propender a reconocer diversos modos de vida familiares del mundo judeo-cristiano, quieran promover o conservar patrones relacionales que ya no responden ni corresponden a los signos y clamores de la actualidad. Esta comunicación problematiza la tendencia hermenéutica –más cercana al fundamentalismo– de extrapolar figuras o construcciones actanciales de los relatos bíblicos como paradigmas o modelos universalizables y atemporales que se imponen como únicos modos (modelos) posibles de configuración familiar.

¹ Profesor asociado y ordinario de Nuevo Testamento en el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Doctor en Teología de dicha universidad. Correo electrónico: jcasas.smsj@javeriana.edu.co

Para alcanzar dicho objetivo, se contempla el desarrollo de los siguientes puntos: en primer lugar, se expondrán los presupuestos conceptuales que están a la base de un «rastreo bíblico» sobre la familia; estos delimitarán el marco teórico y las coordenadas interpretativas de esta re-lectura. En segundo lugar, se propone una aproximación panorámica de carácter canónica que se centrará en las comprensiones y configuraciones de las diversas familias en los corpus textuales de la Biblia. En tercer lugar, se ofrecerá un marco contextual, en que se abordará el trasfondo socio-histórico de la comprensión de familia en el mundo cultural de la Biblia. Con dicha contextualización se volverá a la dimensión textual para hacer un breve recorrido narrativo sobre algunos relatos familiares tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Finalmente, como punto de llegada, se puntualizará en torno a una cosmovisión común y transversal sobre la familia desde las apuestas de Jesús en su predicación sobre el Reinado de Dios.

1. Presupuestos conceptuales

1.1. Presupuesto antropológico

La familia no es propiamente una realidad natural; es una abstracción humana ligada a la cultura y al modo como la cultura significa y resignifica los fenómenos naturales. Así lo expresa Bruce Malina, pionero de los estudios del Nuevo Testamento desde la antropología cultural en su obra clásica *El mundo del Nuevo Testamento*,

«La cultura es un sistema de símbolos que se refiere y abarca a personas, cosas y acontecimientos socialmente simbolizados. Simbolizar significa dotar a la gente, a las cosas y a los acontecimientos de significado y valor, haciéndolos de tal modo significativos que todos los miembros de un grupo determinado comparten entre ellos, aprecian y viven de ese significado de algún modo. Por ejemplo, si nos situamos al nivel de la naturaleza, los seres humanos copulan y se reproducen porque los machos de las especies animales fertilizan los óvulos de las hembras de esas especies. Cuando el óvulo fertilizado madura, la hembra pare sus crías. Lo que hace la cultura es tomar ese proceso y a los agentes del proceso y dotarlos de significado y valor. El que contribuye con el esperma es interpretado como «padre»; la que

aporta el óvulo, como «madre»; y la descendencia, como «hijo». Estoy seguro de que no celebras el Día de la Portadora del Óvulo, aunque estés muy interesado científicamente en ello. Ni que concibes al que contribuye con el esperma, que con frecuencia ronda a la portadora del óvulo de tu existencia, como el banco de esperma familiar. Más bien te refieres a estos seres como padres (una interpretación cultural de su función y actividad). Junto con ellos, formas una familia (una interpretación cultural del grupo que engendra y nutre). Aprendes a interpretar su relación mutua y contigo como afecto y lealtad (una interpretación cultural de la relación o acontecimiento de este grupo íntimo). Lo que hace la cultura es tomar lo que está a disposición en el medio ambiente físico y humano e interpretarlo socialmente, dotarlo de significación y sentimientos socialmente compartidos. El mundo de los seres humanos es un mundo social interpretado culturalmente».²

Adicionalmente, como bien lo señala el historiador colombiano Jaime Borja, la conceptualización y difusión de la familia nuclear, compuesta por padre, madre e hijos, es relativamente reciente, pues es fruto de la llamada “primera modernidad” (siglos XVI y XVII), que se había caracterizado por el avance significativo de la conciencia de sí y el individualismo³. En esta época,

«la cultura visual católica introdujo el novedoso tema de la “sagrada familia” como el modelo de virtudes que debía regir las relaciones sociales. Con él surgía el culto moderno a la infancia, se propagaba la importancia del matrimonio sacramental, la idea de la intimidad del hogar y la aparición del sentimiento moderno de la paternidad y la maternidad».⁴

Por su parte, el informe *Familias en un mundo cambiante*, de las Naciones Unidas, señala que actualmente, «en todo el mundo, menos de cuatro de cada diez hogares están formados por una pareja con hijas e hijos».⁵ Los demás hogares son extensos (27%), conformada por sólo la pareja (13%), unipersonales

² Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 26.

³ Cf. Jaime Borja, «Los primeros tiempos modernos, Siglos XV al XVIII- Texto curatorial». Disponible en: <https://historiadelartecolombianocun.wordpress.com/arte-en-la-colonia-clase-6-y-7/>

⁴ *Ibid.*

⁵ ONU Mujeres, *Familias en un mundo cambiante* (New York: ONU, 2019), 7.

(13%), monoparentales (8%) y sin parentesco (2%).⁶ Tales datos ponen en evidencia que la conformación familiar es y ha sido plural y no existe un patrón normativo más allá de los límites y prácticas culturales.

1.2 Presupuesto bíblico

A diferencia de los textos sagrados de otras religiones, para el cristianismo, la Biblia no es considerada como un libro revelado, sino inspirado; es decir, «que contempla la autoría divina como origen último, pero toma en serio al ser humano que escribe, al que se considera como verdadero autor»⁷. Desde el ámbito católico romano, como lo señala el numeral 2 de la «Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación», del Concilio Vaticano II, el sujeto y contenido de la revelación es Dios mismo, más que alguna doctrina, libro o mensaje particular. Es decir que la Biblia no «ha caído del cielo» como expresión prístina y unívoca de una voluntad divina que debe ser asumida y obedecida sin objeción, sino que se debe tomar en cuenta la participación de la autoría humana, con sus contingencias y limitaciones, en un largo proceso de redacción. Ello implica que sea necesario discernir y diferenciar la perspectiva divina de aquello que el autor humano proyectó de su propio contexto histórico. Esta es la razón de ser de la exégesis y demás investigaciones sobre el mundo bíblico. Así lo expresa el numeral 12 de la «Constitución *Dei Verbum*»:

«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.

(...) Conviene que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que

⁶ *Ibid.*

⁷ Carmen Bernabé-Ubieta, «Ni piedra ni espejo: la interpretación de la Biblia entre el fundamentalismo y el subjetivismo». *Theologica Xaveriana* 64.177 (2014): 272.

el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres». ⁸

1.3 Presupuesto hermenéutico

Como consecuencia lógica del presupuesto anterior, las comprensiones y descripciones de las diferentes configuraciones familiares que encontramos en la Biblia deben ser leídas desde los marcos culturales e históricos de los distintos autores sagrados y, aunque algunos elementos pueden haberse mantenido o ser comunes (como el hecho de no haber superado aún estructuras patriarcales), en otros se evidencian notorias diferencias, por lo que intentar imponerlas, de forma simplista, acrítica y anacrónica, como modelos o paradigmas para nuestro presente puede ser un síntoma de fundamentalismo.

Y es que detrás de este tipo de transposición se esconde el imaginario según el cual todos los relatos bíblicos, sin excepción, tienen una función ejemplificadora o aleccionadora y que los personajes protagónicos, tanto individuales como colectivos, ejercen un rol paradigmático o modélico, por lo que el ideal creyente, para cualquier tiempo y cultura, es imitar o repetir tales patrones.

Con respecto al primer caso, «la *fabulización* de los relatos sucede como consecuencia de la *deshistorización* de los mismos»,⁹ es decir, cuando

...«se desarraiga al texto de su suelo nutricional, que es la historia, y se concede a los relatos un sentido puramente simbólico en cuanto expresión de experiencias de fe ocurridas sólo en la intimidad de los autores humanos que no tendría referente alguno con los contextos socio-culturales que los rodearon». ¹⁰

⁸ Concilio Vaticano II, «Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la Divina Revelación» en *Concilio Vaticano II. Obras completas* (Bogotá: Paulinas, 1995), 12.

⁹ Juan-Alberto Casas-Ramírez, «La contingencia de la Palabra de Dios, un presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica». *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 27 (2012): 157.

¹⁰ *Ibid.* 156.

Este es el extremo opuesto de la *historización* o «*literalización*» de los relatos, que «supone que lo que el texto narra sucedió tal cual está descrito en la narración, por lo cual la exégesis tendría la exclusiva tarea de demostrar empíricamente la realización factual de tales acontecimientos»¹¹; ambos extremos son perjudiciales. En la fabulización, los relatos «son tomados simplemente como narraciones ejemplares de las que se busca extrapolar una enseñanza o moraleja que muchas veces no supera el plano de la ética personal».¹²

En efecto, detrás de algunas prácticas hermenéuticas, espirituales, homiléticas y pastorales que buscan «aplicar» un texto a cualquier realidad, desconociendo las particularidades de los contextos en que son leídos, como si se tratase de una fórmula o receta universal y atemporal, subyace esta comprensión normativa y moralizante de la Biblia.¹³ Piénsese en el modo como, en algunas experiencias de lectura orante o comunitaria de la Biblia se recurre a la pregunta «¿qué me/nos dice/enseña este texto bíblico?».¹⁴ Se asume, de entrada, que el texto siempre enseña algo o presenta modelos para imitar (siguiendo, por ejemplo, lecturas literales de textos como 1Tm 3,16-17), pero no se cuestionan ni critican sus presupuestos axiológicos e ideológicos, que posiblemente fueron válidos en los marcos culturales en los que se redactó, pero que, tal vez, ya no son significativos o han sido cuestionados o superados en contextos de lectura posteriores, como, por ejemplo, la postura de las *antilegómene* sobre la esclavitud, en Tt 2,9-10; Ef 6,5-9; Col 3,22-25.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.* 157.

¹³ «El postulado de que la moral cristiana ha de fundamentarse en la Biblia ha inspirado la enseñanza de la moral» (Francisco Lage, «Pluralismo ético del Antiguo Testamento». *Moralia* 29 (2006): 386). Así lo expresó Juan Pablo II: «Las prescripciones morales, impartidas por Dios en la Antigua Alianza y perfeccionadas en la Nueva y Eterna en la persona misma del Hijo de Dios hecho hombre, deben ser custodiadas fielmente y actualizadas permanentemente en las diferentes culturas a lo largo de la historia (...). La Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia» (Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*. Bogotá: Paulinas, 2000., 25 y 28).

¹⁴ Bernabé-Ubieta, «Ni piedra ni espejo», 269.

Piénsese, también, en el modo como en algunos casos se ha postulado el relato de la llamada «asamblea de Jerusalén» de Hch 15 como modelo del carácter consensual que debería tener el Sínodo sobre la sinodalidad, pero sin considerar su faceta conflictiva, narrada por Pablo en el capítulo 2 de Gálatas. Al respecto, desde algunas lecturas teológicas del relato se ha llegado a afirmar que «el consenso y hasta la unanimidad de parecer son fruto del Espíritu Santo».¹⁵ ¿Qué pasaría, entonces con quienes piensan diferente o cuando se presenta el disenso? ¿sería esto fruto del «mal espíritu»? ¿no se estaría negando, con ello, la posibilidad de co-existencia entre posturas plurales y diversas en torno a una misma fe, que estaría a la base de la catolicidad?

En torno a la *paradigmatización de las figuras actanciales*, esta ocurre cuando se asume que un personaje o protagonista de un relato ejerce el papel de modelo ético para quienes leen el texto. Este es el criterio que en algunos movimientos o sectores del cristianismo se ha querido imponer para «normatizar» formas exclusivas de ser y de actuar en la sociedad y que, en el caso particular de la configuración familiar, ha sido fuente de controversias, estigmatizaciones y discriminaciones.

Al respecto, vale la pena recordar que, cuando la tradición bíblica emplea el término hebreo *tabnith*, que las versiones griegas traducen como *paradeigma* o *typos* y que en castellano se traduce como «modelo», «plano», «patrón», «diseño» o «marca», en la mayoría de los casos se refiere a la imagen del tabernáculo mostrado por Dios a Moisés en el Sinaí para que le sirviese como «modelo» para la construcción del santuario en la tierra (Cf. Ex 25,9.40; 2R 16,10; 1Cr 28,11-12.18-19); y, en otros casos, a las imágenes de los ídolos elaboradas por los pueblos que rodeaban a Israel. Sólo en contadas excepciones, y únicamente en los escritos paulinos y deuteropaulinos, *typos* es usado para proponer a un ser humano (Pablo o sus destinatarios) como ejemplo digno de imitación (Cf. Fil 3,17; 1Tes 1,7; 2Tes 3,9; 1Tm 4,12; Tt 2,7). Fuera de tales excepciones, la idea de un modelo perfecto que debe ser

¹⁵ Cf. Francis Thonippara, «Jerusalem Council: A Paradigm for a Synodal Church». *Asian Horizons* Vol.14 No. 1 (2020): 29-44.

imitado responde más a la comprensión platónica y dualista de la realidad, que a la cosmovisión semita.¹⁶

En el Nuevo Testamento, el recurso a la tipología va más en la línea de la alegoresis de Filón de Alejandría y está propuesto con una finalidad mistagógica; es decir, para ayudar a profundizar en el misterio o realidad del orden divino, pero no necesariamente conducente a un «obrar normativo», como sí se desarrollará en la tradición patristica a través de la postulación del sentido moral, tropológico o práctico de los textos bíblicos. Si bien la teología paulina se refiere a la imitación de Dios como clave hermenéutica de la filiación de Jesús, dicha imitación es comprendida en términos relacionales, puesto que lo que se espera de un hijo es la «imitación del padre»;¹⁷ no tiene un sentido de «amoldamiento» a una «idea perfecta» por parte de una realidad imperfecta, comprensión más cercana al platonismo. Por su parte, la idea de

¹⁶ De acuerdo con Castillo, «en el lenguaje religioso de los griegos, para hablar de la relación del ser humano con los dioses se utiliza el verbo *espezai*, que no aparece en el Nuevo Testamento, y que tiene el sentido de «hacerse semejante a un dios, actuando como él» (...). Pero es oportuno insistir que esa idea es pagana y responde al sentimiento de querer parecerse a los dioses, a su fuerza, su poder, su grandeza, su dominio y su dignidad» (José María Castillo, *El seguimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2005), 30). Por su parte, la categoría hebrea *tselem*, que se refiere al ser humano como «imagen» de Dios, más que remitir a una relación de «modelo» o «molde» para ser imitado (aunque en sentido literal «denota una representación plástica, puesto que suele aplicarse a las imágenes talladas de los dioses: Am 5,26; 2R 11,18; Ez 7,20; 16,17»), tiene un carácter más relacional. Así lo expresa la Pontificia Comisión Bíblica con respecto al sustantivo abstracto «semejanza» (d^emût): «Que Dios quisiera hacer a *ádám* a su imagen indicaría que tenía la intención de establecer una relación personal de alianza con él» (Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 57). Según Ruiz de la Peña, «la categoría incluye una relación recíproca: no es sólo el hombre el que con ella queda referido a Dios; es el propio Dios quien, de esta suerte, se autorremite al hombre. Con otras palabras, la expresión manifiesta que Dios es el tú ineludible de Adán, pero también que, a la inversa, Adán es el tú de Dios; éste ha querido reflejarse en aquél como en un espejo» (Juan-Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988), 44-45).

¹⁷ Carlos Gil-Arbiol, “La primera generación fuera de Palestina” en *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre Monasterio (Estella: Verbo Divino, 2010), 161.

«imitación de Cristo», como si fuese un patrón ideal al cual asemejarse (renunciando a la propia identidad),

... «no aparece en los evangelios y en la literatura paulina sólo se menciona dos veces (1Cor11,1; 1Tes 1,6). La relación fundamental del creyente con Jesús se plantea, en los evangelios, a partir de la idea de seguimiento, mientras que la idea de imitación está ausente de ellos». ¹⁸

Si bien es cierto que en los procesos de socialización humana el aprendizaje informal se efectúa, primariamente, por efectos de imitación, en el proceso de madurez, una vez configurados los rasgos nucleares de la personalidad, la imitación cede el terreno al ejercicio de la libre autodeterminación, en que los seres humanos descubren y consolidan sus rasgos propios y diferenciadores. Centrar el esfuerzo en el moldeamiento moral a partir de patrones externos, además de fragmentar las peculiaridades de la propia identidad, puede conducir a situaciones de frustración y de culpa ante la dificultad para imitar lo que resulta ser inimitable.

Como se verá a continuación, en lugar de modelos, los personajes bíblicos pueden ser comprendidos, más bien, como espejos en los que se refleja la condición humana con sus virtudes y sus defectos, con sus valores y sus incoherencias. ¹⁹

2. Aproximación canónica al motivo de la familia en los corpus textuales de la Biblia

El tema de la familia constituye un motivo narrativo y teológico que atraviesa toda la *TaNaK*, es decir, el conjunto de las escrituras sagradas del judaísmo que, en la tradición cristiana, llamamos *Antiguo Testamento*. En efecto, la *TaNak*, en el libro de *Bereshit* –mejor conocido como Génesis– inicia con el bello relato mitológico de un Dios que organiza la casa del mundo para introducir en ella, y desde ella, a sus habitantes: plantas, peces,

¹⁸ Castillo, *El seguimiento de Jesús...*, 43-44.

¹⁹ Cf. Maricel Mena, «No alargues la mano contra los niños. ¡Levántalos! El sacrificio de los hijos de Abraham a partir de Gn 22,1-19». *Theologica Xaveriana* 188 (2019): 1. Sin caer, por supuesto, en la pura subjetividad interpretativa o en lecturas etnocéntricas, como lo señala Bernabé (“Ni piedra ni espejo”).

aves, animales terrestres y seres humanos; encargando a estos últimos la misión de ser fecundos y de dominar –que más que gobernar o explotar, significa incluir en el *domus*, en la casa del *dominus* (es decir, el *pater familias* divino), a todos los seres creados, para cuidarles y protegerles (este es el sentido en castellano del verbo «domesticar»)–. De hecho, tanto en hebreo como en griego «familia y casa son designadas con la misma palabra, *bayt* en hebreo, y *oikos* en griego»;²⁰ por lo que será considerado como parte de la familia todo aquello que se encuentre bajo la autoridad y el mismo techo de la casa del padre (ya sea un miembro del pueblo o un forastero, esclavos y libres, animales, plantas, tierras y demás posesiones).²¹ De acuerdo con la biblista estadounidense Paula Fredriksen,

«El antiguo *oikos* o *domus* era el núcleo de una unidad social organizada. La familia abarcaba mucho más que marido, mujer e hijos legales. Clientes, libertos, esclavos (a menudo hijos extralegales del *dominus*) y los muertos constituían la antigua «familia», unida a sus dioses domésticos. Grupos agregados extensos como *ethnos*, *génos* o *gens* y *natio* [es decir, grupos étnicos, pueblos o naciones] eran también comprendidos como compartiendo *syggéneia*, es decir, parentesco biológico, no sólo entre unos y otros sino también con sus dioses. En otras palabras, la familia no sólo constituía jerárquicamente las generaciones horizontales de grupos humanos con el poderoso *pater* a su cabeza. La familia también se estructuraba de manera vertical, entre los cielos y la tierra, uniendo a los pueblos con sus dioses.

Con frecuencia esta *syggéneia* divino-humana era construida genealógicamente: en el pasado distante, los dioses del Mediterráneo habían tenido uniones sexuales con humanos (Zeus y Heracles fueron especialmente sociables). Estos encuentros establecieron linajes para humanos especiales (como Alejandro Magno y sus sucesores, la dinastía Claudia y las de otros emperadores posteriores) y para grupos de personas enteras. Estos linajes fue-

²⁰ Jean-Marie Fenasse y Marc-Francois Lacan, “Casa”. En *Vocabulario de Teología Bíblica*, dirigido por Xavier Léon-Dufour, 150-152 (Barcelona: Herder, 2001), 150.

²¹ La idea contemporánea de «familias multiespecies» no es extraña en el mundo bíblico, véase, por ejemplo, «la ovejita de 2Sm 12,1-6 que dormía en el regazo de su dueño pobre» (Didier Luciani, *Los animales en la Biblia*. CB 183 (Estella: Verbo Divino, 2018), 43).

ron imaginados tan realísticamente que estructuraron relaciones políticas entre ciudades y reinos: la diplomacia establecería linajes de parentesco entre las partes negociantes trazando una *syggéneia* hacia el pasado para compartir ancestros comunes y posibilitar, así, pactos políticos y comerciales²².

(...). En este sentido, el dios judío era algo atípico. Al igual que sus colegas mediterráneos, el dios de Israel era el «padre» de un pueblo concreto, asociado a un lugar concreto y a un patrimonio cultural particular; pero, a diferencia de otros dioses, no tenía pareja sexual humana. Dios era el «padre» de Israel por elección. Su paternidad no era genealógica, sino afectiva y pactada a través de una Alianza». ²³

De este modo, el Dios que crea con su palabra será como el gran *pater familias* de la casa del cosmos, mientras que los seres humanos, creados «a su imagen según su semejanza», tendrán la responsabilidad de ejercer como administradores y protectores de dicho hogar.

Por otra parte, los últimos versículos de la TaNaK, que en nuestras biblias corresponden a 2Cro 36,23 culminan con el decreto de Ciro, rey de Persia, quien habiendo dado por terminado el exilio del pueblo de Judá que estaba en Babilonia y congregando a sus habitantes, sin tierra, en la tierra de sus padres, decide reconstruir una casa –el templo de Jerusalén– que será por algunos siglos más, el centro de la vida cultural y celebrativa de quienes se consideran «el pequeño resto» de la familia de Dios. Así dice el texto: «Esto dice Ciro, rey de Persia: Yahvé, Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique un templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo, ¡sea su Dios con él y suba allá!» (2Cro 36, 23 BJ 2009).²⁴

A su modo, las últimas palabras de la versión griega de la TaNaK, llamada *Septuaginta*, cuya organización es más parecida a nuestro *Antiguo Testamento*, plasman la profecía de Malaquías

²² Paula Fredriksen, «What Does It Mean to See Paul 'within Judaism'?. *Journal of Biblical Literature* 141.2 (2022): 362. Traducción del autor.

²³ *Ibid.* 364.

²⁴ Todas las referencias bíblicas en castellano de este documento son tomadas de la edición de 2009 de la *Biblia de Jerusalén*.

sobre el regreso del profeta Elías como preámbulo de la llegada del «Día de Yahvé». Dice el texto: «Voy a enviaros al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahvé, grande y terrible. Él reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres (...)» (Mal 3,23-24).

De esta manera, el Antiguo Testamento, que inició con la organización de una casa-familia por parte de Dios, culmina con anuncios referentes a la recuperación de la casa-familia: la reconstrucción de la casa-Templo por parte de Ciro –para el caso de la Biblia Hebrea o TaNaK– y la restauración de las relaciones paternofiliales –para el caso de la versión griega del Antiguo Testamento o *Septuaginta*–.

Asimismo, el tema de la familia atraviesa el canon del Nuevo Testamento. Dicho canon inicia en el capítulo primero del Evangelio según Mateo con el listado del linaje familiar de Jesús, en que este es presentado como auténtico judío, en cuanto descendiente de Abraham, y auténtico mesías, en cuanto descendiente de David, de manera que su lugar en la genealogía llega a ser entendido como plenitud y apertura salvífica de la historia de una familia, la familia de Israel, con sus luces y sombras. Al otro extremo del canon cristiano, el Apocalipsis culmina con los desposorios del cordero con la «Nueva Jerusalén», conformando, con ello, la plenitud del sueño familiar de Dios en el marco de su nueva creación.

Por lo dicho, es evidente que no nos encontramos con un tema secundario o tangencial de la Biblia, sino con parte de su columna vertebral, por lo que amerita un cuidadoso estudio y abordaje; sin embargo, también debemos aseverar categóricamente que no es posible identificar un modelo de familia en la Biblia y mucho menos que pueda ser retomado y reproducido en nuestro contexto sociocultural particular, tan diferente del contexto sociocultural que está en el trasfondo de los escritos bíblicos. Así, por ejemplo, la familia conformada por la pareja expulsada del jardín del Edén, cuyo hijo termina matando a su hermano, no constituye un modelo familiar (Cf. Gn 3-4). Tampoco la familia constituida por Abraham, el padre de la fe de Israel, puede ser modelo familiar: en dos ocasiones el patriarca pone en riesgo a su primera esposa, Sara, negando su vínculo con ella para salir

bien librado de manos del faraón de Egipto y después del rey de Guerar (Cf. Gn 12,10-20; 20); además, de los hijos que tuvo con la esclava de su esposa, Agar, con su esposa Sara, con su segunda esposa, Queturá, y con sus concubinas, sólo reconocerá como descendiente legítimo y heredero a uno, a Isaac (Cf. Gn 25,1-6). Tampoco es modélica la familia de Jacob, el prototipo del pueblo de Israel, pues él engaña a su padre con la complicidad de su madre Rebeca para robar el derecho de la primogenitura a su hermano Esaú (Cf. Gn 27,1-45) quien, como consecuencia, le buscará para darle muerte; Jacob engaña también a su suegro Labán para fugarse con sus mujeres Lía y Raquel y con lo que antes era la propiedad del suegro (Cf. Gn 31,-42). Después él mismo será engañado por sus propios hijos respecto al destino trágico de su hijo José.

Mucho menos la casa del rey David, la figura mesiánica por excelencia en el Antiguo Testamento, es modelo de familia: el rey abusa de la esposa de uno de sus soldados, Urías el hitita y, para ocultar el embarazo, fruto de tal abuso, termina ordenando la muerte de aquel (Cf. 2S 12); su hijo Amnón viola a su hermana Tamar (Cf. 2S 13,1-22) y como retaliación, su otro hijo, Absalón, hace asesinar a su hermano (Cf. 2S 13,23-38) mientras que este, queriendo derrocar a su padre, el rey, termina siendo ejecutado por las tropas de aquel (Cf. 2S 18,9-32). Finalmente, Salomón, el hijo que llega a heredar la corona de David llega a perderse y a ocasionar el declive del reino de Israel debido, de acuerdo con la perspectiva deuteronomista, a su afición por las mujeres extranjeras, llegando a tener setecientas esposas y trescientas concubinas (Cf. 1R 11,1-4). Así podríamos continuar por los grandes personajes de la *TaNaK* para descubrir más sombras que luces.

Ni siquiera la metáfora de la tradición profética que presenta a Dios como esposo del pueblo refleja un ideal actual de amor recíproco entre una pareja:²⁵ él, antropomorfizado como varón, endilga siempre para sí la virtud de la fidelidad, mientras que el pueblo (o, de manera particular, la ciudad), personificado en una figura femenina, debido a su transgresión de la Alianza y

²⁵ Ianire Angulo-Ordorika, «Metáfora nupcial en la Escritura». *Cuestiones teológicas* 50.114 (2023): 1-16.

a su comportamiento idolátrico será señalado como la esposa adúltera o prostituida que, junto a sus hijos, merece ser castigada, humillada y pisoteada públicamente por su consorte masculino para propiciar «pedagógicamente» su arrepentimiento, poder obtener su perdón y así terminar siendo desposada, de nuevo, «en amor y en compasión» (Cf. Os 2,21; ver Os 2,4-25; Is 1,21-28; Jr 2-5; Ez 16).²⁶ La conducta machista, dependiente, insegura, posesiva, celosa, enfermiza, abusiva y violenta del Dios-esposo resulta más cercana a los casos actuales de violencias basadas en género, y muy similar a las actitudes descritas sobre los personajes masculinos en el relato del Levita y su concubina silenciada, abusada y descuartizada del capítulo 19 del libro de los Jueces.²⁷ Es así que, de acuerdo con la biblista argentina Mercedes García Bachmann, se transfiere «la justificación de la violencia divina a la justificación de la violencia *kyriarcal*, especialmente la doméstica».²⁸

²⁶ La exégesis feminista ha calificado estos textos como «pornoprofecía» para indicar que en ellos «el pueblo, especialmente sus gobernantes y sacerdotes, varones, son acusados de ser desobedientes a la alianza con la metáfora de la conducta sexual promiscua que, lamentablemente, se asocia sólo a mujeres» (Mercedes García Bachmann, «Una lectura feminista sobre la hermandad en algunos textos del Antiguo Testamento» en *La hermandad desde la Biblia. Aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales a propósito de Fratelli Tutti*, editado por Juan Alberto Casas Ramírez, 305-317 (Estella: Verbo Divino, 2022), 306).

²⁷ Cf. Juan-Alberto Casas-Ramírez, y Edgar-Antonio López-López, «Lectura contextual de Jueces 19 en el marco de la Investigación Acción Participativa por parte de dos grupos de mujeres colombianas que viven en condiciones de vulnerabilidad». *Estudios Eclesiásticos* 98.385 (mayo de 2023): 263-304; Serge Frolov, «The Poverty of Parallels: Reading Judges 19 with Ezekiel 16 via the Song of Songs», en *Reading Gender in Judges. An Intertextual Approach*, editado por Shelley Birdsong, Cornelis de Vos y Hyun Chul Paul Kim, 247-262. Atlanta: SBL Press, 2023. Resulta contradictorio que mientras que el esposo divino -que se presenta como fiel- castiga al pueblo por su adulterio (idolatría), él mismo, desde una perspectiva de apertura universal, asegure que ha elegido también a otros pueblos y muestre su solicitud por ellos (Cf. Am 9,7), mostrando así que su relación con el pueblo tampoco es exclusiva. Es la misma contradicción del esposo machista que cree que sí puede tener relaciones por fuera de su vínculo, pero considera imperdonable y punible cualquier infidelidad por parte de su esposa.

²⁸ Mercedes García Bachmann, «Ejercicio de hermenéutica bíblica con perspectiva de género a partir de Isaías 2-4», *Teología y vida* 61(2020): 436.

Incluso, es cuestionable que la misma «sagrada familia» de Nazaret sea considerada como modelo perfecto de familia: aunque en secreto, José resuelve repudiar a María antes del anuncio del Ángel (Cf. Mt 1,19); a los doce años, después de haberse alejado de sus padres para estar entre los maestros del templo, delante de José, Jesús afirma que tiene a Dios por padre, relativizando así su relación filial con José (Cf. Lc 2,49); según Mc 3,20-35, los familiares de Jesús no comprenden su misión y van a recogerle porque piensan que estaba fuera de sí. Jesús, por su parte, parece no cumplir el mandamiento de honrar a su padre José, ya que, según la costumbre, dicha honra consiste en perpetuar el nombre del padre a través de la continuación de la descendencia, del oficio y de la heredad, compromisos que Jesús no lleva a cabo; además, ante la ausencia del padre (por su presunto fallecimiento), Jesús parece desentenderse de su deber al cuidado de su madre por convertirse en predicador itinerante.

Aunque, según lo dicho, en la Biblia no es posible encontrar un modelo de familia digno de imitar, sí encontramos diversas familias a lo largo y ancho del texto; familias con conflictos y problemas, a quienes hoy podríamos calificar como disfuncionales o poco ortodoxas; pero que, en medio de tales conflictos, problemas, disfuncionalidades y heterodoxias, se abren a la acción amorosa de la divinidad y le permiten transformarles; mostrando, de esa manera, que la divinidad no elige a los mejores o a los perfectos (que, de hecho, no existen), sino a quienes más le necesitan y le buscan en medio y a pesar de su imperfección. Es el caso de la familia de Moisés, el legislador por antonomasia de Israel, quien habiendo transgredido las leyes que posteriormente recibió en el Sinaí y que prohíben a un hebreo casarse con una mujer extranjera (Cf. Dt 7,3-4),²⁹ pues su mujer, Séfora, era madianita, termina siendo salvado de la muerte por su propia esposa ante un arrebato de la ira divina (Cf. Ex 4,24-26). Es el caso del profeta Oseas, quien se casa con una mujer prostituida (Cf. Os 1,2-9; 3). Es el caso de la familia conformada por dos mujeres, Rut y Noemí, nuera y suegra, quienes en su viudez deciden permanecer unidas y protegerse

²⁹ Leyes que serán originadas y refrendadas en Esd 10,2.10-11.14.17-18.44; Ne 13,1-3.26-27.30.

mutuamente aún a pesar del origen extranjero de la nuera (Cf. Rut 1,1-19). Es el caso de la familia extensa de Tobías, quien decide casarse con Sarra, injuriada por su esclava como la causante de la muerte de sus siete maridos anteriores (Cf. Tb 3,7-10). Es el caso de familias monoparentales, como la viuda de Sarepta, cuya situación de abandono, fragilidad y pobreza, pone en riesgo su vida y la de su hijo, por lo que reciben la ayuda del profeta Elías como retribución a la hospitalidad que le ofrecieron en medio de su penuria y escasez (Cf. 1R17,7-24). O como la madre de siete hijos, que los anima a morir de manera noble, antes que doblegarse a traicionar su identidad y costumbres (Cf. 2Mac 7,1-42). Es el caso de los amigos amados de Jesús en Betania, una familia de hermanos, sin padres, en que las hermanas, Marta y María, con sus gestos y palabras, asisten a Jesús en el acto de “dar a luz” a su hermano Lázaro, que nace de nuevo a la vida desde las entrañas de la tierra (Cf. Jn 11). Es el caso de los amantes que, sin ningún vínculo jurídico o religioso constituido –como se puede inferir del hecho de que no compartan un techo común y deban encontrarse en medio de la noche– se buscan con ansias de abrazarse, unirse y componer juntos, por medio de sus caricias, el himno de amor más hermoso y sublime jamás escrito, el *Cantar de los Cantares*.³⁰

3. Marco contextual: Las familias en el mundo cultural de la Biblia

Como señala el biblista alemán radicado en Perú, Eduardo Arens, en los relatos de la Biblia se evidencia que las sociedades y las relaciones al interior de estas eran jerárquicas, donde primaba el respeto y el culto a las autoridades; por consiguiente, las virtudes más valoradas eran el honor, la lealtad, la obediencia y el respeto. También predominaba la organización patriarcal en la que los varones eran los responsables de alimentar, proteger y defender a la familia y, a diferencia de nuestras sociedades actuales en las que predomina la individualidad y la búsqueda de realización personal, antiguamente imperaba una cultura de tendencia colec-

³⁰ Rabí Aquiba, «Yadayim» 3,5, en *La Misná*, edición de Carlos del Valle (Salamanca: Sígueme, 2011), 1075.

tivista según la cual los vínculos familiares se imponían sobre el individuo y la sociedad sobre la familia.³¹ En efecto, la estructura y las dinámicas relacionales al interior de la familia eran un reflejo microcósmico de lo que era la sociedad en sentido extenso.

En este contexto, de acuerdo con el biblista español Santiago Guijarro, la familia era el principal grupo de pertenencia y por esta razón «cuando se quería conocer realmente a alguien, era imprescindible conocer a su familia. Esto explica, por ejemplo, que las biografías antiguas comenzaran con una información sobre los antepasados y la familia del protagonista».³²

En términos generales, siguiendo a Arens, la familia mediterránea promedio de la antigüedad tenía las siguientes características:

- Endogámica: preferiblemente se casaban personas del mismo clan o círculo familiar.
- Patriarcal: Centrada en el paterfamilias como eje de las relaciones afectivas, reproductivas, económicas y de poder al interior de la casa y como representante de esta hacia el exterior, en la vida pública.
- Patrilocal: el marido lleva a su esposa a vivir a su casa, la cual, generalmente es la de su padre. Nótese, al respecto, el contrasentido del comentario del narrador del segundo relato de la creación al afirmar que «por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer» (Gn 2,24). En realidad, era la mujer quien dejaba a sus padres para ir a vivir con la familia de su marido.
- Patrilineal: los vínculos genealógicos dependían de las figuras paternas, no las maternas.
- Polígama: en la que el varón podía tener más de una esposa, pero no la mujer más de un esposo.³³

³¹ Eduardo Arens, ¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento (Estella: Verbo Divino, 2015), 38.

³² Santiago Guijarro Oporto, «La relación paternofamiliar en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento», en *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, editado por Rafael Aguirre, 59-72 (Estella: Verbo Divino, 2013), 60.

³³ Arens, ¿Hasta que la muerte los separe?...?, 42.

- Agnática: ante la muerte del padre la sucesión de poder y de la heredad primaba en su hijo varón mayor y descendía en orden gradual por sus hermanos menores.

Llama la atención el papel de la mujer en el contexto bíblico y en la época en que se inscribe. Ella no tenía valor propio u honor y este sólo se le reconocía de acuerdo con la relación que tuviese con su padre, su marido y sus hijos.³⁴ Su papel estaba en función procreación, la crianza y las labores doméstica. En tal sentido, era su deber mantener el honor de su marido y no causarle «vergüenza». Como afirma Arens, «la esposa es posesión del marido. Por eso la importancia de la virginidad de la mujer (véase Dt 22,12ss): no ha sido poseída por nadie antes. El marido es el *Kyrios* (baal), que ejerce la *patria potestas*, principio por el cual el padre rige sobre toda la casa y sus personas».³⁵

Con todos los elementos anteriores, el significado del matrimonio en el contexto bíblico, más que la unión libremente consensuada de dos individuos consistía, fundamentalmente, en un contrato entre dos familias para la conveniencia de ambas, la ampliación de sus posesiones y la perpetuación de su nombre a través de la descendencia. Allí la mujer estaba a cargo del «manejo de la casa, la labor de los siervos y la educación de los hijos y el hombre protegía a su familia y le proporcionaba comodidades y sustento para el hogar»³⁶. En palabras de Malina,

«El matrimonio simbolizaba la fusión del honor de dos amplias familias y estaba en relación con intereses políticos y/o económicos (...). Visto como proceso, el matrimonio mediterráneo consistía en el desmembramiento de la futura esposa del seno familiar mediante un desafío positivo en forma de rito lanzado por el padre del novio, que incluía la respuesta del padre de la novia (...). Durante esta fase inicial, los futuros esposos eran separados; estaban prometidos, “santificados”. Los varones responsables redactaban un contrato matrimonial, y eventualmente el padre de la novia debía entregarla al novio, que conducía a su esposa a su propia casa».³⁷

³⁴ *Ibid.* 44

³⁵ *Ibid.* 52

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 156.

Con base en este significado de matrimonio, el divorcio (o, en el contexto semita, el repudio, que ejercía el varón en contra de la mujer) significaba la ruptura de los lazos que unían a ambas familias; y los motivos indiscutibles para esta ruptura eran la infertilidad, considerada una maldición, «el abandono material de la casa, el descuido emocional y la infidelidad»,³⁸ debido a la afectación que pudiesen general al honor del varón.

4. Recorrido *textual* particular: algunas familias en el *mundo literario* de la Biblia

4.1. Bereshit o la reconciliación entre los hermanos

En *Bereshit* o *Génesis*, después de los relatos de creación de la casa común y de la liberación de la pareja del jardín paradisiaco, el conflicto irrumpe en la historia por medio de las tensiones entre dos hermanos y el asesinato de uno por parte del otro. Como afirma Pikaza, «Caín y Abel representan la historia de la familia humana en su totalidad, una historia concebida en perspectiva masculina y centrada en dos hermanos varones, ambos definidos por la madre que los ha engendrado».³⁹ Además de sugerir que «el mayor enemigo del hombre puede ser su propio hermano»,⁴⁰ el relato muestra que todo homicidio es, en realidad, un fratricidio; que toda búsqueda del propio beneficio por medio de la eliminación, real o simbólica del otro, es, en realidad, un suicidio; porque todo lo que se hace a favor o en contra del otro se hace a favor o en contra de uno mismo. Frente a la pregunta divina «¿dónde está tu hermano Abel?», la respuesta de Caín, «¿soy yo acaso el guarda de mi hermano?» representa el punto más álgido de la violencia fratricida: la indiferencia, el desentendimiento sobre la suerte del otro, la postura según la cual cada uno hace con su vida lo que quiera y lo que le suceda es sólo su problema. Con

³⁸ Arens, ¿Hasta que la muerte los separe?... , 60.

³⁹ Xabier Pikaza, *La familia en la Biblia. Una historia pendiente* (Estella: Verbo Divino, 2014), 27.

⁴⁰ *Ibid.* 28.

Abel, «las sangres»⁴¹ violentamente derramadas de las víctimas de la historia están clamando al cielo por justicia. A partir de Caín y Abel, el relato del Génesis, y el resto de la historia de la familia humana, se desarrollará como la búsqueda de restauración de la fraternidad destruida y aniquilada.

Más adelante, la historia del pueblo se encuentra representada simbólicamente por la relación entre los hijos de Isaac, Jacob y Esaú, quienes ya desde el vientre materno se golpean entre sí:

«Isaac suplicó a Yahveh en favor de su mujer, pues era estéril y Yahveh le fue propicio, y concibió su mujer rebeca. Pero los hijos se entrechocaban en su seno. Ella se dijo: «siendo así, ¿para qué vivir?» Y fue a consultar a Yahveh. Yahveh le dijo: «Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. La una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño» (Gn 25,21-23).

De este modo, «la lucha de los niños en el seno materno presagia la hostilidad de los pueblos hermanos: los edomitas, descendientes de Esaú, y los israelitas, descendientes de Jacob».⁴² A su madurez, el engaño de Jacob hacia su padre Isaac, al robarle la bendición y los derechos de primogenitura a su hermano Esaú desatará la resolución de Esaú de matar a su hermano, lo que ocasionará que Jacob tenga que salir huyendo: «Esaú se enemistó con Jacob a causa de la bendición con que le había bendecido su padre; y se dijo Esaú: “Se acercan ya los días del luto por mi padre. Entonces, mataré a mi hermano Jacob”» (Gn 27,41b).

Posteriormente en el relato, Jacob tiene la iniciativa de re-encontrarse con su hermano Esaú; pero, para que se puedan reunir, debe haber un momento de «conversión». Como lo expresa el bi-

⁴¹ En la versión hebrea, *da-mé* («sangres») aparece en plural. Al respecto, Rabí Yudán afirma que el plural se refiere tanto a la sangre de Abel como «a la de sus descendientes». En el mismo sentido, Tg Onq, TgF y TgN (Luis Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis* (Estella: Verbo Divino - Institución san Jerónimo, 1994) 266.). De acuerdo con ello, la muerte de Abel no tendría un carácter puramente individual, sino colectivo, en cuanto que no sólo habría acabado con su propia vida, sino también con las de sus descendientes. Por ello, la violencia no sólo elimina el presente sino cualquier posibilidad de futuro.

⁴² Nota al pie de la Biblia de Jerusalén, 39.

blista holandés Hans de Wit,⁴³ en el camino, hay un momento de lucha en la oscuridad, donde Jacob está sólo y de repente aparece alguien con quien pelea; como toda la vida de Jacob fue pelea con el otro, incluso el otro siendo su hermano. De repente, la pelea se detiene; pero a diferencia del campo de pelea entre Caín y Abel, se constata que aquí no hay vencidos, ni vencedores, no hay cadáveres, ni muertos, ni cuerpos torturados. Al final, ese campo de batalla donde se consideraba al otro como enemigo, se convierte en fuente de bendición. Allí Jacob se transforma: recibe un nombre nuevo -Israel-, termina cojeando (porque el encuentro con el otro sí deja su herida), y al rayar el alba sujeta a su oponente y le dice «yo no te suelto hasta que no me hayas bendecido» (Gn 32,27). Tal encuentro será tan determinante que Jacob termina relacionando a su antiguo enemigo con Dios: «He visto a Dios cara a cara y tengo la vida salva» (Gn 32,31). Así, transformado, Jacob prosigue su camino al encuentro de su hermano Esaú.⁴⁴ La narración llega a su climax con los mismos términos del relato lucano del padre y sus dos hijos: Esaú, el ofendido y victimizado por los engaños de su hermano, le perdona: «Esaú, a su vez, corrió a su encuentro, le abrazó, se le echó al cuello, le besó y lloró» (Gn 33,4).

En los últimos capítulos del Génesis tiene lugar la historia de José. El hijo de la ancianidad de Jacob, engreído por sus sueños, consentido por su padre y convertido en vigilante de sus hermanos, se gana la envidia y aborrecimiento de aquellos. Cuando su padre le envía a traerle noticias sobre ellos tiene lugar un diálogo con un desconocido, el cual será el resumen su vida: «Se encontró con él hombre mientras estaba discurriendo por el campo. El hombre le preguntó “¿Qué buscas?” Le dijo, “Estoy buscando a mis hermanos”» (Gn 37,15b-16a). En adelante, la historia de José será la historia de la búsqueda de sus hermanos, de la restauración de las relaciones rotas, de la reconciliación familiar y de la sanación de la fraternidad.

⁴³ Hans de Wit, “Hermenéutica Bíblica Latinoamericana”. Disponible en: <https://youtu.be/IXyUTGzA6So?si=mjwOjmozdxjfVhDf>

⁴⁴ Bradford Anderson, “Jacob, Esau, and the Constructive Possibilities of the Other”. *Biblical Theology Bulletin* 49 (2019): 15-21.

4.2. Ser familia con los «sin familia»

En la legislación de la Torah y en la posterior predicación profética es posible descubrir una visión familiar que va más allá de las relaciones patriarcales, consanguíneas, étnicas y esencialmente desiguales de la cultura semita y los demás pueblos circundantes. Una opción por los que no tienen familia; es decir, los que no forman parte de una *bet-ab*, o una casa paterna (huérfanos, viudas, extranjeros, etc.); aquellos que carecen de protección legal y social, condición que los lleva a ser considerados como excluidos de cualquier estirpe (o *mishpahat*)⁴⁵.

En estas tradiciones, Dios se define como el que «hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al inmigrante, dándole pan y vestido» (Dt 10,18; 14,29; 24,17-21; 26,12-13) y maldice a quien defraude de sus derechos al inmigrante, al huérfano o a la viuda (Cf. Dt 27,19). Como consecuencia, los profetas, defensores y garantes del cumplimiento de la Torah, propenderán por una espiritualidad cuyo culto auténtico se centre en la protección de los más vulnerables y vulnerados (Cf. Jr 7,4-7).

Así, según las tradiciones proféticas, en la familia amplia que subyace a la idea de la Alianza con el pueblo hay una atención hacia los pobres y necesitados, como respuesta a una sociedad desigual; hacia las viudas y los huérfanos, como respuesta a una sociedad patriarcal; hacia los emigrantes, como respuesta a una sociedad tribal.⁴⁶ Es una casa, para los «sin casa», protección para los desprotegidos, alimento para los hambrientos, amor incondicional para los no queridos.

4.3. Códigos domésticos en el Nuevo Testamento

En los evangelios sinópticos la comprensión que Jesús tiene de familia está subordinada y en función de su anuncio del Reinado de Dios. Tal parece que él mismo rompió relaciones con su familia para convertirse en profeta itinerante⁴⁷. De acuerdo con

⁴⁵ Pikaza, *La familia en la Biblia...*, 57.

⁴⁶ John Dominic Crossan, *Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»* (Santander: Sal Terrae, 2011), 60.

⁴⁷ Cf. Santiago Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Universidad

el biblista español José Antonio Pagola, «Jesús puso en peligro el honor de su familia cuando la abandonó. Su vida de vagabundo, lejos del hogar, sin oficio fijo, realizando exorcismos y curaciones extrañas, y anunciando sin autoridad alguna un mensaje desconcertante, era una vergüenza para toda la familia».⁴⁸ Además, el llamado a sus discípulos involucra el desarraigo por parte de aquellos de sus vínculos con la casa paterna: «Caminando un poco más adelante, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan: estaban también en la barca arreglando las redes; y al instante los llamó. Y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él» (Mc 1,19-20).

Asimismo, el carácter absoluto del Reinado de Dios relativiza la estructura patriarcal de la familia tradicional: «si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26). De otra parte, los vínculos biológicos o de sangre serán sustituidos por la capacidad de escuchar la palabra de Dios y guardarla (lo que algunos denominan como el «desplazamiento de la familia biológica hacia la familia escatológica»): «Mientras decía estas cosas, levantó la voz una mujer de entre la muchedumbre y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron. Pero Él dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28).

«Vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera le mandaron a llamar (...). Él les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor suyo, dijo: He aquí a mi madre y a mis hermanos. Quien hiciere la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,31-35).

Si el reinado de Dios es una realidad soberana en que Dios no es un rey, sino un padre, todos los demás no serán tenidos como súbditos, sino como hijos amados –hermanos, hermanas y madres de Jesús–, entre quienes se espera un trato sororal y fraternal como respuesta al amor recibido del único padre. Siendo

Pontificia de Salamanca, 1998).

⁴⁸ José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid: PPC, 2022), 57.

todos hijos de un mismo padre, ya no habrá necesidad de llamar «padre» a nadie más (Cf. Mt 23,9).

Por otra parte, el capítulo 10 de Marcos retoma el tema de los códigos domésticos (*Haustafeln*), desarrollados ya desde Aristóteles, cuyos componentes corresponden a tres tipos de relaciones: el marido y la mujer, el padre y los hijos, el amo y el esclavo.⁴⁹ Así, con respecto a la relación entre el marido y la mujer, Jesús evoca el comienzo de la Torah para impedir la práctica del repudio del marido hacia su mujer, buscando salvaguardar el honor y la dignidad de esta última (Cf. Mc 10,1-12; Mt 19,1-9).⁵⁰ Con respecto a los hijos, Jesús presenta a los niños, considerados prescindibles y *donnadies* en el mundo antiguo, como los propietarios del Reinado de Dios, destinatarios especiales de los abrazos, la bendición y la imposición de manos de Jesús (Cf. Mc 10,13-16). En relación con los esclavos, Jesús desafía a quien quiera llegar a ser el más grande e importante de su comunidad discipular para que se haga esclavo de todos (Cf. Mc 10,41-45). De este modo, Jesús invierte los cánones sociales de su época, mina las relaciones medidas por el poder o el prestigio y resalta el papel de los pequeños, los débiles y vulnerables, quienes deben ser los más valorados y protegidos desde la lógica del Reino. En lugar de defender y promover estructuras o modelos institucionales, como el matrimonio o la familia, Jesús defiende a personas concretas ante cualquier riesgo de abuso, discriminación o vulneración.

Esta será una dinámica similar a la asumida en las cartas auténticas de Pablo, en las cuales, en un mundo patriarcal, se resalta el papel protagónico de las mujeres y de los matrimonios

⁴⁹ «Siendo pues ahora manifiesto de qué elementos se compone la ciudad, es necesario hablar en primer lugar del régimen familiar, ya que toda ciudad consta de familias (...). En todo objeto de investigación deben buscarse ante todo sus elementos más simples; y los primeros y más simples elementos son el señor y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos» (Aristóteles, *Política* (Madrid: Gredos, 1988), I,2).

⁵⁰ «El dicho sobre el divorcio es, ante todo, una palabra de defensa de los derechos de la mujer, que en aquella sociedad estaba continuamente amenazada de “expulsión” de su propia casa por parte de su marido» (Alberto de Mingo, «Pluralismo ético en el Nuevo Testamento: el caso de la moral familiar». *Moralia* 29 (2006): 408).

como líderes en la comunidad (Rm 16,1-16; Flm 1-2); en un mundo desigual, se exalta la igualdad entre quienes acogen el Evangelio: «No hay judío ni griego, esclavo ni libre, no hay hombre ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28); en un mundo esclavista, se promoverá la restauración de la dignidad personal de los esclavos, tratándoles como hermanos, en virtud de la condición bautismal (Flm 8-20).⁵¹

Paradójicamente, los escritos posteriores a Pablo, pero atribuidos a él, como Colosenses y Efesios, retomarán los códigos domésticos, pero matizando el carácter igualitario para retornar y legitimar, de algún modo, los esquemas patriarcales y kyriarcales.⁵² Así, con respecto a la relación entre el marido y la mujer, la carta a los Efesios afirma:

«Someteos unos a otros en atención al Mesías. Las mujeres a los maridos como al Señor; pues el marido es cabeza de la mujer como el Mesías es cabeza de la Iglesia, él que es el salvador del cuerpo. Pues, como la Iglesia se somete al Mesías, así las mujeres a los maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres, como el Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella» (Ef 5,21-25).

Mientras que al marido se le pide amar a la mujer, a esta se le exige estar sometida a su marido, por lo que la relación pierde su carácter de reciprocidad y el sometimiento llega a ser legitimado teológicamente con la comparación del sometimiento de la Iglesia a Cristo. Sucede algo parecido con respecto a los hijos, a quienes se les exige la obediencia a sus padres,

⁵¹ Sobre el caso particular de 1Cor 14,34-35 ver Mariosan de Sousa Marques, "The Silenced Women in Pauline Letters with Possible Interpolation". *Theologica Xaveriana* 73(2023):1-24. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.swplpi>

⁵² Un estudio ya clásico, al respecto, puede encontrarse en McDonald, Margaret, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos* (Salamanca: Sígueme, 1994). Entre las múltiples publicaciones recientes en castellano sobre el tema, pueden verse: Elisa Estévez-López, *Qué se sabe de las mujeres en los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2012); Idem., "El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo", en *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, editado por Carmen Bernabé-Ubieta, 49-90 (Estella: Verbo Divino, 2007); Idem., "Las mujeres en los orígenes cristianos" en *Así empezó el cristianismo*, editado por Rafael Aguirre Monasterio, 481-548 (Estella: Verbo Divino, 2010).

mientras que a los padres se les indica que no los irriten, sino que los eduquen:

«Hijos, obedeced a vuestros padres [en atención al Señor, pues es justo que lo hagáis. Honra a tu padre y a tu madre: es el primer mandamiento que incluye una promesa: para que te vaya bien y vivas mucho tiempo en la tierra. Padres, no irritéis a vuestros hijos; educadlos, más bien, en la disciplina y con la exhortación de Dios» (Ef 6,1-4).

Finalmente, los esclavos, como los hijos en relación con sus padres, deben obedecer a sus amos como si estuvieran sirviendo al mismo Cristo. Los amos deberán tratar a sus esclavos de buena manera:

«Esclavos, obedeced a vuestros amos corporales, escrupulosa y sinceramente, como al Mesías; no por servilismo o para halagarlos, sino como siervos del Mesías que cumplen con toda el alma la voluntad de Dios. Servid de buena gana como al Señor no como a hombres; conscientes de que el Señor le pagará a cada uno lo bueno que haga, sea esclavo o libre. Amos, tratadlos del mismo modo, dejándoos de amenazas, conscientes de que está en el cielo el amo de ellos y vuestro, y no cede a favoritismos» (Ef 6,5-9).

La patriarcalización del cristianismo neotestamentario (y de las familias cristianas posteriores, casi hasta nuestros días) llegará a su culmen con los escritos de tradición tritopaulina. Así, en 1Tim se llegará a afirmar: «No permito que la mujer enseñe ni domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión». Sobre los esclavos, en Tito 2,9 se afirmará: «Que los esclavos estén sometidos en todo a sus dueños, sean complacientes y no les contradigan; que no les defrauden, antes bien muestren una fidelidad perfecta para honrar en todo la doctrina de Dios nuestro Salvador».

Lamentablemente, parece que estos últimos escritos del Nuevo Testamento, combinados con lecturas de textos patriarcales del Antiguo, tuvieron mayor influencia en el cristianismo posterior y en la comprensión y configuración de las familias cristianas, que la misma postura de Jesús sobre la familia abierta, incluyente y universal pensada en relación con el Reinado de Dios.

Conclusiones

El recorrido realizado por el mundo de la Biblia nos permite reconocer, con el teólogo y biblista español Xabier Pikaza, que los autores sagrados, cuando pensaron en el principio y fundamento de la identidad del pueblo de Israel, «no pusieron un Estado ni un Templo, una Ciudad, un Mercado (ni Babel, ni Jerusalén), ni siquiera el judaísmo, sino simplemente una familia. Así, en la base de la vida no hay una genealogía de dioses, sino una pareja que se atrae y engendra, expandiéndose en grupos de familias»⁵³. Es una familia que llega a ser entendida como espacio de revelación de Dios y de despliegue de la vida humana. No obstante, siguiendo a Pikaza,

«Esta propuesta no consiste en mantener sin más la pura tradición (lo que hay), ni en buscar sin más lo nuevo, sino en desarrollar la promesa del Reinado de Dios que se identifica con el despliegue de la vida humana, desde los más pobres, carentes de auténtica familia».⁵⁴

Jesús mismo se hizo familia con los sin-familia: pobres, enfermos y expulsados sociales y espera que quienes nos consideramos sus seguidores continuemos ese proyecto de familia.

En ciertas reflexiones creyentes y teológicas es frecuente escuchar de una «crisis de la institución familiar»⁵⁵. No obstante, habría que preguntarnos si lo que está en crisis es la familia en sí o el modelo tradicional que se quiso imponer como normativo desde marcos culturales de corte patriarcal.

Ciertamente, la promoción y defensa que ciertos movimientos eclesiales realizan del matrimonio, la familia, la espiritualidad conyugal y familiar pueden resultar muy importantes y necesarios siempre y cuando estos movimientos se pregunten con anterioridad cuál es la visión de familia que dicen estar promoviendo o defendiendo, ya que, sin darse cuenta, pueden estar anquilosados

⁵³ Pikaza, *La familia en la Biblia...*, 6.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ver, por ejemplo, Diego Agudelo-Grajales y Natalia María Ramírez-López, «La familia hoy: una lectura a través de la imagen digital». *Franciscanum* 180 Vol. 65 (2023): 1-30.

en prototipos culturales que, si bien fueron paradigmáticos (naturalizados y hasta sacralizados) para su tiempo, hoy no lo son y tampoco corresponden con la visión abierta e incluyente de familia que se supone en el mensaje de Jesús⁵⁶. Además, es preciso reconocer que, desde la perspectiva de Jesús, esto resulta insuficiente y no puede ser entendido como el punto de llegada o finalidad última para la vida de sus seguidores, so pena de caer en lo que el teólogo alemán Johann Baptista Metz denunciaba como una privatización de la fe, centrada en prácticas espirituales individuales e intimistas, reducidas a las cuatro paredes de la casa privada, desvinculadas del amplio horizonte de la casa común, sin ninguna repercusión social o política⁵⁷. La apuesta por el evangelio de Jesús requiere ir más allá de las fronteras del círculo familiar (establecido solamente por vínculos de consanguinidad o afinidad emotiva o ideológica), para abrirse a la construcción de la fraternidad y sororidad humanas en que el vínculo relacional está determinado por la resolución de poner por obra las palabras de Jesús y hacer la voluntad del Padre, teniendo una consideración y cuidado especial por los más débiles, vulnerables y excluidos de la sociedad.

⁵⁶ Ver, al respecto, Elías Santos-Serejo y Danila Cal, «Em defesa de que famílias? Bolsonarismo, pânico moral e o protagonismo da categoria família nas eleições de 2018». *Revista Eptic* Vol.23 No 1 (2021): 27-46.

⁵⁷ Johann Baptista Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad* (Barcelona: Herder, 2013), 27.