

huertas y escuchar a los árboles". Por mi parte, al menos, quisiera intentarlo.

Teologías, biografías e identidades nomádicas: *Estudio de casos en la Biblia hebrea*

por Marie-Theres Wacker
Katholisch-Theologische Fakultät der WWU Münster

Me encuentro por primera vez en Buenos Aires. Para mí, el nombre de esta ciudad se une con dos personas, cuyas biografías forman parte del tema de mi *statement*. La primera es Darío, religioso y teólogo de la liberación nacido en Italia, quien creció en Argentina. En tiempos de la Junta Militar, recibió amenazas de muerte mientras predicaba en una iglesia de esta ciudad de Buenos Aires y por ello huyó a Alemania. Mi esposo y yo convivimos junto a él durante dos años en la casa parroquial de una pequeña comunidad rural, de cuya atención pastoral pudo hacerse cargo sin las complicaciones de un asilo político gracias a poseer pasaporte italiano. En esta pequeña comunidad, pude familiarizarme con la teoría y praxis de la teología de la liberación, ya que Darío usaba las vacaciones alemanas para colaborar en comunidades de base en distintos países de América Latina. Cada vez que regresaba, sabía relatarnos los encuentros habidos en cada lugar de tal modo que llegaba a impresionarnos. Con Darío experimenté también de cerca el destino de un exiliado, el cual sin duda logró plasmar su propio destino con coraje y pudo hacerlo —en cierta medida— gracias a su estatus privilegiado, pero al mismo tiempo quedó marcado para siempre por la distancia forzada, debido a tener que escapar de la violencia política.

La otra persona es Lotti Cohen, hija de una familia judía, nacida en Westfallen, quien con dos años de edad huyó junto a sus padres a Buenos Aires, escapando así a la orden de aniquilamiento de todas las personas judías, emitida por el estado de su Alemania de origen. ¡Para mí ambas son facetas de la historia de Buenos Aires, tanto el tiempo de la Junta Militar, como la generosa hospitalidad brindada a las personas amenazadas de muerte! Conocí a Lotti Cohen a comienzos de los años '90, cuando por iniciativa de un grupo de trabajo al que pertenezco y gracias a una invitación de la comunidad alemana, viajó por primera vez en su vida a Alemania con sus 60 años. Ella sabía bien que allí estaban las raíces de su familia, pero le había sido imposible psíquicamente volver antes al país en el que se inició la Shoah. En el cementerio judío de su pueblo natal, le mostramos las tumbas de sus abuelos que, gracias a las lápidas hebreas, nuestro grupo de trabajo había logrado identificar. Así pude vivenciar la importancia fundamental que tuvo para ella el lograr

establecer contacto con sus antepasados a través de estos documentos pétreos. También en su vida quedaron grabadas las huellas de la violencia política, a pesar de toda la autodeterminación que ella pudo lograr individualmente.

Con estos dos relatos biográficos queda abierto, por anticipado, el horizonte crítico en el que quisiera inscribir mis explicaciones. Abordaré la temática enunciada como: "Teologías, biografías, identidades nomádicas", en un primer momento, tratando de definir el concepto filosófico feminista de "identidad nomádica". En un segundo paso, este concepto será puesto en diálogo con mi propia disciplina teológica, la ciencia bíblica veterotestamentaria. Quisiera explorar el movimiento que adquiere dicho concepto cuando es leído como contrapunto de determinadas tradiciones bíblicas, especialmente algunas historias de mujeres de la Biblia hebrea. Este paso no lo hago como una referencia a la Sagrada Escritura motivada teológicamente, sino que deseo entenderlo como un recurrir al potencial semántico inscrito en una obra clásica de la literatura. Pues sólo de este modo me es posible lograr una plataforma para dialogar, de igual a igual, con las ciencias sociales y culturales, incluida la filosofía. Recién en un tercer momento, intento cambiar de perspectiva para argumentar teológicamente en todo el sentido de la palabra, y más precisamente, bíblico-teológicamente, al someter al relato de la zarza ardiente a una relectura *feminista nomádica*.

1. Identidad nomádica: el concepto según Rosi Braidotti

El concepto de "sujeto nomádico" fue introducido en la teoría feminista por la filósofa Rosi Braidotti, siendo para ella la clave de su concepto de sujeto. Lo desarrolla en su libro publicado en 1994, que también lleva el título de *Nomadic Subjects*.¹ La metáfora de lo *nomádico* está tomada de Gilles Deleuze;² su punto de vista teórico-feminista lo asume en referencia a Luce Irigaray³ y Donna Haraway.⁴ Rosi Braidotti concibe el pensamiento del feminismo de la diferencia a partir de Luce

¹ R. Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Columbia University Press, Nueva York 1994.

² R. Braidotti remite, aquí, a Gilles Deleuze /Felix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris 1973, idem., *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris (Minuit) 1980, idem., *Nomadology: The War Machine*, New York 1986 y a Gilles Deleuze, "La pensée nomade", en: *Nietzsche aujourd'hui?* (2 tomos), Paris 1973.

³ L. Irigaray, *Spéculum: De l'autre femme*, Paris (Minuit) 1974; idem., *Ce sexe qui n'est pas un*, Paris (Minuit) 1977.

⁴ D. Haraway, *Cimians, Cyborgs, and Women, The Re-Invention of Nature*, Londres (Free Association Books) 1990.

Irigaray, es decir, que partiendo de la diferencia sexual, más allá del falogocentrismo, lo que agrupa a las mujeres convirtiéndolas en un sexo no impide que haya entre ellas una multitud de diferencias, sobre todo en lo referido al color de la piel, la clase de pertenencia, la edad y la orientación sexual. Si bien la "esencialidad feminista" tiene sentido para Braidotti y para eso ella señala al cuerpo como orientación,⁵ con igual claridad se opone a una fijación naturalista de aquello que constituye el sexo de las mujeres. Ella misma llega a recepcionar la metáfora del Cyborg, la fusión de persona humana con la máquina (en esto sigue a Donna Haraway), como un concepto de cuerpo inspirador para las feministas.⁶ Con Deleuze, y en conexión con el post-estructuralismo francés, Rosi Braidotti comparte la crítica radical a la "crítica de la razón" (cf. 96s) y el convencimiento del final de la filosofía clásica del sujeto. El ámbito posmoderno, así lo ve, permite a las mujeres tener nuevas posibilidades políticas propias, tanto más sobre el telón de fondo de una filosofía de la historia en la que las mujeres fueron constantemente construidas como "las otras". La teoría feminista puede arriesgar el "salto discursivo" que consiste en una "doble negación". Es decir, debe y también puede actuar, como si fuera posible, para negar una historia de negación de las mujeres (cf. 189s).

Rosi Braidotti desarrolla el concepto del "sujeto nomádico" como "figuración",⁷ como forma de circunscripción narrativa de una visión alternativa de sujeto. Confrontaciones con la tradición filosófica, la consideración de obras literarias de mujeres y los aspectos biográficos concurren, con la finalidad de explicar y aterrizar el concepto (escapando al mismo tiempo a la mera fascinación por lo exótico). También caracteriza su pensamiento, en referencia a Deleuze, con la metáfora del "rizoma". Con ello se describe una forma no-lineal, lateralizada, de pensamiento, determinado por la experiencia, de modo de establecer una conexión entre pensamiento y vida.⁸ El concepto de "sujeto nomádico" es para ella un "mito" (4), en el sentido de un relato ficticio con finalidad política.

En una sección de su monografía, casi escondida, Rosi Braidotti proporciona algo así como una definición conceptual clásica, cosa que yo, bastante poco versada en el pensar rizomático, quiero retomar: "Noma-

⁵ Cf. Braidotti, *Nomadic Subjects*, 4 (El cuerpo como superficie de encuentro entre lo síquico, simbólico y social) y especialmente 177.

⁶ ¡Cf. especialmente *Nomadic Subjects*, 94 y 102-110!

⁷ Cf. *Nomadic Subjects*, 75 y frecuentemente, aquí se asume un concepto de Donna Haraway.

⁸ Cf. *Nomadic Subjects*, 23. 76. Con esta manera de pensar y de escribir desea abandonar el mundo académico con sus discursos magistrales, un mundo que en interminables repeticiones de los mismos grandes textos se auto-reproduce excluyendo a las mujeres, o se apropia de ellas.

dism: sexual difference as providing shifting locations for multiple female feminist embodied voices" (172). El partir de la diferencia sexual entre varones y mujeres resulta claro, como también la presuposición de la multiplicidad de las diferencias dadas –hacia adentro– entre las mujeres y la necesidad de tomar en serio la realidad corporal concreta. A esto hay que agregar la determinación más precisa de lo feminista: las mujeres se transforman en feministas cuando impugnan los (dudosos) valores asignados a "la mujer" y las respectivas representaciones de tales valores, tanto en relación con el transcurrir histórico de lo fáctico como con la identidad síquica de las mujeres (cf. 163).

El aspecto de las "shifting locations", localizaciones móviles, está tomado directamente de la metafórica de lo nomádico. Queda así nombrado un momento central de lo que constituye, para Rosi Braidotti, la fascinación y la fuerza de representación de esta metáfora. Ella también emplea dicho momento para reseñar cambios de lugar reales. Pero lo más importante, en su visión, es una conciencia crítica que se opone a la "sedentarización" de aquellas formas de pensamiento y comportamiento que están socialmente fijadas (cf. 5), para que la propia identidad pueda verse fluir,⁹ lo que corresponde a una comprensión del sujeto como proceso.

2. El concepto en diálogo con la Biblia hebrea. El nomadismo como forma de vida relatada: el libro del Génesis

La metáfora de lo nomádico, reivindicada por Rosi Braidotti, asume en la Biblia hebrea la concreción del relato. La forma de vida de los y las nómades –más precisamente de los *enclosed nomads*, los nómades de ganado menor–, se encuentra sobre todo en el libro del Génesis, es decir en los relatos de Abrahán y Sara, de Isaac y Rebeca, de Jacob, Lía y Raquel y de sus hijos e hijas (Gen 12-36). Las familias de los archiprogenitores¹⁰ se desplazan con sus rebaños por el país de Canaán, erigen sus carpas a cierta distancia de los asentamientos de los sedentarios, en sus desplazamientos tienen que ponerse de acuerdo con otros grupos para la utilización de los pozos de agua y abandonar la zona conocida cada vez que el grano escasea por una sequía. La frontera entre nomadismo y exilio se difumina en estas escenas. Esto vale cabalmente

⁹ Cf. Para esto especialmente obra cit. 22 y 33 abajo.

¹⁰ La palabra "Erzelter" (= archiprogenitores) es, en alemán, un concepto colectivo que abarca a patriarcas y matriarcas. En Gen 12-50 era usual hablar de los 'relatos-de-los-archipadres' (Erzvätererzählungen). Para quebrar este androcentrismo, la biblista austriaca Imrtraud Fischer creó la expresión 'relatos de los archiprogenitores'. [A falta de mejores neologismos, traducimos con esos barbarismos.] N. del T.

para la historia de José (Gen 37-50) y la transición al libro del Exodo.

Si bien, en un primer momento, sólo José, el hijo de Jacob expulsado por sus hermanos, reside en la corte del faraón, finalmente le sigue su familia, de modo que todo Israel termina por habitar en Egipto. Para la identidad colectiva de los archiprogenitores, es constitutivo saber que no siempre fueron nómades en la tierra de Canaán, sino que tienen a sus espaldas una migración desde la lejana Mesopotamia. Las tres formas de existencia, la nómade, la del exilio y la de la migración se superponen y se codean entre sí en el libro del Génesis. Y esto es más válido todavía si se tiene en cuenta que para la identidad colectiva de aquellos que transmitieron estos relatos, Mesopotamia es el lugar del exilio babilónico y que el camino de los archiprogenitores hacia Canaán prefigura el camino de quienes desde el Exilio volvieron a Judea.

2.1. Rebeca – migración y solidaridad familiar

Rosi Braidotti insiste en una distinción conceptual entre exilio, migración y nomadismo como metáforas útiles para la filosofía feminista. Su argumentación de que no hay que apropiarse indebidamente de las metáforas del exilio y la migración es políticamente sensible, porque al hacerlo se corre el riesgo de minimizar la dura y muchas veces dolorosa realidad, que acarrearán estas dos formas de existencia (21). Frente a esto descubre en la metáfora nomádica un plus-valor epistémico: "el nómade no representa al falto de patria o al que fue obligado a cambiar de lugar, sino que es una figuración de un sujeto que ha dejado tras de sí toda idea, deseo y aspiración de estabilidad" (22). Vuelve a resonar aquí la visión de Braidotti sobre el sujeto posmoderno con su identidad que fluye. En la realidad concreta de lo nomádico, tal como aparece en el Génesis, no encontramos esa realidad del abandono de toda estabilidad. La amplitud del radio de territorio recorrido es muy limitada; se traspasan fronteras sólo en el caso de situaciones económicas de carestía, o vuelven a llevar nuevamente al seno de la familia, como lo muestra el ejemplo de la historia de Rebeca. Ella recorre el largo camino desde Mesopotamia a Canaán, para ser desposada allí con Isaac, el hijo de Abrahán (Gen 24). Por un lado, es la contraparte femenina de Abrahán, ya que se pone libremente en camino (cf. Gen 24,57-59), representando así la movilidad por propia voluntad, pero por otro representa el cumplimiento de las leyes matrimoniales endogámicas vigentes en su clan, y con ello la delimitación de su familia hacia fuera. La figura de Rebeca se hace así, imprevistamente, transparente respecto a una virulenta discusión suscitada en Alemania por la problemática existencia de sociedades paralelas, sobre todo por parte de la comunidad turca. Sus miembros viven en Alemania, en algunos casos, desde hace tres generaciones, muchos poseen también la ciudadanía alemana. Ahora, como antes, puede observarse que los varones que desean casarse buscan sus parejas en Turquía para llevarlas

luego a Alemania. Hay que juzgar este asunto muy críticamente, sobre todo cuando estas jóvenes mujeres son alejadas de la cultura del país anfitrión, u obligadas a casarse,¹¹ praxis que significa una minoración de las mujeres. Tras esto se esconde el interrogante irresuelto sobre las posibilidades y los límites de un encuentro abierto entre las culturas. Relacionado con esto, está la controversia acerca del reclamo de los derechos de las mujeres que cada una de las partes estaría dispuesta a reconocer. Ante la realidad de estos debates y conflictos, el concepto de "identidad nomádica" suena demasiado elitista, orientado hacia una determinada *business class* de personas/mujeres de condición más bien acomodada.

Rebeca también es la figura de una costumbre que históricamente se ha hecho característica de las comunidades judías europeas: una gran movilidad geográfica y social de sus miembros, se combina con la certeza de encontrar acogida y apoyo en la red de comunidades judías diseminadas por doquier. Un testimonio literario relevante de tal praxis lo encontramos en el itinerario vital de la comerciante Glikl von Hameln (1646-1724), que es para Alemania, la primera autografía conocida de una mujer.¹² Tal movilidad era, en muchos casos, algo que se imponía, ya fuera por las interdicciones profesionales, ya que a los judíos se les limitaba laboralmente al ámbito de lo comercial, ya fuera por persecuciones que los obligaran a la huida. Para un grupo minoritario como los judíos, esta estructura de solidaridad intracomunitaria se convirtió en una exitosa estrategia de supervivencia. Esta estructura, actuando como un espejo, puede devolverle una pregunta a la mayoría de la sociedad: cuáles son las exclusiones que consiente o incluso provoca. Me parece que el concepto de identidad nomádica –y en esto me asocio al punto de vista

¹¹ Remitimos aquí a dos mujeres turco-alemanas, comprometidas en la defensa de los derechos de la mujer: Necla Kelek und Seyran Ates. Cf. Necla Kelek, *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*, 2007; idem., *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*, 2006; Seyran Ates, *Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin*, 2003/2006; idem., *Der Multi-Kulti-Irrtum*, 2007.

¹² Cf. *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*. Übersetzt und hrsg. von Alfred Feilchenfeld. Jüdischer Verlag, Berlin 1913 (Nachdrucke der 4. Auflage 1923; Athenäum, Frankfurt 1987 u. a.; zuletzt: Philo, Bodenheim 1999); *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Übersetzt von Bertha Pappenheim nach der Ausgabe von David Kaufmann. Meyer & Pappenheim, Wien 1910 (Nachdruck mit Vorwort von Viola Roggenkamp: Beltz, Weinheim 1994; Taschenbuchausgabe: Beltz, Weinheim 2005, E-Text bei de.wikisource).

crítico elaborado por la socióloga germano-argentina Paula Irene Villa¹³, no tiene la entidad necesaria como para enfocar adecuadamente tales problemas político-estructurales de asimetría de oportunidades y derechos.

2.2. *Los beduinos – una vida entre la violencia y el respeto por la ecología*

Rosi Braidotti deja en claro que los nómades que tiene en mente no son como los del libro del Génesis, sino más bien como los beduinos del desierto, que recorren grandes distancias a lomo de camello, viviendo a orgullosa distancia de las ciudades, pero que igualmente pueden convertirse en el terror de pueblos y ciudades con sus razzias, robos e incursiones armadas. Con objetividad deduce de ello, que también las feministas tienen que confrontarse con la cuestión de las prácticas de violencia, si bien sus explicaciones suenan algo apologéticas.¹⁴

Un elemento nomádico que no quiero dejar de referir, también del mundo de la Biblia y que Braidotti no considera, es el de la solidaridad simbiótica entre la persona humana y el animal.¹⁵ En el mundo de los nómadas, los animales dependen de la planificada movilidad de sus dueños y estos aprovechan su lana, leche y carne. La movilidad, en este contexto, se inscribe en un cierto equilibrio ecológico, aspecto que no puede dejar indiferentes a las feministas, al ver los criaderos de salmón en Noruega, cuya supervivencia viene asegurada gracias a la sobre-pesca en las aguas costeras sudamericanas, o ante los transportes gigantes de carne vacuna que recorren medio mundo. La perspectiva ecológica refuerza la crítica a la *ciudad* (como metáfora del falocentrismo), según el sentir de Braidotti, pero tiene por otro lado el efecto de delimitar, sin

¹³ Paula Irene Villa, "Die Frau als Nomadin oder Mapping the Self: Zur Verwendung von Migrationsmetaphern in der feministischen Subjekttheorie", en: Klein, Gabriele/Treibel, Annette (Eds.), *Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte*. Hamburg 2000, 155-184.

¹⁴ La estructura central para la inteligencia de la violencia nomádica estriba, según R. Braidotti, en la contraposición entre la ciudad y el espacio del desierto (26): el desierto es el espacio sin fronteras, mientras que la ciudad representa espacios acotados, propiedades, dinero para gastar y derechos. La violencia nomádica es en última instancia, el rechazo de la posible administración estatal, aunque siempre termina siendo autoviolencia (27).

¹⁵ Rosi Braidotti ciertamente reflexiona sobre la relación de los nómadas con la tierra cf. ob. cit. 36 (Die nomadische Beziehung zum Land/zur Erde ist die eines vorübergehenden Bezugs und des zyklischen Frequentierens, der Gegensatz zum Bauern: der Nomade sammelt, erntet und tauscht, aber beutet nicht aus. Nomaden haben einen geschärften Blick für Land, aber keine Besitzwünsche), pero no incluye, explícitamente, a los animales.

duda que beneficiosamente, la noción de una ilimitada movilidad *nomádica*.

2.3. Ester y Rut – identidades abiertas, pero no nomádicas

Me encantaría poder referirme a otras dos figuras femeninas, Ester y Rut, junto a la figura de Rebeca en el contexto de los relatos del Génesis. Por razones de tiempo no me es posible, pero al menos señalaré algunos puntos importantes. La familia de Ester pertenece, así nos lo relata el libro que lleva su nombre,¹⁶ a los descendientes de aquellas familias judías que fueron llevadas al exilio en Mesopotamia por los conquistadores neo-babilonios de Jerusalén. En la corte persa, Ester puede llegar a reina siendo judía, va creciendo junto a los detentadores del poder, ganando al mismo tiempo competencias culturales,¹⁷ utilizándolas para impedir la amenaza de genocidio contra su pueblo. Puede ser que podamos clasificar a Ester, según Braidotti, dentro del tipo de "mujer astuta"¹⁸ con capacidad de adaptación, que usa los sistemas de poder para sí, sin entregarse a ellos. El libro de Ester puede considerarse al mismo tiempo, en su parte final (Est 9), con esas exageradas descripciones de la fortaleza judía, como una especie de espejo irónico puesto delante de sus lectores y lectoras para invitarlos a interrogarse críticamente acerca de la seducción que ejerce el poder.¹⁹

Rut²⁰ no es israelita, sino moabita, perteneciendo de este modo a un pueblo con el que Israel se sabe emparentado, pero al que excluye de su comunidad de culto. En Moab, su país de proveniencia, su casamiento con un israelita termina bruscamente por la muerte del marido. En Israel,

¹⁶ Sobre el libro de Ester cf. Klara Butting/Gerard Minnaard/Marie-Theres Wacker (eds.), *Die Bibel erzählt ... Ester*, Winnigen 2005 und Marie-Theres Wacker, *Ester: Jüdin, Königin, Retterin*, Stuttgart 2006.

¹⁷ El libro hebreo de Ester permite pensar en una integración de elementos culturales persas en la identidad judía. Por el contrario, el libro griego de Ester define con toda claridad la identidad judía, separándola netamente del mundo no judío.

¹⁸ Cf. Al respecto Paula Irene Villa, "Fremd sein - schlaun sein? Soziologische Überlegungen zur Nomadin", in: Hitzler, Ronald/ Gebhardt, Winfried (Hrsg.), *Nomaden, Vagabunden oder Flaneure? - Wissensformen und Denkstile der Gegenwart*. Wiesbaden, 37-50.

¹⁹ Wacker, Marie-Theres, "Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9", in: Hossfeld, Frank-Lothar u.a. (Hrsg.), *Das Manna fällt auch heute noch* (FS E. Zenger), Freiburg 2004, 609-637.

²⁰ Sobre el libro de Rut cf. el comentario de Imtraud Fischer, *Rut*, Freiburg 2001.

por el contrario, a donde se había trasladado en pos de su suegra Noemí, tiene porvenir, no sólo ella, la moabita, sino que contribuye decisivamente al de su familia israelita. El texto del libro de Rut tiene sorprendentes y diferenciadas representaciones acerca de la identidad moabítico-israelita de Rut. Así, por ejemplo, se pone bajo la protección del Dios de Israel (cf. Rut 1,16) sin que nadie le exigiera el abandono de sus propios dioses. Ella duerme junto al israelita Booz, en el campamento nocturno (cf. Rut 3,7 ss), sin que se relate que lo haya seducido, al estilo de las mujeres moabitas (cf. Num 25,1 ss), para dar culto a los dioses de su pueblo. El libro de Rut es un impresionante documento acerca de las discusiones pos-exílicas sobre la identidad israelita y el "traspaso de fronteras", para el que las mujeres se convirtieron en figuras simbólicas centrales.

3. La identidad nomádica de YHWH - reflexiones bíblico-teológicas

No hay duda que el concepto de Braidotti es también estimulante para una lectura explícitamente teológica de la Biblia (hebraea). Quisiera mostrarlo con el ejemplo de un texto bíblico importante y medular. Se trata del relato de la manifestación de Dios en la zarza ardiente, tal como ha sido transmitida en el capítulo 3 del libro del Exodo.

En primer lugar es digna de atención la figura de Moisés: nacido en Egipto como hijo de una familia hebrea, educado en la corte egipcia por la hija del faraón, que toma el partido del esclavo judío maltratado, matando a quien lo esclavizaba, huyendo al Madián beduino, allí lo reciben hospitalariamente, y pastorea, según el comienzo de Ex 3, las ovejas de su suegro madianita. Al menos hasta este momento Moisés no es un representante del falogocentrismo. Pertenece a un pueblo esclavizado, su vida se la debe a la decidida intervención de mujeres (¡cf. Ex 2!), viviendo ahora, muy concretamente, como un nómada, con su vida que fluctúa entre Israel, Egipto y Madián.

La manera cómo se describe la aparición de Dios a Moisés es sorprendente. Tenemos por una parte la aparición del Angel del Señor/YHWH, que se deja ver en una llama de fuego en medio de la zarza, como afirma el v.2. Cuando Moisés quiere acercarse, Dios lo llama de en medio de la zarza, tal como agrega el v. 4. En el lugar del Angel del Señor, nos viene relatada sintácticamente la presencia de Dios, como si ambos fueran entidades intercambiables. A esto hay que agregar que al comienzo del v. 4 el relato nos informa, que el Señor/YHWH ve cómo Moisés se acerca. La mayoría de los y las lectoras de la Biblia asumirán que el Señor/YHWH es idéntico (¡¿?) a Dios. Sin embargo, el relato no obliga a tal identificación, sino que deja abierta la relación entre el Angel, YHWH y Dios como también la de sus *lugares*. Queda claro, además, que Moisés no ve más que una llama de fuego, es decir no ve *figura* alguna. La *identidad* de aquel al que Moisés desearía ver, o, de quien le habla, se pone a fluir narrativamente, con lo cual la "identidad" misma de Dios es

puesta en movimiento. Tenemos, finalmente la revelación del nombre de Dios: Moisés cuenta con que debe responder una pregunta que sin duda le harán, ¿cuál es el Dios que lo ha enviado? Es por eso que le pide a Dios que le revele su nombre. Moisés quisiera utilizar el nombre de Dios como una tarjeta de identidad (!), cuando tenga que transmitirle las palabras de este Dios al pueblo del cual proviene –él, que se ha criado en la corte egipcia–. Y, de nuevo, el texto relatado se niega a proporcionar identificaciones unívocas.

Moisés es interpelado por Dios nada menos que tres veces. El primer hablar de Dios (v. 14a) suena muy corto: "ehyeh asher ehyeh".²¹ Esto no es reconocible como respuesta a la pregunta por el nombre, hecha por Moisés, sino que suena, más bien, como una autopresentación de Dios. Lo interesante en el asunto es, primero, que en hebreo la primera persona de una forma verbal – y de eso se trata precisamente en el caso de *ehyeh* – como también de *asher*, que se traduce como partícula de relativo –, no tienen género, vale decir que no están determinadas ni masculina, ni femeninamente. Si además se toma en cuenta que el verbo hebreo hayah no indica tanto un 'ser/estar-estático', sino que indica un 'ser/estar-obrando', entonces una posible traducción sería: "estoy presente, obrando con eficacia". En vez de obtener una respuesta directa a su pregunta, lo que Moisés obtiene es saber que Dios se entiende a sí mismo como un 'poder presente y 'obrando', más allá del sistema de sexos. Tanto el modo de hablar como el contenido de lo dicho excluyen a Dios de las representaciones rígidas y rutinarias.

El siguiente hablar de Dios (v. 14b) ya suena un poco más como una especie de respuesta: "Di a los hijos de Israel, ehyeh me ha enviado". Se percibe, sin embargo, un *algo* irritante, ya que la forma verbal finita ehyeh, es usada aquí como un nomen o nombre, lo que también en hebreo constituye una sintaxis muy poco común, que más bien señala hacia el nombre de Dios, más que *nombrarlo* directamente.

La intrigante respuesta obtiene sentido cuando se la escucha en relación con el tercer hablar de Dios (v. 15). Aquí aparece el nombre de Dios en la forma del tetragrama (YHWH) como es lo normal en la Biblia hebrea. En este lugar se señala explícitamente al tetragrama como nombre de Dios. Es entonces posible entender que la forma verbal ehyeh y el tetragrama son signos intercambiables, de modo que la forma verbal ehyeh explica y explicita, tanto en cuanto sonido como semánticamente, al tetragrama. El nombre YHWH por tanto identifica al Dios de Israel como a la Divinidad cercana, que-está-con, que-es/está-obrando. El hacer resonar en este nombre la tercera persona masculina de una forma verbal finita debe ser suprimido y eliminado, llevando hacia el *Yo* del Dios que

²¹ [La transliteración del hebreo es del traductor. En el original, en correspondencia con la fonética alemana, figura: "ähjäh ascher ähjäh".] N. d. T.

trasciende los sexos. Esta *Divinidad en movimiento* está dispuesta al mismo tiempo a acercarse al sufrimiento de un pueblo esclavizado y a obrar salvíficamente.²²

La exégesis histórico-crítica ha enseñado a ver que un texto como el que tenemos entre manos no es todo él de una pieza, sino que la triple intervención de Dios hablándole a Moisés hay que atribuirle seguramente a diversas manos. Pero en lugar de hacer como es costumbre en la exégesis histórico-crítica clásica, que considera la capa más antigua la auténtica, separándola de las demás y prestándole la mayor atención, se ofrece poder leer este texto como conversación puesta por escrito acerca del escondido y revelado nombre de Dios. Enfocar al texto de esta manera correspondería a un tipo de teología que mantiene la reflexión y el lenguaje sobre Dios en un constante *fluir* – *um Gottes willen* (¡por amor de/a Dios!).

Mary Daly, una de las primeras y más agudas críticas feministas de la tradición cristiana, que tenía a la dogmática cristiana como irremediamente patriarcal (¡si ya hubiera tenido a su disposición el concepto del falocentrismo, lo habría utilizado!), tomó el nombre del Dios cristiano como punto de partida constructivo para la elaboración de una teología pos-cristiana, hablando de Dios como "be-ing".²³ Lo que le importaba a Mary Daly en esta descripción de Dios era el aspecto dinámico, lo que probablemente se dejaría insertar y traducir al pensamiento de Rosi Braidotti. Pero en una de esas es más productivo utilizar su intuición no tanto para una teoría feminista del sujeto, sino más bien para una teología feminista que en diálogo con la Biblia (hebrea), piense a Dios trascendiendo las identidades rígidas y las lógicas de poder.

Traducción por Max Alexander

Revisión por Virginia R. Azcuy

²² Este motivo de la solidaridad con los privados de derechos habría que ponerlo propia y explícitamente en diálogo con el concepto de Rosi Braidotti. Existen puntos de contacto: también ella entiende su punto de partida como ético, también ella habla de la necesidad de asumir responsabilidades (cf. ob. cit. 10); en un lugar llega a decir: "Feministas ... son quienes que han olvidado de olvidarse la injusticia" (cf. ob. cit. 25).

²³ M. Daly, *Beyond God the Father*. Boston 1973.