

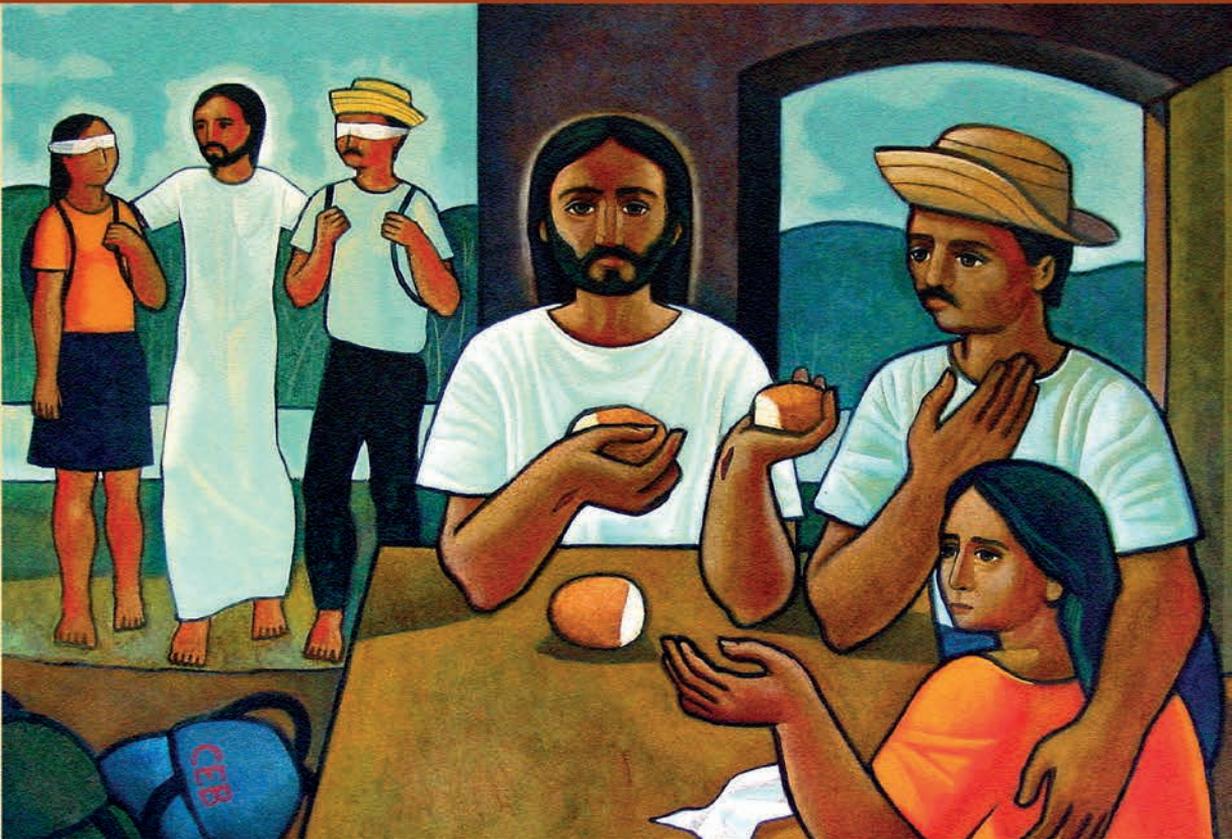


ESTUDIOS BÍBLICOS

Juan Alberto Casas Ramírez (ed.)

# La hermandad desde la Biblia

Aproximaciones textuales, contextuales  
e intertextuales a propósito de *Fratelli tutti*



verbo divino



Pontificia Universidad  
JAVERIANA  
Bogotá

# La hermandad desde la Biblia

Aproximaciones textuales,  
contextuales e intertextuales  
a propósito de *Fratelli Tutti*



Juan Alberto Casas Ramírez (ed.)

# La hermandad desde la Biblia

Aproximaciones textuales,  
contextuales e intertextuales  
a propósito de *Fratelli Tutti*



Fundación  
Tara Tanadug

*evd*



Pontificia Universidad  
JAVERIANA  
Bogotá

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella, España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
www.verbodivino.es  
evd@verbodivino.es

Esta edición ha contado con una subvención de:  
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia)  
Fundación Tara Tanadug de Floridablanca, Santander (Colombia)

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala  
Imagen de la cubierta: Emaus Centro Gatún (Panamá)

© Editorial Verbo Divino, 2022

Composición: José M.<sup>a</sup> Díaz de Mendívil Pérez

Impresión: Ulzama Digital  
Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 1302-2022

ISBN: 978-84-9073-797-2  
ISBN Ebook: 978-84-9073-798-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917 021 970 / 932 720 447).

# Contenido

Introducción .....	11
--------------------	----

## I

### APROXIMACIONES TEXTUALES

1. <b>La construcción literaria de «la ciudad» en el libro del Génesis. Aportes hermenéuticos sobre el desafío de la fraternidad</b> .....	17
DAVID CASTILLO MORA	
2. <b>Narrativas sobre Miriam, la hermana rebelde de Aarón y Moisés</b> .....	41
PABLO ANDIÑACH	
3. <b>La fraternidad en los códigos legales del Pentateuco</b> .....	55
JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ KIDD	
4. <b>Abigail. La irrupción de la fraternidad en la historia deuteronomista</b> .....	69
ELISABETH M. COOK	
5. <b>La hermandad en la tradición profética de Israel</b> .....	81
URIEL SALOMÓN SALAS PORTILLA	
6. <b>Fraternidad y sororidad en la literatura poética y sapiencial: de camino a la amistad social</b> .....	107
HERNÁN CARDONA RAMÍREZ	
7. <b>Fraternidad-sororidad en Marcos y Mateo: una perspectiva socio-científica</b> .....	119
HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO	
8. <b>El samaritano y el centurión Cornelio. Una aproximación a la fraternidad y sororidad en la obra lucana</b> .....	137
EDGAR A. TOLEDO LEDEZMA, OP	
9. <b>Hermandad y amistad en el evangelio de Juan</b> .....	151
CARMEN BERNABÉ-UBIETA	
10. <b>La fraternidad como colecta y la colecta como gracia</b> .....	163
PAULA ANDREA GARCÍA ARENAS	

<b>11. El misterio sin fronteras del contentarse. Una lectura humanista de las cartas deuterocanónicas y trinitarias.....</b>	<b>175</b>
JUAN MANUEL GRANADOS ROJAS	
<b>12. Cristo semejante en todo a sus hermanos (Heb 2,17-18). Fundamentación bíblica del amor fraternal desde la carta a los hebreos.....</b>	<b>189</b>
CARLOS MONTAÑO VÉLEZ	
<b>13. La fraternidad en la Primera carta de Pedro.....</b>	<b>201</b>
MARÍA JOSÉ SCHULTZ	
<b>14. De la hermandad por consanguinidad a la hermandad por la sangre del Cordero. La fraternidad en el libro del Apocalipsis.....</b>	<b>213</b>
JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ	

## II

### APROXIMACIONES CONTEXTUALES

<b>1. La espiritualidad de la escucha como fundamento ético-político de la nueva fraternidad global.....</b>	<b>231</b>
MARÍA NELY VÁSQUEZ PÉREZ	
<b>2. Lectura indígena de la Biblia: entre desencuentros y encuentros.....</b>	<b>249</b>
SOFÍA CHIPANA QUISPE	
<b>3. Diálogo de Jesús con una mujer extranjera. Una propuesta de lectura descolonizadora de Mc 7,24-30.....</b>	<b>261</b>
MARICEL MENA LÓPEZ	
<b>4. En el camino hay encuentro. La movilidad humana como camino espiritual de sororidad y fraternidad.....</b>	<b>275</b>
PAULO UETI	
<b>5. El ecumenismo como ejercicio de fraternidad. Notas desde la espiritualidad latinoamericana.....</b>	<b>291</b>
PATRICIO MERINO BEAS	
<b>6. Una lectura feminista sobre la hermandad en algunos textos del Antiguo Testamento.....</b>	<b>305</b>
MERCEDES GARCÍA BACHMANN	
<b>7. Amós contra la impunidad. Un aporte para la iluminación bíblica del trabajo por los Derechos Humanos.....</b>	<b>319</b>
TARCISIO HERNANDO GAITÁN BRICEÑO	

<b>8. Aproximación bíblica a la ecología en clave de fraternidad y sororidad</b> .....	333
EDESIO SÁNCHEZ CETINA	
<b>9. Antropología ecofeminista a partir de varios relatos del Génesis</b> .....	345
MERCEDES NAVARRO PUERTO	
<b>10. Amémonos entre nosotros. Hermenéutica bíblica para un ágape urbano incluyente</b> .....	357
FERNANDO TORRES MILLÁN	
<b>11. Cuando la casa se transforma en morada. Símbolos de fraternidad en las mujeres de Betania</b> .....	371
ANGELA MARÍA SIERRA GONZÁLEZ	
<b>12. Lectura intercultural de la Biblia en clave de fraternidad y sororidad. <i>Fratelli Tutti</i> y la hermenéutica de la hospitalidad ...</b>	385
HANS DE WIT	
<b>13. Fraternidad y sororidad desde una lectura bíblico-contextual de «¿Qué buscan?» y «¿A quién buscas?» (Jn 1,38 y 20,15) en perspectiva del <i>Sumak Kawsay</i> de los pueblos originarios latinoamericanos</b> .....	399
MARY BETTY RODRÍGUEZ MORENO	

### III

#### APROXIMACIONES INTERTEXTUALES

<b>1. La amistad como lealtad social y alteridad. Fraternidad en la literatura apócrifa judía de la época del segundo Templo</b> .....	415
JUAN SEBASTIÁN HERNÁNDEZ VALENCIA	
<b>2. Fraternidad y sororidad en los orígenes del cristianismo</b> .....	431
FERNANDO RIVAS REBAQUE	
<b>3. La fraternidad en los Padres de la Iglesia</b> .....	443
ORLANDO SOLANO PINZÓN	
ANA CRISTINA VILLA	
<b>4. Lecturas bíblicas en clave de fraternidad y sororidad desde la teología cristiana oriental</b> .....	459
ANDRÉS MAURICIO QUEVEDO RODRÍGUEZ	
<b>5. La fraternidad y la sororidad en la Biblia y el Corán. De la relación comunitaria a la perspectiva universal</b> .....	473
JAUME FLAQUER	

<b>6. La profecía de Oded (2 Cr 28, 1-15) y su representación en el arte: renovada propuesta de fraternidad.....</b>	<b>487</b>
CARMEN YEBRA ROVIRA	
<b>7. Representación artística de escenas neotestamentarias sobre fraternidad.....</b>	<b>503</b>
LI MIZAR SALAMANCA BARRERA	
<b>8. Fraternidad y sororidad en la poesía de Raúl Zurita.....</b>	<b>519</b>
JUAN ESTEBAN LONDOÑO	

# Introducción

Un recorrido canónico por las tradiciones bíblicas sobre la hermandad muestra que la comprensión cultural de esta realidad tiene como punto de partida y de referencia su dimensión biológica, entendida como las relaciones de consanguinidad, linaje y parentesco establecidas y reconocidas en el interior de una familia, una tribu o un clan. Dichas relaciones son consideradas como esenciales en un marco antropológico de carácter patriarcal y colectivista, como el que predomina en el trasfondo sociocultural de los textos bíblicos. De esta manera, son considerados hermanos, en primer lugar, quienes nacen del mismo padre (vínculos patrilineales), así sean hijos de madres diferentes, pero también quienes están vinculados a un linaje común. Por esta razón, los miembros del pueblo, por considerarse a sí mismos como descendientes de Abraham y Jacob (Israel), están llamados a tratarse mutuamente como hermanos (Lv 25,46); incluso, los habitantes de pueblos extranjeros provenientes de un antepasado común (según los relatos etiológicos de Génesis) serán tenidos como tales. A partir de esta dimensión biológica, de manera analógica, en el Próximo Oriente antiguo, incluyendo el mundo bíblico, se hablará también de hermanos en referencia a aquellos que están vinculados por un pacto, ya sea de matrimonio (en referencia a los cuñados) o de adopción (en referencia a los hijos). Así, en las lenguas semíticas los términos «hermano» e «hijo» «implican a menudo importantes connotaciones legales»<sup>1</sup>.

En tal sentido, en el Nuevo Testamento, la filiación divina otorgada gratuitamente a los creyentes, que son convertidos en «hijos e hijas en el Hijo» mediante el bautismo, tiene como consecuencia directa su vinculación mutua como hermanos y hermanas, sin distinción alguna en términos de procedencia étnica, clase social o género (Gal 3,26-28).

Desde un trasfondo fenomenológico, mientras la amistad es fruto de una elección (consciente o inconsciente), la hermandad es una condición que no depende de la propia libertad. Yo no elijo a mis hermanos<sup>2</sup>. Cada

<sup>1</sup> Matthews y Benjamin, *Paralelos del Antiguo Testamento*, 110.

<sup>2</sup> Aquí tomo distancia de lo afirmado en el n.º 236 del documento *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, de la Pontificia Comisión Bíblica: «la fraternidad, en su pleno valor, requiere una opción personal, fruto de una convicción interior».

quien nació siendo hermano de alguien o alguien nació siendo hermano de cada quien (a no ser que se sea hijo único). Incluso en el caso de la adopción, la decisión dependió de los padres. Esta es una realidad connatural de la vida. En tal sentido, aquellas asociaciones que se autodenominan fraternidades, hermandades o confraternidades, pero que seleccionan o excluyen a aquellos que consideran dignos o no de hacer parte de ellos, cobrando incluso por mantener la membresía, son, en realidad, buenos clubes sociales, pero difícilmente pueden ser tenidas como fraternidades.

Como bien se señala en varios de los capítulos del libro, tratar de proyectar en los textos bíblicos las comprensiones modernas y contemporáneas sobre la fraternidad (e, incluso, sobre la sororidad), puede resultar un despropósito de carácter anacrónico. De igual modo, puede suceder con cualquier intento de idealización moral de la fraternidad<sup>3</sup>. Recuérdese que en la Revolución francesa esta quiso imponerse como virtud política «a punta de guillotinizos»<sup>4</sup>. Así, se puede ser tan fraterno como Esaú, quien perdonó a su hermano Jacob, o como Caín, quien mató a su hermano Abel. En ese último caso la fraternidad no fue la que terminó destruida, ya que aún después de muerto, Abel siguió siendo hermano de Caín (Gn 4,9). Lo que se destruyó fue un modo particular de vivir fraternalmente. A diferencia de la opinión de Wenin (autor del magnífico libro titulado *José o la construcción de la fraternidad*), la fraternidad no se construye o se destruye, lo que se construye o destruye es un modo propio de relacionarse fraternalmente (en términos de amor y entrega mutuos o de egoísmo, odio y codicia). Por ello, además de ser un dato de la naturaleza, la hermandad implica también un proyecto ético<sup>5</sup>. No es en vano que Francisco vincule intencionalmente su perspectiva de la fraternidad con la presentación del amor social o político como un modo concreto de proponer y vivir la fraternidad. Lo anterior supone dos consecuencias:

En primer lugar, a diferencia de algunas relaciones, como la amistad o el mismo matrimonio, la relación fraternal va más allá de las fronteras de la muerte. Nunca se deja de ser hermano, incluso cuando se rechace, se ignore o se mate al hermano (lo que intensifica el carácter trágico y autodestructivo de estas acciones).

En segundo lugar, si bien yo no elegí a mis hermanos, sí soy libre para elegir qué tipo de relación establecer con ellos. Así, desde el punto de vista del ideal de una fraternidad universal, intuita bíblicamente en el relato fundante de la descendencia común de un mismo padre, Adán, la *Oda a la alegría* de Friedrich Von Schiller, musicalizada en el cuarto movimiento de la novena sinfonía de Beethoven, e instaurada como el himno oficial de la

<sup>3</sup> Sicre, «La solidaridad en el Antiguo Testamento».

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ricœur, *El paradigma de la traducción*, 13.

Unión Europea, no puede limitarse al anhelo de que todos «los hombres (o al menos, parece ser, todos los hombres varones y europeos) vuelvan a ser hermanos», porque, de hecho, ya lo serían por nacimiento por ser humanos. Este proyecto pasa por la toma de conciencia de la existencia connatural de dicha fraternidad y por la decisión común de que esa fraternidad sea vivida en términos de amor social y no de fratricidio.

A inicios de 2021, los profesores de Biblia de la Pontificia Universidad Javeriana fuimos invitados por la Arquidiócesis de Bogotá a ofrecer un curso virtual sobre la sororidad y la fraternidad en la Biblia a propósito de la encíclica *Fratelli Tutti* del papa Francisco, que recién acababa de ser publicada. Como fruto de dicho curso surgió la iniciativa de sistematizar nuestros apuntes con miras a una publicación conjunta sobre esta temática, que aún no había sido ampliamente estudiada de manera transversal en el corpus bíblico.

El proyecto cobró aún más fuerza gracias a la iniciativa de invitar a amigos y colegas biblistas de otras instituciones, nacionalidades y confesiones cristianas para que participasen de esta reflexión aportando desde sus campos particulares de especialización. Fue así como, además del abordaje del tema de la hermandad desde los mismos textos bíblicos, siguiendo la organización canónica de los grandes corpus literarios del Antiguo y del Nuevo Testamento (que corresponde a la primera parte del libro, «Aproximaciones textuales»), se amplió el horizonte de la reflexión hacia lecturas bíblicas sobre la hermandad en que diversas situaciones o problemáticas sociales, étnicas, políticas, ecológicas o de género constituyesen el punto de partida para el abordaje crítico de las mismas con una perspectiva bíblica. Estas lecturas corresponden a la segunda parte del libro: «Aproximaciones contextuales». Finalmente, quisimos dar cabida también al entramado de relaciones intertextuales sobre la hermandad que, teniendo a los textos bíblicos como eje común, se han desarrollado de manera paralela o posterior en expresiones literarias, religiosas o artísticas a lo largo de la historia del judaísmo, del cristianismo, del islam y de la cultura contemporánea. Estas lecturas corresponden a la tercera y última parte del libro, titulada «aproximaciones intertextuales». De este modo, el proyecto inicial terminó por convertirse en una especie de manual sobre la hermandad desde la Biblia, al modo de los *Companions* publicados por algunas universidades de tradición anglosajona.

Resulta sugerente constatar cómo el tema de la hermandad, que tuvo como pretexto eclesial la promulgación de *Fratelli Tutti*, nos ha llevado a converger desde tan distintos y variados rincones geográficos, académicos, ideológicos y confesionales para empezar a edificar, a través de una obra común, la amistad social fraterna de la cual habla Francisco.

Juan Alberto CASAS RAMÍREZ  
Editor

I

# Aproximaciones textuales

# 1

## La construcción literaria de «la ciudad» en el libro del Génesis

### Aportes hermenéuticos sobre el desafío de la fraternidad

David Castillo Mora<sup>1</sup>

Orcid: 0000-0003-0059-5203

(Centro de Estudios y Relaciones Judeo-Cristianas, Costa Rica)

*Yahvé dijo a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?». Contestó: «No sé. ¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?». (Gn 4,9 BJ-2009)*

### 1. Hermenéutica bíblica desde el tema de la fraternidad

El presente capítulo tiene como centro de su discusión la pregunta hecha por Yahvé a Caín en Gn 4,9. La cuestión por la responsabilidad para con las personas de la comunidad es de relevancia no solo para el contexto actual en que vivimos, sino también dada su amplia presencia en los relatos bíblicos. Como resultado, buscaremos a partir del presente escrito proponer algunas líneas de interpretación del libro del Génesis a partir del tema de la fraternidad, esto es, de la pregunta por la *condición del hermano*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Licenciado en Estudios Bíblicos por la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica, y MTh. en Biblical Studies por la Universidad de KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg, Sudáfrica. Correo electrónico: d.castillom35@gmail.com.

<sup>2</sup> *Hermano* es aquí un uso metafórico de la frase de Gn 4,9. Fraternidad, definida como amistad o afecto entre hermanos por la RAE, implica aquí el compromiso de cuidado y solidaridad para con el prójimo, como se expresará en los párrafos siguientes.

Esta tarea pone en diálogo una preocupación de hermenéutica contextual —la temática de la fraternidad— con una exegética —las coordenadas teológicas de los relatos del Génesis en sus dimensiones literarias, históricas y sociales—, ejercicio que usualmente presenta una serie de dificultades a quien lo asume. Un elemento útil para ingresar al texto bíblico a partir del tema sugerido es el de la representación literaria de la *ciudad* que encontramos en algunos relatos del libro del Génesis. La ciudad tiene la particularidad de ser representada —ya sea de manera anexa o como escenario central de un evento narrado— en relatos que de una forma u otra narran la ruptura de relaciones armoniosas entre personas. Esto abre la posibilidad de abordar el tema de la práctica de la fraternidad, las potenciales invitaciones que el *texto como pedagogía* puede plantear, así como las dificultades que levanta sobre dicha opción de relacionamiento.

Sobre la práctica de la fraternidad, la encíclica del papa Francisco, *Fratelli Tutti*, ofrece aportes ideo-teológicos<sup>3</sup> y programáticos (pastorales) iluminadores que permiten trazar líneas de conexión entre la comprensión actual de la fraternidad planteada por el pontífice y los planteamientos teológicos y éticos que surgen en los relatos del Génesis. En la encíclica de Francisco, identificamos al menos dos elementos fundamentales de la comprensión sobre la fraternidad. El primero es una afirmación filosófica que propone un ideal de *ser humano como colectivo que debe vivir a partir de relaciones de igualdad y solidaridad*, asumiendo un compromiso por el bienestar del otro/otra con quien se habita; dicha afirmación se plantea desde una comprensión ideo-teológica, esto es, apelando no a una virtud humana, sino a una orientación o mandato divino.

Desde esta perspectiva, la fraternidad implica el cuidado mutuo, la búsqueda colectiva del bienestar, la construcción de relaciones pacíficas y armoniosas, y la dignificación de toda persona en todas sus dimensiones. Francisco afirma estos aspectos al plantear la importancia de «reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o donde habite»<sup>4</sup>. Además, con el concepto *amistad social*, Francisco plantea el compromiso de caminar «cerca de los pobres, de los abandonados, de los enfermos, de los descartados, de los últimos»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> El término *ideo-teología*, tomado de autores como Clines (*Interested Parties*, 9-25) y West (*Locating Contextual Bible Study*, 6), denota simplemente que el discurso teológico es siempre ideológico. En otras palabras, ideo-teología es *ideología sobre Dios*, sujeta a condiciones históricas, culturales, políticas o sociales conscientes o inconscientes que asume un grupo o individuo determinado.

<sup>4</sup> Francisco, *Fratelli Tutti*, 3.

<sup>5</sup> *Ibid.*

Esta afirmación final sobre la ética de la fraternidad privilegia *el cuidado y dignificación de las personas más vulnerables de la sociedad*<sup>6</sup>, en una suerte de eco de la triada que representa el *ideal* de las personas vulnerables —viuda, huérfano y extranjero— en los textos de la Biblia<sup>7</sup>. En términos ideo-teológicos, Francisco comprende la fraternidad proyectándola como una comunidad que «nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia adelante»<sup>8</sup>, práctica que parte de una visión teológica según la cual Dios «ha creado todos los seres humanos iguales en derechos [...] deberes y dignidad, y los ha llamado a convivir como hermanos»<sup>9</sup>. Siguiendo a Francisco, el proyecto de fraternidad implica —filosófica y teológicamente— la construcción de una sociedad que conscientemente promueve la vida de todos sus miembros, en plenitud y armonía.

El segundo elemento plantea, como complemento, la adopción de una actitud crítica y de resistencia ante las *dinámicas estructurales de violencia y explotación construidas por los seres humanos en sus distintas relaciones sociales* y que, consecuentemente, niegan la práctica de la fraternidad. La cultura del individualismo y el rechazo a la construcción del bienestar común deben comprenderse a partir de las dinámicas estructurales que las suscitan dado su negación de la fraternidad. Los conflictos nacionales e internacionales debido al interés en la apropiación de recursos con fines de lucro, y la instrumentalización de la economía para imponer modelos culturales únicos basados en la ganancia individual y sin compromiso con el bienestar común, por nombrar algunos, se convierten en fenómenos sociales que permiten observar que estructuralmente habitamos en una sociedad cada vez más globalizada que «nos hace más cercanos, pero no más hermanos»<sup>10</sup>.

Francisco critica la forma en que términos como «democracia, libertad, justicia, unidad» son utilizados como «instrumentos de dominación»<sup>11</sup>, y señala que el modelo actual genera riqueza pero no distribución para el desarrollo humano integral, dado que dicha riqueza profundiza la inequidad y genera nuevas pobrezas<sup>12</sup>. Estas palabras, leídas en medio de la emergencia sanitaria del COVID-19, hacen eco de la evidente negación cultural y estructural de la práctica de la fraternidad en nuestras sociedades. Una

<sup>6</sup> Su correlación con las tradiciones bíblicas puede encontrarse en textos como Isaías 58,6-10.

<sup>7</sup> Sobre esta triada, y el cuidado para con las personas dentro de su condición, revisar Ramírez Kidd, *El extranjero, la viuda y el huérfano*; también Dt 10,18 e Is 58,6-10.

<sup>8</sup> Francisco, *Fratelli Tutti*, 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 16.

cultura global neoliberalizada, que hace apología del lucro y del bienestar individual, y un sistema socioeconómico estructuralmente construido para excluir y explotar, se imponen, a veces a pesar de las resistencias, sobre una ética del cuidado de las mayorías<sup>13</sup>.

La encíclica afirma que la amenaza a la fraternidad radica en la pervivencia de la injusticia, de las relaciones sociales que fomentan y normalizan «los intereses individuales» que debilitan «[...] la dimensión comunitaria de la existencia» y quiebran la búsqueda individual y colectiva por el bien común, acentuando el individualismo<sup>14</sup>. La fraternidad se enfrenta hoy a sociedades que van construyendo concepciones de mundo que solapadamente valoran más bienes que personas, en las cuales la solidaridad y el cuidado mutuo son percibidas como una virtud excepcional en vez de una obligación social, ética, moral y hasta religiosa.

De esta forma, la encíclica *Fratelli Tutti* plantea un tema con una actualidad mayor; una ideo-teología de la fraternidad se enfrenta hoy a la cultura capitalista neoliberal, que normaliza la desigualdad, la injusticia, la opresión y la violencia, y que finalmente posterga el compromiso al cuidado del prójimo. Dadas estas líneas de comprensión sobre la fraternidad, buscaremos encontrar correlaciones con algunas acciones y posturas ideológicas similares en el libro del Génesis, siguiendo la construcción literaria de la *ciudad* que nos plantean los relatos. A pesar de las dificultades, compartimos la esperanza de Francisco de encontrar caminos que nos guíen hacia la práctica de cuidarnos a nosotros mismos, construyendo la casa común<sup>15</sup>.

## 2. Los relatos del Génesis como pedagogía religiosa

Podemos afirmar, sin afán de ser minimalistas, que la mayoría de relatos del Antiguo Testamento —si no todos— son fundamentalmente pedagogía religiosa. Dicha afirmación busca plantear al menos tres aseveraciones específicas: (1) que los relatos buscan enseñar o instruir, de una forma o de otra, asumiendo sus autores una formulación pedagógica consciente; (2) que dichos relatos pedagógicos surgen de las reflexiones históricas de una comunidad desde y para su contexto; (3) y que dicha pedagogía depende o se fundamenta en una concepción religiosa, piadosa o mítica del mundo de esa comunidad. Para acercarnos a los relatos del Génesis desde el tema

<sup>13</sup> Para comprender las dimensiones socioeconómicas y culturales relacionadas con la práctica del capitalismo neoliberal ver Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*.

<sup>14</sup> Francisco, *Fratelli Tutti*, 10-12.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 14.

actual de la fraternidad, nos parece apropiado asumir como presuposiciones teóricas las afirmaciones arriba sugeridas.

La primera afirmación enfatiza la dimensión literaria de los relatos bíblicos en general y de los de Génesis en este caso particular. Los relatos del Antiguo Testamento no son *reportes* al estilo de las crónicas históricas, que buscan transmitir con exactitud y en detalle los acontecimientos de los que dan cuenta. Al contrario, son producciones que implican gran participación imaginativa de sus autores, resultado de la habilidad y creatividad de estos, así como de las convenciones y modelos literarios de su tiempo, para transmitir enseñanzas (lo que podríamos llamar «verdades fundamentales») y cuestionamientos a su audiencia inmediata. Este planteamiento es sugerido en el análisis de Ramírez Kidd en torno a «La verdad histórica de un texto bíblico»:

Las narraciones de la Biblia tienen su propia verdad. Lo decisivo no son los hechos de la narración (en el sentido de su historicidad), sino la forma de resolver el problema de fondo que se ha planteado. Las narraciones no son simples descripciones periodísticas, de las que pueda decirse fácilmente que son «falsas» o «verdaderas». *El criterio de verdad* que se sigue a menudo, y que consiste en pensar que «verdad es lo que realmente sucedió», es algo que en lugar de ayudar, obstaculiza la tarea de estudio de la Biblia, porque no permite verificar ni dialogar con la verdad de una narración. Decisivos para determinar la verdad de una narración son los puntos de vista, los sentimientos, las acciones y reacciones de los personajes en la narración... Por medio de sus acciones y reacciones, sus conductas, sensaciones y sentimientos, los personajes de la narración se convierten en figuras de identificación para nosotros, enseñándonos algo y haciéndonos crecer como personas. En esto último, precisamente, radica la verdad de un texto: en la vida que propone, en su proyecto de mundo, en su fecundidad para promover la vida, y en su capacidad para inspirar y promover una realidad nueva<sup>16</sup>.

Siguiendo al profesor Ramirez-Kidd, nos acercamos a los diversos relatos del libro del Génesis como productos literarios cuidadosamente elaborados, cuyos temas centrales de fondo son planteados (revestidos) a través de la *puesta en escena* de situaciones de índole natural, familiar o social, con un fuerte sentido modélico o pedagógico. Los relatos del Génesis son, de forma llana, puestas en escena o representaciones gráficas, palpables y admirables a través de la prosa, de preguntas fundamentales, conflictos y debates surgidos en el mundo que los produjo.

Un ejemplo de esta *puesta en escena literaria de temas sociales* es un pequeño cuento relacionado con el mundo literario de la Biblia: las quejas de un

<sup>16</sup> Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 31-32.

campesino elocuente. Sobre esta obra egipcia del Imperio Medio<sup>17</sup>, Ramírez Kidd plantea que «“Las quejas de un campesino elocuente” es uno de los más antiguos ejemplos de esa habilidad oriental para presentar principios abstractos por medio de situaciones concretas»<sup>18</sup>; esta aseveración permite evidenciar la forma narrativa que asumen diversas realidades de la vida cotidiana que no tienen materialidad en sí mismas, como por ejemplo la vivencia de la esperanza, el anhelo por la justicia o el sufrimiento de la esclavitud. Para Ramírez Kidd, el texto del campesino es una puesta en escena cuyos elementos literarios están en función del tema de fondo. Este autor señala que:

El autor ha enmarcado su discusión sobre la justicia, en la forma de un pintoresco cuento oriental, concebido solamente para proveer el escenario dramático a una serie de reflexiones sobre el espíritu de un oficial justo, y sobre la justicia que este debería demostrar para con el pobre<sup>19</sup>.

El carácter modélico y pedagógico de esta narrativa es enfatizado por el autor. El ejemplo ofrecido por el texto del campesino permite afirmar que estas narrativas, configuradas a partir de intuiciones y modelos similares a las bíblicas, son producto de una cuidadosa elaboración literaria, donde elementos como personajes, diálogos y escenarios están en función no de sí mismos como fin último, sino de un tema de fondo que busca ser colocado narrativamente. De igual manera, relatos del Génesis como el de la Torre de Babel (11,1-9) o el de Judá y Tamar (38), buscan plantear correspondientemente temas abstractos como el del orgullo humano desmedido o el incumplimiento de la Ley en perjuicio de una viuda, realidades sociales que se hacen palpables al ser planteadas narrativamente a través de elementos literarios concretos.

Hemos afirmado que las narrativas bíblicas son fundamentalmente pedagógicas; esto quiere decir que uno de sus intereses principales es *instruir*, *modelar* u *orientar*, esto a través de la puesta en escena de modelos y anti-modelos y utilizando como herramienta fundamental la legitimación religiosa. A partir del uso de símbolos y representaciones literarias, los autores de estas narrativas han logrado proponer modelos sociales encarnándolos en sus creaciones literarias. Si en el texto del campesino elocuente encontramos las representaciones de la *víctima vulnerable*, el poderoso opresor, y el juez injusto o inactivo, en relatos como el del Jardín, en Gn 2-3, Adam y Eva pueden ser vistos, entre otros, como representaciones literarias de quie-

<sup>17</sup> Ramírez Kidd, «Las quejas de un campesino elocuente», 7. El texto surge entre los años 1963-1782 a.e.c.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 8.

nes desobedecen un mandato divino produciendo una consecuencia que determina la vida de un colectivo mayor. Detrás de esta narrativa, en su dimensión histórica, diversos autores han situado la reflexión sapiencial<sup>20</sup> sobre el sufrimiento del exilio por parte del pueblo de Judá, que implicó la *pérdida* de la tierra y que se interpretó teológicamente como la desobediencia de los mandatos del decálogo. Adam y Eva son construcciones literarias de situaciones concretas a partir de las cuales se busca instruir en el respeto y cumplimiento de los mandamientos en un contexto donde se comprende que desobedecer implica un castigo de grandes magnitudes. Las narrativas de Génesis, por ende, responden entre otras cosas al interés de modelar actitudes y formas de pensar y relacionarse, intereses palpados a partir de sus puestas en escena, buscando no solo entretener o recordar, sino también instruir y orientar en las formas en que se debe actuar, así como en los comportamientos que deben ser evitados. Para un abordaje desde la fraternidad, es importante tener este aspecto literario y pedagógico en cuenta.

Un segundo aspecto de los relatos bíblicos tiene que ver con lo que el biblista Ramírez Kidd denomina *revestimiento literario de un hecho político*. Este aspecto es fundamental para comprender los textos del libro del Génesis y explorar sus correlaciones con el tema de la fraternidad —o cualquier tema en general— dado que plantea cómo la puesta en escena o la dimensión literaria de los relatos, a partir de personajes, disputas o proposiciones, pueden considerarse representaciones literarias de personas y colectivos, disputas y afirmaciones palpables en el mundo social que vio surgir determinada narrativa.

Hablando de los *tipos de registro* de un acontecimiento en el mundo antiguo, Ramírez Kidd explica que, en el caso de registros de tipo indirecto,

[...] un acontecimiento social (la pugna por el trono, una lucha política entre facciones, tensiones entre partidos religiosos, y otros), queda plasmado literariamente bajo un relato que habla, aparentemente, de temas personales o familiares<sup>21</sup>.

Esta particularidad de los relatos bíblicos, definida por el autor como *revestimiento literario*<sup>22</sup>, permite proponer que las dinámicas literarias de las narrativas bíblicas pueden considerarse representaciones de conflictos sociales y políticos; en otras palabras, las narrativas bíblicas son manifestaciones literarias del mundo social que las vio nacer, donde disputas y

<sup>20</sup> Sobre las dimensiones sapienciales de Génesis 2-3, evidenciadas en el árbol de la vida y otras características, ver Ska, *El Pentateuco*, 81-83.

<sup>21</sup> Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 136.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 136-137.

tensiones, proyectos sociales y religiosos, legitimaciones y deslegitimaciones políticas, así como visiones de mundo, adquieren cuerpo y forma a través de relatos aparentemente desligados de dichos referentes sociales, planteados a partir de situaciones cotidianas y familiares, de conflictos entre vecinos o de personas vinculadas por sangre o intereses comunes.

Ramírez lo explica a partir del relato de Lot y sus hijas (Gn 19,30-38), «[...] donde el narrador quiere dar razón del origen de dos pueblos “emparentados” en Israel: Moab y Amón, vecinos y enemigos a la vez»<sup>23</sup>. Pensando en el libro del Génesis, este autor menciona que en las «tensas relaciones entre Jacob y «su suegro Labán» (Gn 29–32), se expresan por medio de estos personajes, las tensas relaciones entre Israel y su vecino Aram»<sup>24</sup>. Siguiendo la orientación del profesor Ramírez, podemos sostener que los conflictos entre José y sus hermanos —epónimos de grupos sociales antiguos en Israel— en Gn 37–50<sup>25</sup>, así como la contraposición entre Caín y Abel en Gn 4,1-17 —quienes han sido interpretados tradicionalmente como representaciones de colectivos de pastores y agricultores en conflicto— cumplen plenamente con esta representación (revestimiento) literaria de conflictos y tensiones sociales entre grupos que ven surgir las narrativas bíblicas.

Sobre los relatos en Gn 12–36<sup>26</sup>, Ramírez Kidd argumenta que no pueden ser considerados una biografía de los patriarcas, sino más bien «la expresión metafórica de antiguas relaciones (¡y conflictos!) entre pueblos vecinos que, en la narración, aparecen como familiares emparentados»<sup>27</sup>. Esta correlación entre lo literario y lo histórico social —lo literario como representación de acontecimientos e intereses histórico-sociales, y lo histórico-social como referente y espacio genético de lo literario— tiene una importancia fundamental para el estudio del tema de la fraternidad en el libro del Génesis. Ella permite un doble juego interpretativo en que el tema puede ser percibido no solo en el nivel literario, donde emergen personajes individuales y colectivos que enfrentan y resuelven conflictos, que se ven desafiados a construir o romper la fraternidad, que permiten a la audiencia identificarse con los eventos sucedidos y con los éxitos y fracasos de los personajes; la consciencia de que el plano literario es solo uno de los planos del texto, y que este nos orienta a las experiencias concretas de un mundo social, permite ir más allá de un relato pedagógico, de la ficción literaria propiamente dicha, para colocar el desafío de la fraternidad en

<sup>23</sup> Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 136.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ver por ejemplo Castillo, «Dominación y Resistencia», 16-24.

<sup>26</sup> Los llamados relatos patriarcales, aunque pueden abarcar Gn 12–50 cuando la llamada *Historia de José* en 37–50 es concebida como el *toledot* de Jacob (37,1).

<sup>27</sup> Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 137.

comunidades históricas y sucesos sociales, es decir, en seres humanos de carne y hueso.

Finalmente, y de manera concisa, el tercer aspecto a considerar al momento de acercarnos a los relatos del Génesis como pedagogía religiosa, es el de comprender las narrativas bíblicas como productos literarios encajados en un mundo explicado a partir de lo religioso. Esto quiere plantear, básicamente, que la comprensión social e histórica del mundo que es representada en el nivel literario de los textos tiene como referente fundamental la concepción religiosa: son fuerzas divinas las que rigen el mundo, las que permiten los acontecimientos de la historia y las que trazan, en el caso particular de la fraternidad, los paradigmas éticos a seguir en las vidas de los pueblos que asumen sus creencias.

La dimensión religiosa de las narrativas bíblicas no es una novedad; pero, y ocurre con frecuencia, al momento de acercarnos a los relatos bíblicos parece olvidarse que lo que tenemos delante son los discursos teológicos de los grupos sociales que dan origen al texto; discursos teológicos que en este caso han sido hechos relato<sup>28</sup>. Tomemos como ejemplo los libros de los Reyes, agrupados por la tradición cristiana en lo que denominó la colección de Libros históricos<sup>29</sup>. Estas narrativas, que incluyen desde crónicas de batalla hasta eventos proféticos sobrenaturales, han sido leídas usualmente como recuento de acontecimientos históricos, un error fundamental de lectura que ha ocultado su impronta religiosa. El biblista español J. L. Sicre afirma sobre los libros de los Reyes que:

Estos libros no son «históricos» sino teológicos. Su intención no es informar sobre la época de la monarquía, aportando la mayor cantidad de datos posibles, sino valorar a esos reyes y esos siglos desde un punto de vista religioso, explicar por qué se llegó a la desaparición de los reinos de Israel y Judá, y plantearse si queda esperanza para el futuro. Los datos históricos que ofrecen no deben hacer perder de vista esa intención<sup>30</sup>.

La afirmación hecha por Sicre es compartida por otros autores, quienes encuentran en los relatos de la Biblia planteamientos y discursos teológicos de las comunidades de las cuales surgen. Vincent Mora en su análisis de

<sup>28</sup> Esta noción religiosa responde a la cosmovisión en la cual surgen los relatos. Los textos nos plantean escenarios pintados desde una noción de cosmología o pensamiento mítico, esto es, que busca explicar el mundo a través de la intervención de los dioses.

<sup>29</sup> El canon de la Biblia Cristiana ha planteado una sección llamada Libros históricos, que contiene las narrativas que van de Josué a 2 Reyes (excluyendo Rut), y que han cubierto dicha literatura con un aura de historicidad desde una comprensión moderna. Por el contrario, el de la Biblia Hebrea ubica dicha literatura en la categoría de los *Nebiim*, confiriéndole como primera categoría su dimensión teológica al comprenderlo como material profético.

<sup>30</sup> Sicre y otros, *Historia y Narrativa*, 249.

Jonás que explica que «[...] uno de los rasgos característicos de la fe de Israel» es que «esta se vive y se expone siempre de forma narrativa»<sup>31</sup>. Para este autor los relatos bíblicos demuestran que «confesar la fe no es simplemente decir: “yo creo”, sino recitar la historia de la salvación»<sup>32</sup>, dejando clara evidencia de la primacía de las dimensiones literaria y teológica de las narrativas. Junto a esta afirmación, el reconocido teólogo alemán Hans Küng sostiene que «la Biblia no es más la revelación de Dios, pero el testimonio humano de esta a partir del lenguaje humano de imágenes y parábolas»<sup>33</sup>, lo que, en otras palabras, significa que las narrativas bíblicas, de fuerte índole parabólico —pedagógico— tienen un fundamento y un interés religioso.

Este aspecto teológico de los relatos bíblicos es aplicable en su totalidad a la literatura del libro del Génesis. En sus relatos encontramos una exposición en perspectiva teológica de los eventos que explican el inicio del mundo y la historia, así como la caminata inicial de los ancestros de Israel, no con la intención de explicar *cómo sucedió* al estilo de la historiografía moderna, sino como forma de buscar explicar sus orígenes a partir de relatos que emergen de preocupaciones existenciales y teológicas. Así por ejemplo, es Yahvé quien se opone a la ciudad-torre de Babel, destruyendo el proyecto humano de llegar al cielo, y es el mismo Yahvé quien hace migrar a Abram, acto comprendido como fundacional desde el pueblo de Israel. El protagonismo de la divinidad y la implicación teológica de las enseñanzas de ambos relatos ayudan a comprender la primacía teológica de sus enseñanzas. El tema de la fraternidad adquiere una característica particular desde esta comprensión teológica de los relatos. Permite conectar las invitaciones y críticas en torno a lo que podemos concebir como fraternidad en los relatos del Génesis —invitaciones y críticas basadas en una concepción teológica y sancionada por esta— con las propuestas filosóficas y las críticas estructurales planteadas en las nociones de fraternidad de Francisco en *Fratelli Tutti*, propuestas y críticas enunciadas también desde una cosmovisión religiosa particular.

En la cita mencionada arriba Sicre señala que a pesar de las características históricas que componen ciertos relatos, este aspecto no puede distraer de la profunda intencionalidad teológica de los mismos; en términos críticos, esta aseveración contribuye a comprender tanto la limitación histórica de dichos relatos como su cuidadosa elaboración literaria y religiosa. Esta situación es claramente explicada por Ramírez Kidd en una referencia al personaje Abraham; para este autor:

<sup>31</sup> Mora, *Jonás*, 26.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Küng, *El principio de todas las cosas*, 122.

[...] del «Abraham histórico» es muy poco lo que podemos saber. Pero el objeto de la narración bíblica no radica en el «Abraham histórico», sino en Abraham como receptor de la bendición, como portador de la esperanza, como ejemplo de la fe<sup>34</sup>.

Cuando hablemos de la ciudad como construcción literaria en los relatos de Génesis seguiremos todas estas premisas mencionadas arriba, buscando su rol en la construcción u oposición a las relaciones de fraternidad.

### 3. Ciudad y fraternidad en el libro del Génesis

Una vez aclarados los presupuestos literarios, históricos y teológicos asumidos en este abordaje del libro del Génesis, es posible abordar el tema de la fraternidad desde la construcción literaria de la *ciudad* en sus relatos. La mención de *ciudad* que encontramos en los relatos del Génesis debe ser considerada primeramente como una representación literaria y teológica en vez de una referencia histórica o social. En las narrativas del Génesis la encontramos, por ende, en función de los primeros dos aspectos, a pesar de que se nos puedan sugerir algunas características que refieran al tercero y cuarto.

La pregunta fundamental en este análisis es sobre las formas en que la representación literaria y teológica de la ciudad nos ayuda a revisar en los relatos del Génesis el tema de la fraternidad. Existen en este libro al menos 7 relatos que contienen alguna mención de la ciudad, ya sea como escenario central de un acontecimiento o como un referente marginal dentro de una narración. Dichas menciones tienen la particularidad de aparecer en narrativas donde relaciones que podríamos considerar como fraternas, allá en el texto y acá en nuestro contexto, son amenazadas y/o defendidas. Estos 7 relatos pueden agruparse en las tres grandes secciones del libro del Génesis, y a partir de tres grandes temas.

El primer grupo de relatos incorpora los textos de Gn 4,1-17 (Caín y Abel), 10,8-12 (Nimrod), y 11,1-9, situados en la sección de las Historias de los Orígenes en Génesis 1-11, y unidos por la temática de *ciudad, violencia y dominación política*. Esto sugiere que cada relato, donde aparece la mención de la fundación de una ciudad, desarrolla en su exposición la temática de la violencia y la dominación política entre individuos y grupos, prácticas que niegan ideo-teológica y éticamente la construcción de la fraternidad. El segundo grupo está compuesto por los textos de Gn 12,10-20 (Abram en Egipto), 18-19 (Sodoma y Gomorra), y 34 (Dina), situados en la sección de los Relatos Patriarcales en Génesis 12-36, y unidos por la temática de *ciudad y violencia contra personas vulnerables*. Estas narrativas tie-

<sup>34</sup> Ramírez Kidd, *Para comprender el Antiguo Testamento*, 137.

nen en común la construcción literaria de la ciudad<sup>35</sup> como ambiente amenazante para personas que ingresan a ella y son vulneradas. Un migrante hambriento que teme ser muerto por su esposa, dos hombres que buscan alojamiento y que son amenazados de ser sometidos por una multitud, y una joven violada al visitar a las mujeres de la ciudad, son los protagonistas de estos relatos. La recurrente construcción de la ciudad como espacio amenazante de las personas vulnerables sin duda que abre espacio para reflexionar en torno a los desafíos éticos y estructurales de la fraternidad. Finalmente, la tercera sección está compuesta por la narrativa de Génesis 47,13-26, localizada en la sección llamada Historia de José en Génesis 37-50, y que puede leerse a través del tema de *ciudad y opresión socioeconómica*. En este relato la ciudad es el espacio que enmarca el lugar de despojo y sometimiento del poder central para con el campesinado empobrecido; esto a través de la toma del total de bienes y la esclavización de la población egipcia a manos del gobernador José y en beneficio del faraón. La ética del gobernador, y la estructura socioeconómica que reflejan se convierte en otra representación característica de la negación de la fraternidad. Dado el espacio limitado que tenemos para este capítulo, nos dedicaremos a discutir las narrativas que componen el primer grupo.

### 3.1. Construcción literaria de la ciudad en el libro del Génesis

La palabra traducida comúnmente como ciudad en los relatos bíblicos es *'ir*, que aparece en 48 ocasiones en el libro del Génesis<sup>36</sup>. En su sentido más sociológico, dicho término se asocia primero a un tipo de fortificación cuyo valor radica «en la protección que estas podían ofrecer en tiempos de peligro no solo a los habitantes pero también a quienes vivían en las zonas aledañas»<sup>37</sup>. Al abordar los relatos del Génesis —más allá de la narrativa de Caín, en la cual algunos autores asocian la construcción de la ciudad con la búsqueda de seguridad y refugio<sup>38</sup>— comprenderemos que, lejos de refugio y protección, las personas encuentran en la *ciudad* amenaza, violencia y opresión. Debido a esta construcción literaria es que Hulst<sup>39</sup> sostiene que, a partir de la nota fundacional de la ciudad por mano de Caín en la

<sup>35</sup> El texto de Abraham no menciona explícitamente la ciudad, así que se asume a Egipto como centro político urbano dado que los acontecimientos se desarrollan en la corte del rey de Egipto.

<sup>36</sup> Hulst, «city», 881.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 880 y 882.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 882. Ver además Ryken *et al.*, «city», 543, quienes señalan que las ciudades también asumen la imagen de «un refugio seguro para la humanidad congregada en contra de los peligros de la naturaleza».

<sup>39</sup> Hulst, «city», 882.

yahvista Historia de los Orígenes, este espacio es representado simbólicamente como objeto de antipatía y rechazo. Este autor argumenta que «la ciudad y la persecución humana de la seguridad, del dominio, de la concentración, y de la rebelión contra Dios, van de la mano (11,1-9)»<sup>40</sup>. A pesar de que el retrato negativo de la ciudad «no hace justicia a todas las percepciones de la ciudad en el Antiguo Testamento»<sup>41</sup>, es innegable la construcción negativa que de esta se hace en múltiples relatos, siendo representada como centro donde se rompe el orden tribal, se multiplican los vicios, y se suscitan diversas violencias<sup>42</sup>.

Junto a Hulst, otros autores confirman la construcción literaria negativa de la ciudad en los relatos bíblicos, aunque señalando ciertas ambigüedades en la representación de la misma. En el *Dictionary of Biblical Imagery*, por ejemplo, se argumenta que la ciudad se convierte en representante de «lo que es bueno y malo en el comportamiento humano», en una *imagen* literaria utilizada para plantear «lecciones morales y espirituales»<sup>43</sup>; esta afirmación contribuye a reconocer que «la ciudad en sí misma no es inherentemente buena o mala, dado que la imagen bíblica expone ambas dimensiones»<sup>44</sup>.

Reconociendo esta visión crítica de las construcciones de ciudad en los relatos bíblicos, es necesario afirmar que la ciudad es construida literaria y teológicamente como arquetipo de la «oposición a la vida rural», asumiendo un rol simbólico en las antítesis entre «civilización versus la naturaleza, lo comunal versus lo individual, la cultura versus lo incivilizado y barbárico»<sup>45</sup>. El elemento de lo comunitario, sugerido como antítesis de la ciudad en dicha definición, podría considerarse un aspecto ideo-teológico útil en la representación de la ciudad en los relatos bíblicos que permite un abordaje hermenéutico desde el tema de la fraternidad. La ciudad, vista desde dicha caracterización<sup>46</sup>, representa una negación de lo colectivo y, por ende,

<sup>40</sup> Hulst, «city», 882.

<sup>41</sup> *Ibid.*, Para un abordaje que defiende una construcción menos negativa de la ciudad en los relatos de Génesis (específicamente Gn 1-11), ver Wybrow, «The Significance of the City in Genesis 1-11», 3.

<sup>42</sup> Hulst, «city», 882.

<sup>43</sup> Ryken, «city», 542.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Este término, tomado de la exégesis narrativa, busca equiparar la construcción de los personajes bíblicos a partir de roles y atributos asignados para su funcionamiento dentro de las narrativas, a la ciudad, espacio construido con atributos y roles que permiten su funcionamiento dentro de los relatos. Para el tema de caracterización en el análisis narrativo, ver Walsh, *Old Testament Narrative*, 23-42, y Bar Efrat, *El arte de la narrativa*, 59-116.

de los compromisos sociales para el bienestar del prójimo, fomentando la ética individualista.

Para Ryken, sin embargo, existe una representación específica de la ciudad que, a través de aquellas como Sodoma, Tiro o Babilonia, simbolizan «a los pueblos reunidos en una comunidad en oposición a Dios»<sup>47</sup>. Desde la perspectiva literaria del *Dictionary of Biblical Imagery*, por ende, la ciudad es representada como un lugar «de violencia y perversión sexual», y en Génesis, particularmente, como la imagen de «el anti-divino estado de cosas que intenta impedir el dominio de Dios en el mundo»<sup>48</sup>, asumiendo una representación que combina asunciones literarias y teológicas, en este caso deslegitimadoras. Esta construcción literaria y teológica de la ciudad estará representada en los relatos discutidos a continuación, como forma de comprender las contribuciones de las narrativas del Génesis al tema de la fraternidad y de la crítica específica a su negación.

### 3.2. Ciudad, violencia y dominación política en los relatos de los orígenes (Gn 1–11)

Para ejemplificar esta discusión sobre la ciudad como negación de la fraternidad en los textos del Génesis, nos enfocaremos a narrativas de la sección de Génesis 1–11, reflexionando desde el relato de Gn 4,1-17; 10,8-12 y 11,1-9. El relato de Caín en Gn 4,1-17 representará una reflexión sobre la ética individual en torno a la fraternidad, abordado exegéticamente desde las dinámicas narrativas, mientras que el texto sobre Nimrod y el de la torre de Babel serán discutidos desde las implicaciones estructurales de la fraternidad y a partir de una exégesis sociohistórica.

#### 3.2.1. Ciudad y violencia en Gn 4,1-17

La primera relación entre la ciudad y el tema de la fraternidad en los relatos del Génesis se da a través de narrativas de *violencia y dominación política*. Los textos de Gn 4,1-17 (Caín), 10,6-20 (Nimrod) y 11,1-9 (Torre de Babel) no solo tienen en común la mención de la ciudad como elemento de la narrativa, sino también la representación de comportamientos individuales y sistemas sociales que plantean una ruptura de la fraternidad.

El primer relato, de Caín y Abel, es la narrativa fundacional de la negación de la fraternidad por antonomasia en el canon bíblico<sup>49</sup>. La puesta en

<sup>47</sup> Ryken y otros, «city», 542.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 543-544.

<sup>49</sup> Alonso Schokel, *¿Dónde está tu hermano?*, 21, define la narrativa como aquella que «se pregunta por el origen de la violencia fratricida» y se remonta «al origen de la fraternidad».

escena literaria nos presenta a Caín como personaje principal<sup>50</sup>, caracterizado a través de las acciones de *levantarse contra su hermano*, ser interrogado por Yahvé, negar conocimiento del paradero de Abel, ser maldecido y exiliado, y finalmente construir una ciudad. El texto nos suscita una trama que opera en dos acontecimientos fundamentales: (1) el conflicto que lleva a la violencia entre hermanos y la consecuente eliminación de uno de ellos (Gn 4,1-8), y (2) el diálogo-reflexión que denuncia el derramamiento de sangre del hermano y condena teológicamente el hecho (Gn 4,9-17). El texto cierra con el exilio del transgresor —*a modo de exilio del comportamiento que representa*— y con la fundación de una ciudad por el personaje fratricida. En el nivel literario del relato, por ende, resuenan tres elementos importantes: (1) el acto de Caín, quien se levanta contra Abel, su hermano, provocando su muerte; (2) el interrogatorio de Yahvé a Caín, que proyecta la pregunta por la *condición del hermano* y la negación de la responsabilidad filial/social para con el hermano/prójimo; y (3) finalmente, la condenación del acto de fratricidio que lleva al exilio y la fundación de la ciudad.

Estos tres elementos literarios enriquecen la reflexión en torno al tema de la fraternidad. En el primer momento, el conflicto surgido entre personas lleva a la «eliminación del otro», representando el acto material de violencia que implica la directa responsabilidad en la muerte del prójimo; dicho acto, claro está, es la negación individual y social de las relaciones justas, equitativas y solidarias defendidas por el ideal de fraternidad<sup>51</sup>. Seguidamente, el interrogatorio de Yahvé permite que se levante como tema importante en la narrativa la pregunta por el paradero —o condición— del otro/prójimo. Esta pregunta, formulada a Caín pero dirigida a la audiencia del texto<sup>52</sup>, pone en escena la ética de responsabilidad que debe asumir una persona en el bienestar de quien la rodea. La pregunta, en el mundo del relato<sup>53</sup>, busca acrecentar el rol de Caín como antimodelo, como aquel retratado en el texto para representar de forma negativa la actitud desinteresada de quienes niegan su responsabilidad en el bienestar del prójimo. En este momento de la escena, la pregunta se convierte en afirmación, dado

<sup>50</sup> El relato debería llamarse *Caín* en vez de Caín y Abel. Abel, como su nombre indica, juega un rol efímero en el relato, estando presente únicamente para caracterizar a Caín como fratricida. Caín es el único personaje que está de principio a fin en la trama del relato, siendo la primera parte de esta su historia de desencuentro y eliminación de Abel, y la segunda su careo con Yahvé y la construcción de la ciudad.

<sup>51</sup> La caracterización de Caín, especialmente la maldición que cae sobre él y su exilio *lejos de Yahvé*, es razón suficiente para argumentar una denuncia/rechazo del acto del personaje por parte del autor del texto.

<sup>52</sup> Lo mismo sucede con las preguntas que realiza Yahvé a Jonás. Las preguntas dirigidas al profeta son, en la dinámica pedagógica del relato, preguntas que buscan suscitar la reflexión y la respuesta de la audiencia. Ver Limburg, *Jonah*, 22-32.

<sup>53</sup> Sobre el mundo del relato confirmar Walsh, *Old Testament Narrative*, 6-9.

que denuncia el comportamiento de Caín al negarse como *guardián*<sup>54</sup> de su hermano. Adicionalmente, el acto material de Caín en la eliminación de su hermano tiene un fundamento ideo-teológico, dado que la inconsciencia por el bienestar del otro legitima y explica el acto material de su eliminación.

Finalmente, la pregunta por el hermano dirige la trama a la condena divina por la negación de la fraternidad: la maldición y el exilio son resultados aleccionadores en el relato; buscan por esto ser instructivos e invitar a la audiencia a evitarlos. El castigo surge no solo por la negación de la responsabilidad en el paradero del hermano/prójimo —o sea, la negación por la práctica de la fraternidad—, sino también por la acción directa que llevó a su eliminación. Caín es alienado del resto de personas, de Dios, y de la creación misma, esto por negarse a cumplir su rol de hermano. El último acto de Caín es el de construir una ciudad, elemento interesante dado que, aunque los autores insisten en relacionar esta acción con el inicio de la cultura en los relatos de Gn 1-11, sin duda dicha organización social queda marcada por haber sido fundada por el primer fratricida, negador de la práctica de la fraternidad y la amistad social.

Así lo considera Ryken, quien plantea que

la caracterización negativa de Caín y su asociación con la vida urbana es el inicio de la entera caracterización negativa de la ciudad en la Historia de los Orígenes de la Biblia (Gn 1-11), la cual inicia con la imagen de un jardín perfecto que degenera en la vida en una ciudad<sup>55</sup>.

Así el cierre del relato, centrado en la construcción de la ciudad, implica una degeneración humana que se relaciona al alejamiento de Dios; alejamiento materializado en la práctica de la eliminación del otro, esto es, de la negación de la fraternidad.

Ferinand Deist, biblista sudafricano, considera el texto de Caín como un espejo de la sociedad humana, la cual queda retratada bajo la imagen de apatía para con el prójimo que produce violencia y muerte. Para Deist:

Génesis 4 habla de los resultados trágicos de la Discordia (y muerte) en la sociedad humana. Caín no cuida de su hermano («¿Soy acaso yo el guardián de mi hermano?» – Gn 4,9), toma la vida de su hermano, y teme por su propia vida («cualquiera que me encuentre me matará» – Gn 4,14). Este miedo lleva a la construcción de (aislamiento en) ciudades fortificadas (Gn 4,17; cf. también Gn 10,8-12) y al incremento en la práctica de la venganza

<sup>54</sup> Aunque no hay Ley en el AT que obligue a una persona a fungir de «guardián» del otro, la ley bíblica sí esperaba, según Wenham, *Genesis 1-15*, 107, que «... el hermano de un hombre fuera el primero en asistirlo en un momento de peligro», algo que Caín rechaza de la manera más contundente.

<sup>55</sup> Ryken y otros, «city», 543.

entre los tiempos de Caín y Lamec (Gn 4,23). Las historias de Génesis 4 cuentan así sobre lo que significa perder la vida: apatía hacia los otros seres humanos, miedo, aislamiento, venganza, y asesinato. Compartir y cuidar la vida degeneró en muerte<sup>56</sup>.

La profunda reflexión de Deist sobre Gn 4 y su concepto de muerte como negación de la fraternidad («apatía hacia los otros») se alimenta de una lectura que ha iniciado el autor en el relato del Jardín, y que complejiza su concepción del relato de Caín y Abel. Para Deist<sup>57</sup> la creación del ser humano en solitario en Gn 2,4b-25 se demuestra como algo *que no era bueno* (Gn 2,18), lo que lleva a la creación de la mujer. Según este autor, a partir de la creación de Eva, «huesos de sus huesos y carne de su carne», Gn 2 afirma que «... no se supone que las personas vivan como individuos solitarios, pero en hermandad»<sup>58</sup>. Dicha comprensión, que puede ser vinculada a la noción de fraternidad comprendida como una vinculación solidaria entre grupos humanos, lleva a Deist a argumentar que «solo en hermandad puede la humanidad ser catalogada como *buena*»<sup>59</sup>. Es por esto que la muerte en Génesis, para Deist, «no se refería probablemente a la muerte biológica sino al alejamiento de la hermandad»<sup>60</sup>. La muerte sería así: «vegetar en la discordia con Dios, con los hermanos seres humanos, y la naturaleza»<sup>61</sup>. A partir de la visión de Deist, la acción de Caín no implica la muerte de Abel, sino la muerte del fratricida, que al negar su compromiso de fraternidad niega su propia existencia. En términos teológicos, como dice Ryken, Caín se convierte en imagen de «la semilla de la serpiente en vez de la semilla de la mujer» (Gn 3,15)<sup>62</sup>.

Esta puesta en escena literaria tiene elementos que han llevado a analizar el texto de Caín también desde un plano social, siguiendo la noción de revestimiento literario de un hecho político planteado arriba a través de Ramírez Kidd. El conflicto entre grupos sociales —pastores y agricultores— que entran en pugna y violencia por la disputa de tierras y otros recursos, estaría representado a través del conflicto entre Caín, un agricultor, y Abel, un pastor<sup>63</sup>. El relato sería una representación literaria de una situación histórica, reflejando la incapacidad de la convivencia armoniosa entre grupos. Caín, el primer fratricida, el primer homicida del *hermano* —de

<sup>56</sup> Deist, «Genesis 1-11», 7.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Ryken y otros, «city», 543.

<sup>63</sup> Sobre esta dimensión social del texto de Génesis 4, ver por ejemplo Mosala, *Biblical Hermeneutics*, 33-37.

sangre y de comunidad— es el anti-modelo que busca hacer reflexionar a los grupos que están en conflicto en el plano social. Caín, el primer fundador de una ciudad<sup>64</sup>, espacio que en Génesis es símbolo de la violencia, la opresión y la ruptura de las responsabilidades comunitarias, es así un paradigma a evitar en el mundo social donde emerge el texto.

### 3.2.2. Ciudad y dominación política en Gn 10,8-12 y 11,1-9

Los otros dos textos de este apartado tienen en común el elemento de ciudad y dominación política como aspectos literarios que plantean posibilidades hermenéuticas en torno al tema de la fraternidad. El primero de ellos es Gn 10,6-20, sección que da cuenta de la genealogía de Cam, hijo de Noé; el material que nos interesa puntualmente está en Gn 10,8-12, donde se introduce al personaje Nimrod, descrito de la siguiente manera:

Cus engendró a Nemrod, que fue el primero que se hizo *prepotente* (גִּבּוֹר) en la tierra [...] Los comienzos de su reino fueron Babel, Erec y Acad, ciudades todas ellas en tierra de Senaar (Gn 10,8.10 BJ-2009).

El personaje Nimrod es descrito en este texto a partir de dos caracterizaciones negativas, una explícita y la otra implícita. La primera —explícita— califica a Nimrod como un גִּבּוֹר, un guerrero/héroe fuerte y poderoso bajo la tierra, palabra que ya se había utilizado para calificar a los descendientes de las mujeres y los hijos de Dios en Gn 6,1-4, y que sugiere una impronta real<sup>65</sup>. Desde esta descripción inicial, Nimrod es un rey cuyo poder le permite asumir el aura de monarca totalizador, o sea, rey cabeza de un gran imperio. La segunda, implícita, habla de que inicia un reino cuyas ciudades principales son Babel, Erec y Acad, en la tierra de Senaar. Esta segunda caracterización se clarifica de antemano no solo por la descripción de Nimrod como guerrero/héroe al estilo de monarcas mesopotámicos antiguos como Tukulti Ninurta, el primer gran rey Asirio y conquistador de Babilonia en el siglo XIII a.e.c.<sup>66</sup>, sino también porque el inicio del poder político de Nimrod se da en la tierra de Senaar y con referencia a Babel, otro nombre para el Imperio babilónico.

Esta representación literaria de Nimrod puede sugerir una crítica a la negación de la fraternidad, dado que la construcción del personaje le asigna el rol de cabeza de la dominación política por antonomasia como rey de un imperio, dominación que implica la violencia, la opresión y el control

<sup>64</sup> Ryken y otros, «city», 543, afirma que «la primera mención de la ciudad fundada por Caín es en Gn 4,17, donde se reporta que Caín llamó a la ciudad Enoch a partir de su primogénito».

<sup>65</sup> Estos «héroes de la antigüedad» (Gn 6,4 BJ-2009) son explicados como reyes, por ejemplo, por autores como Clines, «The significance of the “Sons of God” Episode», 35.

<sup>66</sup> Croatto, *Exilio y sobrevivencia*, 132-133.

de los otros pueblos. A nivel literario esto es sugerido de distintas maneras; por ejemplo, la tierra de Senaar mencionada en Gn 10,10 como centro político del reino de Nimrod, es mencionada también en Dn 1,2 y Zac 5,5-11. En Daniel esta tierra es Babilonia<sup>67</sup>, centro del poder político donde el profeta es cautivo luego de la destrucción de Jerusalén por parte de Nabucodonosor en la campaña del 587-586 a.e.c. contra Judá, terminando en la dominación del pueblo. En Zacarías se hace una lectura literario-teológica donde la maldad es llevada a tierra de Senaar para hacerle un altar, lo que implica la sugerencia de que dicho espacio es el centro donde se rinde culto y de donde emana «el mal» humano. Las ciudades en la tierra de Senaar, mencionadas en Gn 10,10, por ende, adquieren de nuevo una concepción negativa dado que amenazan el bienestar de los pueblos, en este caso a partir de la dominación política. Esta construcción literaria de la ciudad, como sucede en el relato Caín, adquiere el rol de representar un modelo de la negación de las relaciones fraternas y solidarias con los otros pueblos, dado que su cimiento es la violencia, la rapiña y la dominación.

Notamos que la construcción literaria sobre Nimrod y sus ciudades en Gn 10,8-12 tiene una clara connotación social, histórica y política. Aquí la audiencia puede conectar más ágilmente el relato con el mundo social en que pudo haber surgido, el mundo en que los pueblos de Senaar —probablemente los babilonios— son retratados como constructores de grandes reinos, reinos que, como testimonian Daniel y Zacarías, trajeron dominación y maldad, y, por ende, produjeron con su accionar la negación total de la fraternidad.

El texto sobre Nimrod, al mencionar la fundación de Babel, se relaciona en términos literarios y teológicos, y posiblemente también en su referente históricosocial, al de Gn 11,1-9, último texto de esta sección. Este relato, conocido como el de la *Torre de Babel*, representa el proyecto humano de la ciudad-torre que llega hasta el cielo, a partir de la cual se busca lograr un *gran nombre* (renombre o fama), y caracterizado por un régimen de un «único labio»<sup>68</sup>. Tenemos, de nuevo, bajo la puesta en escena de un relato que presenta una situación local particular, una reflexión sobre temas más profundos, relacionados al *hybris* humano, al poder desmesurado, y a la crítica a la dominación, todos aspectos relacionados, de una u otra forma, con la amenaza a la fraternidad.

Gn 11,1-9 es usualmente explicado a partir de dos grandes escenas: (1) los versos 1-4 que hablan del plan de la humanidad que vive bajo un «único labio» de construir una ciudad y una torre que llegue hasta el cielo; y (2) los

<sup>67</sup> Para esta relación entre Babel y Senaar, ver entre otros Croatto, «El relato de la Torre», 65.

<sup>68</sup> Sobre la traducción de «un único labio», y su implicación política, en Gn 11,1, ver Croatto, «El relato de la Torre».

versos 5-9 que hablan de la oposición material de Dios ante dicho plan. Estas dos escenas ofrecen dos elementos narrativos que permiten pensar este texto como revestimiento literario de un mundo social donde es producido: la mención al *mismo lenguaje e idénticas palabras*, y la adjudicación del nombre «Babel» a la ciudad-torre. Ambos elementos narrativos serán de gran ayuda para correlacionar este relato con el tema de la fraternidad.

En términos de la mención de *un mismo lenguaje e idénticas palabras*, es útil hacer referencia a una cita de un texto extrabíblico sobre el rey asirio Sargón II (762-705 a.e.c.) en su campaña militar en el Levante, que refiere a lo que podemos comprender en Gn 11,1-9 como el régimen del «único labio»:

A gentes de las cuatro partes del mundo, de lengua extranjera y de idioma incomprensible, habitantes de las montañas y de los llanos, súbditos todos de la luz de los dioses y del señor de todo, yo transporté por orden de Assur, mi señor, y por la potencia de mi cetro. Yo hice que se convirtieran en *gentes de una sola lengua y las establecí allí. Les asigné como escribas y vigilantes a asirios, capaces de enseñarles el temor de dios y del rey* (ISK, p. 296)<sup>69</sup>.

La frase resaltada arriba permite sugerir que la introducción del texto de la Torre de Babel carga una impronta política. La mención a *una sola lengua e idénticas palabras* adquiere, a la luz del texto de Sargón II, una dimensión que nos lleva a la realidad histórica de la guerra y la dominación, dos prácticas criticadas en el texto de Gn 11,1-9 y otros pasajes de la Biblia —esto evidenciado en la oposición de Yahvé al proyecto de la ciudad-torre— pero que también, comprendidas desde una ideo-teología liberadora hoy, son dos comportamientos que se oponen a la práctica de la fraternidad.

La correlación entre dominación y la Torre de Babel a partir de la mención del «único labio» es desarrollada por el biblista argentino José Severino Croatto. Para Croatto la unidad de lenguaje es reflejo de un proyecto avasallador con fines de dominación, argumentando por ende que «la confusión del lenguaje y la dispersión de los pueblos no son un castigo sino la bendición de estos mismos pueblos que, gracias a sus lenguajes propios, no pueden ser dominados por un poder central»<sup>70</sup>. Este autor afirma que «la unidad de lenguaje» debe ser considerada como un elemento «necesario al poder centralizado»<sup>71</sup>, lo que sugiere que la imagen del pueblo que se instala en Senaar para construir la ciudad-torre es un pueblo que, como víctima o como victimario, construye una estructura social fundamentada en la imposición del poder. Dicho aspecto, en términos hermenéuticos, pensando en la correlación entre Babel y dominación mencionada en la historia

<sup>69</sup> Liverani, *Más allá de la Biblia*, 179.

<sup>70</sup> Croatto, «El relato de la Torre», 67.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 73.

bíblica con la dispersión de la población de Judá, tiene claras implicaciones en el tema de la fraternidad: un «único labio» implica la dominación de los pueblos por un poder que se hace superior, dominación que se convierte en negación de la fraternidad.

Para Croatto, hay una correlación importante entre *única lengua* y *ciudad-torre*, dado que es el régimen impuesto bajo una lengua —un solo discurso político y cultural— que se impone, el que permite el desarrollo del proyecto dominador, afirmando que «[...] la única lengua y la única residencia colaboran conjuntamente para una tercera cosa, que es la demostración del poder y de la fama (el “nombre”), en este caso mediante la construcción de la ciudad y la torre»<sup>72</sup>. La única lengua puede concebirse, recurriendo una vez más al testimonio sobre Sargón II citado arriba, como el discurso único impuesto por un régimen que se va tornando en dominador. Este único discurso, que tiene que ver no con idioma sino con ideología, se impone como instrumento avasallador tanto en el pensamiento como en la práctica de las personas.

Aquí, en este aspecto, existe una conexión fundamental con el tema de la fraternidad, dado que al inicio planteamos la correlación entre la amenaza a la fraternidad y la cultura neoliberal, que plantea una forma única de ver el mundo, centrada en el culto al éxito individual y a la distracción sobre los compromisos sociales. El «único labio», por ende, no es solo el discurso impuesto por el régimen dominador; es el discurso que legitima y normaliza las relaciones opresivas, y que sanciona ideo-teológicamente la inmersión de las personas en ellas.

En términos de la *adjudicación del nombre Babel a la ciudad-torre*, es importante aclarar que dicha mención nos permite asociar la dimensión literaria del texto con su mundo sociohistórico y, por ende, movernos de la reflexión en torno a la fraternidad en el nivel narrativo a su discusión en el mundo real que produjo el texto. Como Croatto argumenta, la asignación del nombre al proyecto fallido de la ciudad-torre nos ingresa en el mundo del mito fundacional, mito que adquiere gran peso sociopolítico y religioso dado que el texto se convierte en una polémica con los mitos fundacionales mesopotámicos que colocaban a Babilonia como fundada en los inicios junto con el cosmos entero por manos de Marduk, y no como una ciudad destinada a la ruina y la dispersión a manos de Yahvé<sup>73</sup>. Este mito fundacional, o contra-mito, parece sugerir con gran posibilidad que fue producido en el período en el cual el Imperio babilónico invadió y conquistó la tierra de Judá, llevando a su élite al exilio<sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Croatto, «El relato de la Torre», 78.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 76-77.

<sup>74</sup> Croatto, «El relato de la Torre», 70. Para Croatto este relato es exílico o postexílico.

Surgido en estas circunstancias, Croatto sostiene que el texto «está hablando de la disolución de Babilonia con el mismo recurso (el desparramo por toda la tierra) usado por ella al ocasionar la destrucción de Judá y especialmente de Jerusalén»<sup>75</sup>. Este autor afirma que «el relato está significando que la Babilonia que exilia al pueblo de Judá y lo “dispersa” por toda la superficie del imperio, será a su vez “dispersada” por Yahvé»<sup>76</sup>; esta representación literaria de un deseo social convertido en símbolo, hace a Croatto afirmar que «el metamensaje del mito está allí»<sup>77</sup>, o sea, que el destino de quienes dispersan, representantes de la negación de la fraternidad, será ser dispersados por otros.

Así como sucede con el relato de Caín, el texto de Gn 11,1-9 representa un proyecto humano al que Yahvé se opone. Si consideramos que el proyecto de la ciudad-torre en Babel es, siguiendo la intuición del referente histórico, el proyecto del Imperio neobabilónico especialmente bajo Nabucodonosor II, el texto se convierte en una crítica al imperialismo y a su proyecto de opresión, violencia y dominación. Consecuentemente, igual que en el relato de Caín, dicho proyecto está marcado con el sello de la negación de la fraternidad, por lo que igual que en Gn 4 recibe la contundente oposición de Yahvé. En términos ideo-teológicos, Gn 11,1-9 representa la oposición al proyecto imperial babilónico y, en términos hermenéuticos, abre la posibilidad de reflexionar en torno al tema de la fraternidad a partir de la crítica a la dominación. La correlación entre Gn 4,1-17 y Gn 11,1-9 es también observada por Ryken y otros, quienes observan que «el deseo de fama de Caín, repetido en la burla de su asesino descendiente Lamec (Gn 4,23-24), alcanza su expresión última en Babel»<sup>78</sup>.

El relato, en su dinámica pedagógica, propone un discurso ideo-teológico de rechazo al proyecto de la ciudad-torre en Babel y al proyecto, por ende, de dominación política y avasallamiento del Imperio babilónico. Esta oposición ideo-teológica a través de la construcción de Yahvé como personaje opositor al proyecto, implica que el texto reivindica teológicamente, desde su concepción de Dios, que el proyecto de Babel debe terminar en el mismo momento en que asoma para levantarse. Hoy, desde una lectura de la fraternidad, dadas las consecuencias e intereses que alimentan la dominación política, el texto puede comprenderse como una invitación a asociarse a la crítica levantada en Génesis contra Babel y, consecuentemente, a la crítica y oposición de todo proyecto político social que reivindique la ética de la dominación, que es la materialización última de la

<sup>75</sup> Croatto, «El relato de la Torre», 79.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Ryken y otros, «city», 544.

negación de la fraternidad. Croatto resalta que la acción de Yahvé en el texto busca no solo «anular la eficacia de un proyecto megalómano realizado», sino también, «impedir otros en el futuro...»<sup>79</sup>.

## Conclusiones

La discusión abordada arriba sobre los relatos en la sección de Historias de los Orígenes en el libro del Génesis (1–11) ha mostrado la particularidad de reflejar dinámicas de violencia, dominación e imposición de poder de un grupo o persona por sobre otro/a. Los textos, unidos a través de la mención y representación de la *ciudad*, retratan en su totalidad y a modo de juicio de valor negativo, comportamientos que a la luz de nuestro abordaje contextual plantean un desafío a la fraternidad y una crítica a su negación. Todos estos relatos tienen en común una denuncia a dicha ruptura, lo que podemos concebir, dada la dimensión pedagógica de estos textos ya discutida, como una invitación a distanciarse de dichos comportamientos y sistemas, y un acercamiento a su opuesto. La narrativa, en su afán de mostrar valores y ética a seguir, nos convoca a seguir a Yahvé, rechazando los proyectos que niegan categóricamente la fraternidad.

## Bibliografía

- Alonso Schökel, Luis. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Estella: Verbo Divino, 1997.
- Bar-Efrat, Simon. *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- Castillo, David. «Dominación y resistencia: Conflicto familiar y conflicto político en los relatos de José (Génesis 37–50)». *Aportes Bíblicos* 23 (2016) 3-63.
- Clines, David. «The Significance of the “Sons of God” Episode (Genesis 6,1-4) in the Context of the “Primeval History” (Genesis 1–11)». *JSOT* 13 (1979) 33-46.
- . *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.
- Croatto, José Severino. «El relato de la Torre de Babel (Génesis 11.1-9). Bases para una nueva interpretación». *Revista Bíblica* 62 (1996/2) 65-80.
- . *Exilio y sobrevivencia: Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*. Buenos Aires: Lumen, 1997.

<sup>79</sup> Croatto, «El relato de la Torre», 80.

- Francisco. *Carta encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-Tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-Tutti.html).
- Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007.
- Hulst, A. R. «city». En *Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. por E. Jenni y C. Westermann, 880-882. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997.
- Küng, Hans. *El principio de todas las Cosas. Ciencia y religión*. Madrid: Trotta, 2007.
- Limburg, James. *Jonah: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.
- Liverani, Mario. *Más allá de la Biblia. Historia crítica de Israel*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Mora, Vincent. *Jonás*. Estella: Verbo Divino, 1981.
- Mosala, Itumeleng. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Ramírez Kidd, José E. *El extranjero, la viuda y el huérfano en el Antiguo Testamento*. San José: CEDEPCA-UBL, 2003.
- . *Para comprender el Antiguo Testamento*. San José: SEBILA, 2009.
- . «Las quejas de un campesino elocuente: la justicia social en el antiguo Egipto». *Aportes Bíblicos* 10 (2010) 3-90.
- Ryken, Leland, James Willhoit y Tremper Longman III. «city». En *Dictionary of Biblical Imagery*, 542-555. Leicester: Inter Varsity Press, 1998.
- Sicre, José Luis, Jesús Campos, Victoriano Pastor y Mercedes Navarro. *Historia y narrativa*. Estella: Verbo Divino, 2017.
- Ska, Jean-Louis. *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Estella: Verbo Divino, 2015.
- Walsh, Jerome. *Old Testament Narrative. A Guide to Interpretation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009.
- Wenham, Gordon. *Genesis 1-15*. Waco, TX: Word Books Publisher, 1987.
- West, Gerald. «Locating “Contextual Bible Study” within biblical liberation hermeneutics and intercultural biblical hermeneutics». *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 70 (2014/1) 1-10.
- Wybrow, Cameron. «The Significance of the City in Genesis 1-11». *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 26 (1998) 3-20.