



Theologica Xaveriana

ISSN: 0120-3649

revistascientificasjaveriana@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

WIT, HANS DE

"Camino de un día" (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños
Theologica Xaveriana, vol. 58, núm. 165, enero-junio, 2008, pp. 87-125

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=191015362004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Camino de un día” (Jonás 3,4) Jonás y la memoria social de los pequeños*

HANS DE WIT**

RESUMEN



I autor reseña la historia de recepción del pequeño libro profético Jonás, en particular, de su protagonista, el profeta Jonás. Muchas y diversas han sido las identificaciones de que el protagonista del libro, Jonás, ha sido sujeto. En la historia de recepción Jonás llega a ser una verdadera metáfora y representa una amplia gama de figuras, caracteres, actitudes, posibilidades de ser. Muchas de estas identificaciones reflejan lo que Bakthin llamó “tradiciones de lectura dominantes”. Al aplicar la teoría de memoria social (Halbwachs), el autor explora una nueva manera de percibir a Jonás y su papel en el libro, y pregunta en qué medida Jonás debe ser visto como un portador de la memoria social de los pequeños, aquéllos que son sacrificados por los intereses de los grandes imperios.

Palabras clave: Hermenéutica latinoamericana; hermenéutica bíblica; hermenéutica intercultural; lectura sociológica de la Biblia; Jonás; profetas; profetismo.

* Artículo de investigación basado en una versión previa y en portugués titulada “Caminho dum dia” (Jonas 3,4). Jonas e a memória social dos pequenos”, en *Profecia e esperança. Um tributo a Milton Schwantes*, editado por Carlos A. Dreher, Erny Mugge, Iria Hauenstein, e Isolde R. Dreher, 283-314 (São Leopoldo: Oikos Editora, 2006). También ahora quiero dedicar mis reflexiones a Milton Schwantes, amigo, compañero de caminata, biblista “ecuménico” y pionero del movimiento bíblico latinoamericano. Este trabajo ha sido traducido al español por G. Oberman. Fecha de recibo: 21 de enero de 2008. Fecha de evaluación: 28 de febrero de 2008. Fecha de aprobación: 19 de marzo de 2008.

** Profesor de la Facultad de Teología, VU University, Amsterdam, Holanda; Doctor en Teología (1991), Facultad de Teología, VU University; profesor de Hermenéutica Intercultural, Biblia y Teología Contextual en la Facultad de Teología, VU University, Amsterdam, Holanda. Desde el 2007 ocupa la Cátedra Interuniversitaria Dom Hélder Câmara. Correo electrónico: j.h.dewit@chello.nl; j.h.de.wit@th.vu.nl.

**"A DAY'S WALK" (JONAH 3,4). JONAH AND THE SOCIAL MEMORY
OF THE LITTLE ONES**

Abstract

The author recalls the reception history of the small prophetic book of Jonah, and in particular of its main actor, the prophet Jonah. Many and diverse have been the identifications proposed for the prophet Jonah. In the reception history Jonah has become a true metaphor to represent a vast array of figures, characters, attitudes, possibilities of being. Many of these identifications reflect what Bakhtin called "dominant reading traditions". Applying the theory of social memory (Halbwachs), the author explores a new way of seeing Jonah and his role in the book and asks in which measure Jonah should be seen as a bearer of the social memory of the little ones, those that are sacrificed for the benefit of the big empires.

Key words: *Latin American hermeneutics; biblical hermeneutics; intercultural hermeneutics; sociological reading of the Bible; Jonah; prophets; prophetism.*

**"O CAMINHO DUM DIA" (JONÁS 3:4) JONAS E A MEMÓRIA
SOCIAL DOS PEQUENOS**

Resumo

O autor faz uma resenha da história da recepção do livro pequeno de Jonas, onde se faz ênfase particular no protagonista o profeta Jonas. Neste artigo mostra-se as diferentes maneiras como têm visto este personagem no tempo pela história desde a recepção e como o profeta chegou a ser uma verdadeira metáfora, o qual se apresenta como uma grande rede de figuras, caracteres, atitudes e possibilidades de ser. Muitas dessas identificações refletem o que Bakhtin chamou "tradições de leitura dominantes", ao aplicar a teoria da memória social (Halbwachs), o autor do artigo leva ao leitor explorar uma nova maneira de perceber ao profeta Jonas e seu papel no livro, o que faz perguntar em que medida ele tem que ser visto como um móvel da memória social dos pequenos, aqueles que São sacrificados pelos interesses dos grandes impérios.

Palavras Chave: *Hermenêutica latinoamericana; hermenêutica bíblica; hermenêutica inter-cultural; leitura sociológica da Bíblia; Jonas; profetas; profetismo.*

INTRODUCCIÓN

En estas reflexiones quiero detenerme ante una figura central de uno de los libros bíblicos menos comentados en América Latina. Es un relato pequeño, sobre un hombre testarudo, que triturado por la *trama* del relato, desaparece del mismo, no sin dejar profundas huellas tras su paso. Lo haré desde una perspectiva hermenéutica crítico-receptiva. Intentaré dar a este hombre, pequeño y enojado –Jonás es su nombre¹– una nueva oportunidad, liberándolo de las imágenes enemigas que a lo largo de la historia lo han aplastado y expulsado, sin escuchar su historia. Yo quiero leer “con Jonás”.

LOS PEQUEÑOS

Periferia, pequeños, frágiles, sin poder, pobres... Son conceptos que caracterizan en buena medida la orientación del movimiento latinoamericano de renovación de las ciencias bíblicas desde los años 80 del siglo pasado. Los pequeños han determinado profundamente también el trabajo de Schwantes.² Esta concentración sobre lo que para las ciencias bíblicas y la teología cristiana significan aquellos que caen fuera de las esferas del poder, ha sido de crucial importancia e influencia también fuera del continente latinoamericano.³

La atención hacia los pequeños llevó a un sinnúmero de nuevas preguntas y aproximaciones que no han dejado sin tocar a ningún área de las ciencias bíblicas. También ha derivado en una nueva y radical visión sobre la génesis de la Biblia. Sobre esta visión quiero orientarme en lo que sigue.

Cómo es representado el proceso de construcción de los textos bíblicos en América Latina resulta claro a partir de un ejemplo tomado del

¹ Como es de conocimiento, la palabra femenina Jonás (paloma) se utiliza sólo en una ocasión en la Biblia. Muchas veces, se ha señalado la posible relación entre Jonás y la paloma del relato del diluvio (Gn 8,8ss).

² Es posible ver esto en los títulos de sus publicaciones, por ejemplo, “Jacó é pequeno (visões em Amós 7-9)”, en *RIBLA* 1 (1988): 81-92, pero también como temática en la totalidad de su obra. Para una síntesis bibliográfica véase: J.H. de Wit, *Leerlingen van de Armen*, 214-244.

³ Hay que pensar en todas las hermenéuticas asiáticas (Minyun, Dalit) y africanas que hacen uso de nociones tomadas de la hermenéutica latinoamericana.

trabajo de Schwantes. En Proverbios 12,10 se encuentra el texto: "...el justo conoce la vida (literalmente, el alma)⁴ de sus animales." Milton Schwantes comenta este pasaje de la siguiente manera:

Ein Latifundist kann er schon deshalb nicht sein. Ein solcher kennt doch die "Seele" der Tiere nicht. Je mehr, desto weniger an "Seele". "Ein Gerechter kennt die Seele seiner Tiere" - ist ein Sprichwort des kleinen Menschen. "Seine Tiere sind wenige. Auf dem Land, vielleicht auf der jüdischen Schefela, Michas Heimat, wurde Leben und Gerechtigkeit so klar und einfach erfasst. Klein und klar ist das Gerechtsein. Dann später, Jahrhunderte danach, wer weiß, nahmen die Lehrer der Weisheit dieses Sprichwort der Landarbeiter auf. Sie formten es weiter, gebrauchten es vielleicht im Unterricht, um Schülern Grammatik und Ethik zu vermitteln. Für die neuen Zwecke erweiterten sie es, gossen die sprichwörtliche Weisheit des Arbeiters in die des Studierenden...⁵

Esta cita resume una serie de nociones elementales de la hermenéutica latinoamericana. Desde la perspectiva de la *Formgeschichte*, se mira el trasfondo social de los textos, su *Sitz im Leben*. El texto resulta ser la interpretación de una experiencia, una *memoria* de un pequeño campesino. Esta experiencia y actitud de vida fueron luego tomadas, quizás siglos después, por maestros de sabiduría, utilizados en la enseñanza, haciendo parte posteriormente parte del canon. Lo que se dice de manera implícita en esta cita se abre camino por América Latina desde los años 80 del siglo pasado como una nueva canción: ¡La Biblia es el libro de los pobres!⁶

Desde entonces, estas nuevas visiones se han debatido críticamente.⁷ Sea cual sea la crítica que se tenga, los biblistas latinoamericanos –como Milton Schwantes y muchos otros– han pedido de manera insistente atención hacia el rol de los pobres en la construcción de las Escrituras. La memoria de los pobres ocupa un lugar especial en su análisis. Quisiera recordar el muy citado artículo de Pablo Richard sobre la Biblia como *memoria histórica de los pobres*.⁸ También Richard señala allí la importancia de los pobres en el proceso de producción de la Biblia. Lo hace de manera profética y es en muchos sentidos un precursor.

⁴ Transcrito: *yodea tsaddiq nefesh behemtô*.

⁵ Milton Schwantes, "Ein Gerechter wird in seiner Hoffnung überleben", 171-184, 173.

⁶ Interminable es la lista de ejemplos. Véase, para literatura, mi *Leerlingen van de Armen*, *passim*.

⁷ Véase para un resumen, nuevamente, mi disertación doctoral *Leerlingen van de Armen*, *passim*.

⁸ Richard, "La Biblia: Memoria histórica de los pobres."

Ahora, luego de 25 años, crece entre más biblistas el interés por la memoria y, nutridos en especial desde la sociología, es posible detenerse con mayor precisión en los procesos que Richard analizaba. Mientras que en lo que Richard escribía, la tradición oral y la memoria parecen coincidir la una con la otra, ahora la relación entre ambas se percibe algo más compleja. Tampoco es necesario, como sucede con Richard, Schwantes, Comblin y otros, contraponer de manera tan aguda la tradición oral y la escrita.⁹

Antes de pasar a mi análisis de Jonás, quisiera detenerme en nuevas producciones en torno de la memoria y en particular en lo que actualmente se denomina –siguiendo a Halbwachs– *social memory theory*.¹⁰

TEORÍA DE LA MEMORIA SOCIAL

En situaciones de opresión, mantener vivas las “memorias peligrosas” puede amenazar la vida de las personas, pero es a la vez de crucial importancia para la resistencia y el cambio. El teólogo colombiano Fernando Torres escribe:

La memoria campesina-martirial de Trujillo (Departamento del Valle) y sus posibilidades de reconstrucción y resignificación en un contexto de dominio del

⁹ Véase Richard a.c. *passim*; Schwantes, “Teologia bíblica junto ao povo”; Idem, “Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma Hermenêutica do Pentateuco”; Comblin, *Introdução geral ao comentário bíblico*; Idem, “Los pobres como sujetos de la historia”. En contraposición a lo que estos autores opinan, la tradición escrita no es *a priori* “reaccionaria”, sino puede garantizar justamente en momentos de crisis la transmisión de textos “liberadores” o “subversivos” de la tradición oral: *In societies with scribal technology, writing takes on particular importance in the event of a ‘breakdown in tradition’ (Traditionsbruch). For emergent groups, this refers to the point of serious breakdown of communicative memory. Analogously, at the level of long-established societies, it indicates crisis times when historical disruptions and changes suddenly problematize the immanent, organic connections of a society with its past, as well as the smooth functioning of usual forms (including oral) of transmission. In such cases a society is confronted with loss of connection to memory and so turns more intensively to writing as a means of stabilizing group memory, of working out connections to the past in the midst of drastically altered circumstances.*” (A. Kirk, “Social and Cultural Memory”, 6). Walter Ong, en su conocido libro sobre tradición oral, brinda una definición que hace evidente que la tradición oral también puede tener rasgos bastante conservadores: *It is additive rather than subordinative. It is aggregative rather than analytic. Clichés serve an important function in stabilizing the recitation in memory. It is redundant or ‘copious’. Since there is no possibility of backward reference as there is in a text, effectiveness in oral communication depends on constant repetition, summary, reduplication. It is conservative or traditionalist. Knowledge is hard-won and preserved by repetition. Experimentation is not encouraged and age becomes a form of status, since the old are the guardians of tradition.*” (Ong, *Orality and Literacy*, 45ss.).

¹⁰ Para lo que sigue hago uso de *Semeia Studies* 52.

narco-paramilitarismo es una de las experiencias más complejas y más riesgosas entre las participantes. ¿Cómo convocar, acompañar, animar, fortalecer cuando toda reunión es motivo de sospecha y amenaza? ¿Cómo recordar cuando recordar es un peligro? ¿Cómo aprender del pasado cuándo este se olvida, se niega y se oculta?¹¹

Torres toca el corazón mismo de las preguntas de la *social memory theory*. ¿Cómo está el pasado presente en el hoy? ¿Qué pasa en los procesos de tradición con las memorias peligrosas de los pequeños? Justamente –por lo que dice Torres– ¿cómo recordar cuando recordar es un peligro? La pregunta sobre la memoria peligrosa en la producción de la Escritura es realizada sobre todo por biblistas que trabajan en situaciones de evidente sufrimiento y desigualdad.¹² Como hemos dicho, en los años 80, cuando Pablo Richard, José Comblin, Milton Schwantes, José Severino Croatto y otros muchos, en América Latina, comenzaron a pensar en el rol de las *memorias* en el proceso de formación de la Biblia, ellos jugaron un rol precursor.

El silencio

Se ha señalado que las nociones de la *social memory theory* son escasamente utilizadas por biblistas. Desde hace más de cincuenta años los teóricos sociales están trabajando el tema de las dimensiones sociales de la *memoria* y la pre-

¹¹ Fernando Torres, en: "Apuntes de la caminada bíblica colombiana".

¹² Es importante tomar conocimiento del trabajo del biblista neotestamentario sudafricano Jonathan Draper: "Jesus himself and his followers, however, were peasants from a particular rural culture. They were not literate but oral in their orientation. Their attempts to respond to oppression and social collapse did not produce writings but social movements of protest and resistance. The sayings and doings of Jesus were remembered in broad narrative contexts in the oral tradition, rather than in the isolated pericopes beloved of critical scholarship. Since they represent the little tradition of the underclass, the key to interpreting them does not necessarily lie in comparing them with literary products of the great tradition, but in studying the traces which survive of peasant society and peasant movements in first century Galilee (...) From a South African point of view, this means that the hermeneutical hegemony of the dominant Western scholarship can no longer be justified. Historical criticism does not have absolute claims to truth, neither does any other Western tradition. This is not to say that they should be ignored or rejected outright, but that they are relative in their validity. It does mean that absolutizing Western scholarship in our context turns it indeed into the [hermeneutical yoke of our oppressors] (Mofokeng 1988:39). It also means that reading the Biblical texts from the perspective of the South African [little tradition] may have a greater importance than it has been accorded so far. The use of the Bible in the social struggle of the marginalized or oppressed may often stumble on codes and signals embedded in the text which more accurately capture the liberatory potential of the oral tradition and even of the text than the rational interpretations of scholarship." (Draper, "Great and Little Traditions", 1ss.)

gunta sobre cómo se transfiere ésta.¹³ Tales estudios se han enfocado en las variables culturales que influyen en la *memory formation*, diferentes formas de recordar o conmemorar en la comunidad, y la interacción entre *memoria* e ideologías sociopolíticas. Como todas estas preguntas tienen también gran importancia para las ciencias bíblicas, se ha señalado que es bastante peculiar el silencio en las ciencias bíblicas en torno de la *social memory theory*.¹⁴

Podemos señalar algunas razones para este silencio. Una de ellas consiste en que en el mundo de la *social memory theory* existen opiniones bastante diferentes respecto de cómo opera la memoria, y cómo presente y pasado se influyen mutuamente. Además, existe a veces un desconocimiento de la literatura. Probablemente, la principal razón tenga que ver con la percepción de la relación entre tradición y *memoria* y sus roles en el origen de los textos bíblicos. La memoria es muchas veces considerada como individual: el recuerdo de alguien, un testigo ocular. La tradición es entonces una entidad en la cual los recuerdos se almacenan como pepitas de oro... La memoria es el fichero en el que se archivan los recuerdos. "Recordar es abrir la puerta y tomar en las manos los archivos. De este modo, muchas veces se trabajan los conceptos de tradición y memoria en las ciencias bíblicas neotestamentarias."¹⁵

La memoria se limita a los primeros seguidores de Jesús: es cierta y auténtica, es herencia de testigos oculares; la tradición es tardía, añadida: toma estos recuerdos y reflexiona a partir de ellos. Los textos evangélicos contienen, pues, las dos: *memoria* y tradición, recuerdos "verídicos" y la posterior reflexión sobre ellos. El pasado verídico puede ser reconstruido cuando se ponen la reflexión tardía y la tradición junto a las memorias.

Ahora bien, el núcleo de la crítica de la *social memory theory* hacia estas consideraciones consiste en que de este modo se reducen los recuerdos a elementos ineficaces e inoperantes. En realidad, la relación entre *memoria* y tradición es mucho más dinámica. La memoria no se encuentra solamente

¹³ Kirk y Thatcher, "Jesus Tradition as Social Memory".

¹⁴ "The significance of memory for virtually all research domains relating to emergent Christianity has been gaining at best only slow recognition. (...) However, while memory studies have burgeoned in the humanities and social sciences, no comparable effect can be noticed in New Testament scholarship." (Kelber, "The Case of the Gospels", 58-59, citado por Kirk, "Social and Cultural Memory", 1). Ver además a Kirk y Thatcher, "Jesus Tradition", 25ss.

¹⁵ Ibid., 26.

Transfondo

en ciertos segmentos del texto o de la perícopa, en las *ipsissima verba*, sino juega un rol mucho menos marginal, está relacionada de manera mucho más dinámica con *todo* el texto y con *toda* la tradición de lo que se ha sido sugerido.¹⁶

La *social memory theory* se nutre de situaciones en las que las *truth claims* (demandas por la verdad) se miran con sospecha, y pregunta por los intereses de aquéllos que sostienen dichos reclamos. Ella nace en una cultura de sospecha, de crítica ideológica, y en la irrupción de la idea de que la interpretación, también del pasado, y el poder están estrechamente vinculados. Entre la *Formkritik* y la *social memory theory* existen paralelos. Ambas disciplinas se interesan por la relación entre texto, género literario y el lugar social en el que éste se produce.

La *social memory theory* se centra sobre todo en la pregunta de qué manera las memorias de comunidades pasadas son constitutivas para las comunidades actuales. El sociólogo Maurice Halbwachs (nacido en 1877 y muerto en Buchenwald, en 1945), alumno de Bergson y Durkheim, es considerado como el padre de la *social memory theory*. Su libro *Mémoire Collective* (póstumo, de 1949) fue precursor.¹⁷

¹⁶ Ibid., 34: "However, while social memory analysis is less confident that a putatively authentic deposit can be cleanly refined out of a given body of tradition, it remains convinced that the commemorated past bore upon the traditioning activities of the early communities in a far more thoroughgoing manner than the form critics envisioned."

¹⁷ Schwartz, "Christian Origins", 45.

¹⁸ M. Halbwachs, *The Collective Memory*. Editado en Nueva York, en 1980, por Harper & Row Colophon Books, y en 1992 por Chicago University Press.

Teoría de la memoria social

El punto de partida de la teoría de la memoria social consiste en que la memoria es un fenómeno social y constitutivo para una comunidad.¹⁹ Halbwachs está interesado en los aspectos sociales de la memoria. Argumenta que la memoria no es –como muchas veces se ha dicho– la posesión más individual de un individuo, sino que la memoria no puede divorciarse del mundo social en que toma forma. La memoria siempre se forma dentro de un determinado contexto social.

Halbwachs analiza cómo la estructura y dinámica interna de los grupos influye en las memorias de las personas que pertenecen a tales grupos. El contexto social es imprescindible para la misma posibilidad de la memoria, porque da coherencia a los recuerdos. La memoria y el recordar siempre están inmersos en un momento presente y van más allá de la experiencia individual. El grupo al cual se pertenece es determinante para la memoria que se desea guardar.

*... memory is a source of group identity, and in the constant retelling and celebration of its past, memory serves the community's cohesion by strengthening the bonds between its members.*²⁰

La memoria es alimentada y mantenida viva por el grupo al cual se pertenece. Cuando se abandona este grupo, se inicia muchas veces un proceso de olvido. Olvidar no es entonces sólo una cuestión mental, individual, sino consecuencia de un cambio de lugar social.²¹

La comunidad y la memoria son mutuamente determinantes. Las comunidades vitales son *communities of memory*. Cuando un individuo ingresa en una comunidad, comienza a participar también de las memorias de la misma. Determinadas experiencias del pasado son consideradas fundantes por la comunidad. Ellas se convierten en una *narración maestra* (una *master-memory*). La relación entre estas *master-memories* y la comunidad que las acaricia es dinámica. La *social memory* tiene un aspecto normativo y otro formativo: formativo, porque invita a la praxis, incorpora e

¹⁹ Kirk, "Social and Cultural Memory", 2. También: Keightley, "Christian Collective Memory and Paul's Knowledge of Jesus", 133.

²⁰ Ibid., 20ss.

²¹ Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris : G. Namer, 1997), 93-94.

instruye a nuevos miembros, mantiene unida a la comunidad; normativo, porque la memoria es ejemplificadora para el grupo que recuerda de ese modo su pasado.

La memoria es, de este modo, la base para un único espectro de significados y valores. En los relatos sobre los orígenes, sobre las acciones de los héroes, las experiencias originarias de los antepasados, se encuentra lo que define a la comunidad y lo que la comunidad desea ser. *"In truth, memory's framework provides the community's overarching view of reality; it sets forth reality's fundamental order, character, and significance."*²²

La memoria intenta dar significación al pasado y no meramente establecer sus hechos constitutivos. La memoria tiene que ver con dar sentido. ¿Cómo encajan las experiencias en *"the great scheme of things"*?

Importancia para las ciencias bíblicas y la hermenéutica

En una época en la que la tradición pierde su autoridad, en la que crece la pérdida de la noción histórica y en la que parece no haber más tiempo para contar historias, la conservación de las memorias del sufrimiento y la muerte prematuras de muchos, es una tarea urgente para la comunidad de fe. La conservación de relatos con las memorias de aquéllos que son sacrificados, los olvidados, los "pobres de Yhwh", es un tema central de la ética teológica. Los textos bíblicos necesitan de una comunidad relatora para poder sobrevivir; una comunidad con capacidad de recordar y para la cual la interpretación de estas memorias es la llave de otro modo de vivir; una comunidad capaz de destilar las memorias contenidas en los textos y narrativas, y convertirlas en proyecto.

Then memory and hope would be delivered from the visible narrative that hides that which we may call, with Johann-Baptist Metz, the "dangerous memories" and the challenging expectations that together constitute the unresolved dialectic of memory and of hope. (P. Ricoeur)

También para los biblistas es de crucial importancia la atención a la memoria. La *social memory theory* puede hacer su aporte a la mayor comprensión sobre los procesos de tradición y sus orígenes, a cómo las memorias ingresaron al canon y cuál fue su influencia sobre el total de la tradición.

²² Keithley, "Christian Collective Memory", 133.

Los teóricos de la *social memory* señalan que es necesario que los biblistas ajusten su percepción acerca de cómo se formó la tradición. Se puede suponer que el porcentaje de personas ilustradas en el antiguo Israel no superaba el 3% de la población.²³ Este es un dato que no es suficientemente tenido en cuenta por los biblistas modernos, que piensan en términos de transmisión escrita. Los procesos de tradición y de citas deben haber tenido un desarrollo muy diferente a lo que muchas veces se supone.

Los resultados y aproximaciones desde la *social memory theory* pueden proveer de nuevo combustible a las investigaciones sobre la “tradición pequeña de los campesinos”²⁴ y el rol de la *counter-memory* en el movimiento de Jesús.²⁵ ¿Qué rol jugaba la *popular Israélite social memory* en la transmisión profética o en la interacción entre Jesús y sus seguidores? ¿Cuál fue el rol de la *collective memory* en Israel? ¿Qué mecanismos existían para la manipulación y la censura?²⁶ ¿Cuál era el efecto de la *collective memory* en la identidad de los grupos en Israel? Existe, en resumen, mucho trabajo para las nuevas generaciones de investigadores de la escuela de la Historia de las Formas, donde a la *memory* parece habersele dado un rol demasiado marginal en el proceso de tradición.

Luchas tribales

Las reservas que los biblistas mantienen en relación con la *social memory theory* tienen también relación con la lucha de ramas que es posible encontrar en esta disciplina. Schwartz describe que hay dos modelos que orientan

²³ Esler, “Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework”, 154.

²⁴ “Of course, while Jesus’ teaching had to be conventionalized for effective communication with his followers, who were embedded in the Israélite ‘little tradition’ of the peasantry (including fishers and marginalized), it was indeed most likely ‘counter’ to the culture of the élite in Jerusalem and Tiberias. That Jesus’ teaching may well have been counter to the élite culture of Jerusalem and scribal circles, who produced the Judean literature that constitutes many of our written sources for late second temple times, should not be mistaken for Jesus’ teaching having been counter to Israélite culture generally. It is necessary to be more critically attentive to the differences between the élite and the popular versions of Israelite culture.” (Horsley, “Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends”, 66).

²⁵ “Many recent treatments of social memory may be all the more helpful for investigation of Jesus and the Gospels because they give special attention to subordinate groups and peoples.” (Ibid., 72).

²⁶ Véase también la obra clásica al respecto a M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*.

la *social memory scholarship*.²⁷ La diferencia tiene que ver con el rol que se le imputa al presente y a los propios intereses en la (re)construcción del pasado.²⁸ En el modelo *presentista* o *construcionista* se parte de la dependencia contextual de la memoria social.

*... Constructionist scholarship endeavours to show how beliefs about the past become hostage to the circumstances of the present, and how different elements of the past become more or less relevant as these circumstances change. Memory thus becomes a social fact as it is made and remade to serve new power distributions, institutional structures, values, interests, and needs.*²⁹

Los construcionistas sociales radicales (*radical social constructionists*) son quienes enfatizan de manera especial que toda relación con el pasado, con la *memory*, está orientada por el presente, que muchas veces hay que hablar de *invention of tradition* y que *tradition* y *pastness* son entidades simbólicas, totalmente construidas desde el presente y orientadas hacia el presente.³⁰ Algunos teóricos, con base en mucha investigación,³¹ ven la *memory* meramente como un espejo de actuales luchas políticas y pugnas ideológicas: “*Public memory speaks primarily about the structure of power in society.*”³²

La tarea que se dan estos teóricos sociales es la deconstrucción de determinadas versiones del pasado, poniendo a la luz los intereses ideológicos que se esconden detrás.

En el segundo modelo, el *culture system model*, se parte del hecho de que la cultura y la sociedad cambian de manera permanente, pero que la *social memory* no se evapora; y que nuevas ideas, visiones y experiencias no pueden *reemplazar* los antiguos recuerdos, sino justamente acompañarlos dinámicamente y hermenéuticamente. “*No generation, even in this present time*

²⁷ Schwartz, “Christian Origins”, 46.

²⁸ Ibid., 46ss.

²⁹ Ibid., 44.

³⁰ Kirk, “Social and Cultural Memory”, 13.

³¹ Ibid.: “*So abundant has been the evidence of transformation, and so convincing the presentist explanations, that the continuity of memory is now treated as the greatest puzzle of all.*” Cfr. también el análisis de Esler respecto de la manera en que en la Carta a los Hebreos trata “*the colonization of Israelite memory and tradition in the interest of the Christian movement continues*” (Esler, “Collective Memory and Hebrews 11”).

³² Kirk, “Social and Cultural Memory”.

of unprecedented dissolution of tradition (...) creates its own beliefs. Generations acquire from the past most of what constitutes them.”³³

Además, argumenta Kirk, demasiadas veces pareciera que los constructivistas tienen un axioma y *a priori* parten del hecho de que el pasado *siempre* aparece tergiversado, sin que realmente hayan realizado investigación alguna sobre la interacción diacrónica entre pasado y presente.

La estabilidad de las memorias

El debate entre ambas escuelas de la *social memory theory* se parece al debate que ya lleva tanto tiempo entre los biblistas³⁴ y que se orienta hacia la pregunta sobre la “firmeza” de los textos. ¿Cuán estable es el objeto directo de la investigación exegética? ¿Cuán firme es un texto bíblico, especialmente cuando su referencia –su conexión con el contexto sociohistórico en que nació–, para lectores y lectoras actuales, se refiere a su ausencia? En la práctica se evidencia, cada vez que hay *un* texto, y guste o no, una interminable cantidad de interpretaciones y adaptaciones.

Las aproximaciones desde la hermenéutica y la exégesis son para mí motivo para sumarme a aquéllas que están convencidas de que la relación entre memoria e interpretación es dinámica, pero aun así no del todo arbitraria. Los textos tienen una plasticidad que a veces parece interminable. No obstante, también tienen elementos firmes: por ejemplo, su sintaxis, su gramática, sus señales literarias, etc. Los textos no son objetos sin voluntad, entregados al arbitrio del lector. No. Los textos son más bien objetos dinámicos que aunque no sean vistos, ofrecen a los lectores una dinámica de lectura a partir de sus señales lingüísticas y semánticas (U. Eco).³⁵

Así como las relecturas tardías de los textos no deben ser vistas como procesos de contaminación, sino como un aporte a la exploración de su reserva de sentido, las memorias son trabajadas y releídas. Cuando las memorias son recitadas y reactualizadas en situaciones nuevas, no implica

³³ Citado por Kirk y Thatcher, “Jesus Tradition as Social Memory”, 38.

³⁴ Aquí hay que pensar sobre todo en *Reader Response Criticism*, la crítica ideológica, las aproximaciones deconstruktivistas, la crítica de recepción, etc.

³⁵ Ver también para esto, a Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria*. Precisamente por la “firmeza” de los textos originales ciertos autores bíblicos se sienten obligados a explicar que el texto que ahora se ofrece al lector es una re-lectura.

una contaminación del original sino un proceso de crecimiento, una reorientación de la memoria misma. La relación entre pasado y presente no es la de completo reemplazo o mera copia, sino la de negociación. De este modo, la memoria social podría también definirse como “*the symbolic negotiation between ‘ritual’ pasts and the contingencies of the present*” (A. Appadurai).

En su obra *The Reality of the Historical Past*, Ricoeur señala con énfasis el hecho de que recordar siempre tiene la forma de analogía y de que, entonces, nunca es una copia de lo mismo sino una re-interpretación de ello.³⁶ La forma analógica que toma el recuerdo es de importancia para la percepción de la relación entre el contenido de la memoria y la comunidad sobre la que esta memoria puede tener efecto. No todas las comunidades están en condiciones de apropiarse de todas las memorias. Regreso sobre este punto en un momento.

Un argumento más sociológico contra la idea de la posibilidad de una total manipulación del pasado y la memoria, consiste en que esto supone que todos los miembros de la comunidad correspondiente son ingenuos y manipulables. No tiene en cuenta el hecho de que grupos sujetos a la comunidad están en condiciones de oponerse de manera comprobable y con fuerza inusual a las construcciones elitistas del pasado, aportando alternativas propias; alternativas que indican “lo que realmente ha sucedido”.

El Holocausto y otras experiencias profundamente traumáticas evocan que versiones del pasado opuestas entre sí no pueden ser ubicadas, como si nada, en un mismo nivel, como si cada versión no fuera más que una estrategia más o menos exitosa para un beneficio político. Contra las construcciones hegemónicas del pasado siempre se levantan las anti-hegemónicas. Los recuerdos siempre tienen una carga ética. Por ello, un aspecto importante del efecto de las memorias sobre el presente es su potencial movilizador para las comunidades. La memoria de liberación, en particular, en situaciones de opresión, no sólo es revivida por las comunidades oprimidas, sino puede llevarlas a la resistencia.

³⁶ P. Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, 35ss: “*Summing up the whole itinerary of the present study, I would say that the recourse to analogy acquires its full sense only against the backdrop of the dialectic of Same and Other: the past is re-enacted in the mode of the identical. But it is so only to the extent that it is also what is absent from all of our constructions. The analogue, precisely, holds within it the force of re-enactment and of distancing, to the extent that being as is both being and not being.*”

Quiero volver sobre el carácter analógico de recordar. No todas las comunidades están en condiciones de apropiarse de todas las memorias. Algunas memorias sencillamente no se dejan adaptar a los intereses de sus nuevos apropiadores. Una condición para la apropiación de las memorias consiste en que haya analogía entre la autoimagen de la comunidad y la memoria que se quiere mantener viva. Dicho de otro modo: sólo entre oprimidos las memorias de opresión y liberación pueden desplegar todo su potencial. Esto me lleva a otro punto.

Memorias viscerales

En América Latina se ha iniciado en las últimas décadas un proceso de “recordar” que también es de esencial importancia para la ciencia bíblica. La Escritura ha sido redescubierta como *memoria histórica de los pobres*, para utilizar nuevamente la expresión de Richard, ¡y de la *social memory theory*! Sea cual sea la crítica que se tenga sobre esta tesis masivamente formulada, aquí no es posible hablar de una toma de poder hermenéutica artificial. Tal como han señalado reiteradamente los mismos biblistas latinoamericanos, hay una sobreabundancia de analogías.

Una relación especial y dinámica entre las memorias peligrosas del Antiguo y del Nuevo Testamento y la propia situación latinoamericana ha tomado forma en los últimos años. Pareciera como si en América Latina las experiencias fragmentadas de opresión y desapariciones se convirtieron en una memoria colectiva coherente, alimentadas por la relación dinámica con memorias análogas que se encuentran en las Escrituras. Tal vez sea posible comparar este proceso con lo que sucediera con los sobrevivientes de los campos de concentración. Gérard Namer describe cómo los sobrevivientes de los campos de concentración sólo pudieron construir un todo coherente de memorias sobre sus experiencias cuando se formaron grupos de sobrevivientes. Por medio de éstos, las fragmentadas e indecibles experiencias traumáticas de los campos de concentración se convirtieron en un todo articulable y coherente.³⁷

Algo parecido pareciera haberse producido en los círculos del movimiento bíblico latinoamericano, tanto en el nivel académico como en el

³⁷ Namer, *Mémoire et société*, 140-157.

plano de los lectores comunes, presentes en las comunidades de base y otras comunidades de fe.

Tales experiencias profundamente traumáticas suelen sedimentarse en lo que se ha denominado *visceral memory*, memoria visceral. “*Visceral memory has to do with why this event, this person means so much to us and proves to be determinative for our corporate existence.*”³⁸

Las memorias viscerales son memorias de profundo sufrimiento, de inocentes que han sido tocados por el mal mismo. Es un sufrimiento que enmudece a las personas y las convierte en personas enojadas. Es un sufrimiento que les sobreviene a las personas, un sufrimiento para el que no existe más explicación que la de la maldad existente entre los seres humanos. Es un sufrimiento que deja indefensas a las personas y las condena a una absoluta soledad, porque nadie las entiende. Es un sufrimiento, entonces, que no puede ser explicado ni mitigado por ningún sistema de pensamiento, y que precisamente porque nadie lo entiende, no es comunicable. Ahora bien, una pregunta que yo quiero plantear en lo que sigue de este aporte es si este concepto, *memoria visceral*, nos brinda una nueva estrategia de lectura del libro de Jonás.

LA SOCIAL MEMORY THEORY Y LAS HERMENÉUTICAS DEL GENITIVO

La teoría de memoria social nos sensibiliza respecto del modo en que nosotros, como biblistas, trabajamos con las memorias. La *social memory theory* señala también exageradas manipulaciones del pasado. De ese modo, nos invita a un análisis crítico de nuestros modelos hermenéuticos. ¿Qué elementos de nuestra exégesis y nuestra hermenéutica llevan forzosamente a construcciones artificiales del pasado? Esta pregunta es sobre todo urgente para las interpretaciones de textos bíblicos que buscan producir resultados relevantes para el momento presente, ya que cuanto más grande sea el rol del presente en nuestra práctica exegética, tanto más importante es la pregunta sobre nuestra construcción del pasado.

Dicho de otro modo: mientras nuestros métodos exegéticos más se orienten hacia la producción de resultados relevantes para el presente, más cuidadosos debemos ser con nuestros propios puntos ciegos, y la posibilidad

³⁸ I. Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*.

de que nosotros, a nuestra vez, trabajemos en sistemas cerrados de métodos, orientaciones y puntos de partida en los que el espacio para los textos bíblicos sea otra vez limitado y en los que nuestro diálogo con estos textos se parezca más al interrogatorio de un preso que a un diálogo libre, productivo y profundo.

El riesgo de la ceguera alcanza a todos los modelos hermenéuticos, pero en particular a aquéllos que se saben envueltos en una lucha con la teología o las exégesis clásicas, la jerarquía eclesiástica o quien sea el enemigo. Donde los exégetas esperan que los resultados de sus trabajos sean fructíferos para los pobres y excluidos, donde ellos ligan su destino con los oprimidos y buscan una transformación social, la presión es fuerte. Constantemente se reclaman nuevos resultados relevantes, nuevas situaciones se anuncian, nuevos sujetos presentan sus saludos y solicitan audiencia a los exégetas. En este tipo de situaciones no es fácil mantener un equilibrio cuidadoso entre lo que Clodovis Boff ha denominado *pertinencia y relevancia*.³⁹

Es grande la tentación de desarrollar constantemente nuevas hermenéuticas en beneficio de cada vez más nuevos sujetos con preguntas propias que siempre parecen nuevas. Si veo bien, es una tendencia que se desarrolla en estos momentos en América Latina, que es absolutamente comprensible: surgen, o mejor dicho descubrimos siempre nuevas categorías de lectores bíblicos, con nuevas preguntas, nuevas situaciones de exclusión, nuevos intereses que deben ser atendidos. Muchas veces, el efecto heurístico de la concentración en este nuevo sujeto es grande, así como el deseo de hacer justicia a estos lectores, y poner fin a su exclusión.

Pero es también una tendencia que puede llevar a una continua reducción del proceso de interpretación y a cargarlo con una normatividad cada vez más pesada. Cuanto más dirige el exégeta su praxis teórica hacia un sujeto específico –el pobre, el indígena, el creyente pentecostal, el campesino, el habitante urbano (la lista es interminable, como el sufrimiento mismo)–, tanto más los intereses de este sujeto dominarán la práctica exegética, convirtiéndose en norma para la buena exégesis.⁴⁰ Un problema

³⁹ Boff, *Teología de lo Político*, 325ss.

⁴⁰ Con razón Clodovis Boff ha señalado que con el concepto de relevancia no se califica un asunto de la práctica exegética sino *para ella*.

adicional con el que uno se tropieza consiste en que este “nuevo sujeto” en sí mismo a veces ya es una construcción artificial o reduccionista (¡el pobre es más que su pobreza, el creyente pentecostal más que su iglesia!).

Qué pueden aportar estas hermenéuticas, con su movimiento en retirada, al problema urgente que nuevos desarrollos como la globalización colocan en la agenda, es una pregunta importante. ¿Cómo se relaciona la concentración sobre un sujeto con una nueva ética de la interpretación, implicada por la globalización, que justamente quiera respetar el *hecho* de la diversidad; una ética de la interpretación que atestigüe un cambio hermenéutico radical? Se trata de un pensamiento hermenéutico en el que el texto no se considera más como un *objeto* sobre el cual es posible ejercer poder con los instrumentos adecuados, hasta que haya aparecido el último significado, sino en el que se considera al texto bíblico mucho más como *lugar de encuentro*. Se trata de una hermenéutica que no se repliega hacia un sujeto cada vez más individual, sino que desea ir más allá de las diferencias, preguntándose si en ellas no es posible descubrir una *estructura* que puede llevar a la liberación. Se trata de una hermenéutica y una exégesis dispuestas a hacer el descubrimiento de sus propios puntos ciegos –que indefectiblemente se producen, pues sabemos que los textos son polisémicos y que no es posible agotar su significado– en un momento estructural de la propia praxis teórica.

¿Cómo es posible conseguir este objetivo, a saber, el de tratar de manera deconstruktivista los resultados de la propia exégesis? Pues bien, buscando la confrontación, donde el otro no es considerado como un enemigo *a priori*, ni la diversidad como un defecto sino, por el contrario, como un desafío; más aun, como un enriquecimiento.⁴¹

⁴¹ “*Multiplicity is a reflection of lived ethics* (subrayado mío), *the pluralism of the face-to-face, on the one hand, as it is also a product of and tribute to that lived ethics, reflected in the essential pluralism (not ‘mere’ or ‘unfortunate’ ambiguity or equivocation) of textual meaning, on the other hand. What constitutes the fundamental truth of meaning, then, is not a common denominator, which would be reductive, but a unique service, the singularity of each one in the face of the other* (subrayado mío). *The Revelation has a particular way of producing meaning, which lies in its calling upon the unique within me. It is as if a multiplicity of persons . (...) as if each person, by virtue of his own uniqueness, were able to guarantee the revelation of one unique aspect of the truth, so that some of its facets would never have been revealed if certain people had been absent from mankind. (...) I am suggesting that the totality of truth is made out of the contributions of a multiplicity of people: the uniqueness of each act of listening carries the secret of the text; the voice of Revelation, in precisely the inflection lent by*

Déjenme retomar una vez más, en forma de pregunta, lo que hasta aquí he escrito, que es un interrogante que me mantiene muy ocupado y que orientará mis siguientes reflexiones. La noción de que la Biblia es producto de las memorias históricas de los pobres, ¿es suficiente garantía para que sus voces sean oídas allí donde resuenan en los textos bíblicos? ¿Cuáles son los elementos en nuestras estrategias interpretativas que llevan a los puntos ciegos y que justamente pueden ser iluminados por la confrontación con otras interpretaciones?

Pues bien, en lo que sigue quiero organizar una confrontación entre algunas tradiciones de lectura de Jonás, con la esperanza de poder responder a tal pregunta.

LAS TRAVESÍAS DE UN TEXTO BÍBLICO: JONÁS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

El de Jonás es un relato de cómo un enano es aplastado por su propia historia interpretativa. Jonás parece haberse convertido en lo que en los estudios de cultura en idioma inglés se denomina *meme*, “*the cultural equivalent of the gene*”. Un *meme* es una imagen, una experiencia, una profunda noción que se convierte en arquetipo cultural al anidarse en el espíritu humano y la cultura: “*A story you can't remember not knowing, a memory so old it's like an ounce of yourself*” (Patricia Hampl).

El biblista sudafricano Gerald West, en su análisis de la hermenéutica africana, dedica atención a Jonás y menciona que no pudo encontrar en el contexto africano un solo comentario científico sobre Jonás. Sin embargo, todo el mundo en África conoce el relato.⁴² En efecto, no es exagerado suponer que el relato del hombre-en-el-pez se haya convertido en una posesión cultural.

Pero ¿cómo funciona algo así en realidad? ¿Cómo es posible que un relato bíblico sobreviva obstinadamente, incluso en culturas que no son o

each person's ear, is necessary for the truth of the Whole. (...) The multiplicity of people, each one of them indispensable, is necessary to produce all the dimensions of meaning; the multiplicity of meanings is due to the multiplicity of people.” (Levinas, “Revelation in Jewish Tradition”, 159).

⁴² G.O. West, “African Hermeneutics”.

que ya no son más culturas cristianas?⁴³ Hugh Pyper se ha hecho esa pregunta sobre la Biblia en general.⁴⁴ Pyper se refiere a la biología: ¿Qué se ve cuando se mira a la Biblia como un organismo vivo y se pregunta uno cómo se reproduce? Pyper considera que la Biblia –como un memplex, una colección de arquetipos culturales interrelacionados– se ha asegurado su propia reproducción al adherir a los intereses de la *host community*. Como sucede con otros *replicators* exitosos, la Biblia hace posible la copia fiel. La *Biblia* ha sacado a la luz también una capacidad excepcional para producir variedad en la interpretación donde ello es necesario.

Ahora bien, ambos asuntos se aplican en particular al libro de Jonás. Hay tradiciones interpretativas dominantes en las que –*ad nauseam*, dice Yvonne Sherwood–, como una púa de gramófono sobre un disco rallado, se repiten los resultados. También hay una increíble cantidad de lecturas libres, bizarras, exóticas, productivas. En la historia de las interpretaciones de Jonás, la reproducción y la mutación están envueltas en una lucha sin cuartel por encontrar un significado.

Se ha dicho ya en numerosas ocasiones que Jonás es un precioso caso para practicantes de la *reader response criticism*.⁴⁵ La plasticidad del relato parece infinita. Para las más variadas situaciones culturales e intereses dogmáticos y eclesiales, el relato siempre parece tener algo *in petto*. Pero ¿qué sucede si organizamos una confrontación? ¿Nace de la confrontación una nueva perspectiva de lectura? Vamos a mirar un par de momentos de la historia de recepción de Jonás. Primero, a las interpretaciones del *mainstream*; y luego, a unas interpretaciones no occidentales.

⁴³ Se considera que un cuarto o un tercio de los jefes de hogar en Japón posee una Biblia, en tanto que sólo uno o dos por ciento de los japoneses es cristiano. Véase para esto a Hugh S. Pyper, "The Selfish Text: The Bible and Memetics", 70.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Algunos autores no dejan pasar la oportunidad de hacer un juego de palabras entre S. Fish, el padre del *Reader Response Criticism*, y *Jonah-in-the-Fish* (la palabra *fish*, en inglés, significa pez, por lo que es posible hacer este juego en ese idioma).

Jonás, hermano gemelo de Jesús

Yvonne Sherwood⁴⁶, consciente de su casi imposible tarea, identifica cuatro variantes dominantes en la larga historia de recepción de Jonás.⁴⁷

La primera es posible encontrarla en la patrística. En Jerónimo, Cirilo de Alejandría, Ambrosio y otros *padres*, Jonás y Jesús son representados como dos gemelos tipológicos. Como tantos textos veterotestamentarios, Jonás también es leído, sobre todo, cristológicamente. Jonás, cuando huye, es una señal del Cristo encarnado que abandona la casa de su Padre. Jonás, profundamente dormido en el interior del barco, es una prefiguración de Jesús durante la tormenta en el mar, o de Jesús en la tumba. El barco es imagen de la Iglesia, la sinagoga o toda la humanidad, salvada por el sacrificio sustitutivo de Jonás. Los marineros representan a los apóstoles que conducen el barco de la Iglesia; las autoridades romanas que condenan a Cristo a la muerte, o Poncio Pilato, que se lava las manos en inocencia, sacrificando a uno en beneficio de muchos... La tormenta representa las aflicciones de las que la humanidad ha sido presa. La cruz y la resurrección se encuentran en cada poro, en cada pliegue y en cada recodo del relato.

Cuanto más cerrado sea el filtro cristológico, tanto más se evapora el Jonás del libro veterotestamentario. Donde la huída de Jonás se convierte en encarnación, desaparece su resistencia, y la rebelión se convierte en obediencia. El relato de Jonás es despojado de todo sesgo de obstinación, y todos los *narrative gaps* se rellenan cristológicamente. Jonás se convierte en alguien que puede aparecer en la foto junto a Jesús. Cuanto más aparece Jonás a la sombra de Jesús, tanto más palidecen los asuntos en los que el *texto* pone tanto énfasis: su enojo y su lucha con Dios. *"Jonah becomes a mere extension of the Father's will"*, escribe Sherwood. Donde Jonás se encoge en las lecturas patrísticas, el pez adquiere dimensiones cada vez más grandes, es cada vez más salvaje y se convierte finalmente en el infierno y en Satanás mismo. Que Jonás sea vomitado a tierra firme (2,10) significa que al poder de Satanás se le ha puesto un límite; sí, Satanás es vencido. Los elementos son reordenados y el relato de Jonás es leído como un Evangelio en miniatura, como un proto-evangelio.

⁴⁶ Para el resumen que sigue hago agradecido uso de Yvonne Sherwood, *A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*.

⁴⁷ Véase Sherwood, *A Biblical Text*, 11ss.

Para descubrir qué intereses se esconden detrás de las tradiciones de lectura de Jonás, es de crucial importancia prestar atención a lo que los intérpretes hacen con Nínive y sus habitantes. En el reordenamiento tipológico de los *padres*, los ninivitas son los *gentiles*, los paganos (convertidos). Ellos son finalmente los vencedores. La contraimagen de Nínive, construida por los intérpretes, muestra a lo que ellos se oponen: en este caso, los circuncidados.⁴⁸ Las tendencias antisemitas que están aquí al acecho serán cada vez más agudas, hasta adquirir formas dramáticas.

¿Se mantiene Jonás a flote con todo esto? Bueno, él adquiere rasgos mesiánicos, llega a ser parecido a Jesús (*Jesus-like*), defiende los intereses de su pueblo (¿no es cada palabra en favor de Nínive una palabra a costa de Israel y una negación de lo que Israel ha sufrido bajo la mano de Nínive?) pero pierde carácter propio; ya no es bufón, traidor o, si se quiere, héroe de la resistencia. El peso del “patrón cristiano”⁴⁹ que los padres de la Iglesia ponen sobre el texto es tan grande, que todo relieve del texto es aplanado. Entregado al esquema de la historia de salvación, el texto pierde vitalidad y renuncia a todo aquello que lo hacía justamente humano: las paradojas, peligros, fracasos y horrores de la vida. Y, ¿qué ha pasado en realidad con el actor principal, que con un deseo de muerte en sus labios desaparece del relato como una paloma herida, sin dejar ningún rastro?

Jonás el judío

Una segunda variante es la que Sherwood denomina *Jonás-el-judío*, que está apenas esbozada en las lecturas patrísticas y mucho más en la historia de interpretación posterior del libro.⁵⁰

En la tradición de Jonás-el-judío, Jonás representa al judaísmo agonizante reemplazado por el nuevo retoño que brota de su raíz, el cristianismo. Una vez descubierta esta posibilidad de lectura, los comentaristas encuentran pruebas de ello en cada agujero y grieta del libro. También aquí los habitantes

⁴⁸ “...Creditit praeputium et circumcision permanent infidelis” (“el prepucio cree mientras que el circuncidado sigue inconverso”) opina Jerónimo; citado en Sherwoord, *A Biblical Text and its Afterlives*, 26.

⁴⁹ Para la expression *Christian pattern*, véase a P. Ricoeur, “Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties”, 236.

⁵⁰ Sherwood, *A Biblical Text and its Afterlives*, 21ss.

de Nínive juegan un rol importante. Ellos son elevados al estatus del “noble salvaje”, una construcción tan cara a ciertos pensadores de la Iluminación, que adquiere una dimensión casi sobrehumana. Es una posibilidad de lectura que se ha deparado una larga vida y que vuelve de manera sorprendente en actuales interpretaciones latinoamericanas, tal como todavía veremos.

La exégesis que Lutero hace de Jonás es –según Sherwood– una de las precursoras de esta tradición interpretativa. En Lutero, Dios y Jonás se convierten en adversarios. El libro fácilmente se deja leer como un ejemplo particular del conflicto entre la Ley (Jonás) y la gracia (Dios). Para Lutero, el árbol milagroso representa al judaísmo: no tiene frutos, no echa raíces, no tiene futuro y es vorazmente digerido por una hambrienta “lombriz-Cristo”.

La tradición de Jonás-el-judío que se encuentra muy presente desde el Iluminismo hasta bien entrado el siglo XX, encuentra en el texto un profundo contraste entre Jonás y Jonás, entre el personaje y el real mensaje del libro. Éste es leído como mandato para vencer, en el verdadero espíritu de la Iluminación, todo lo que representa la figura de Jonás: la mezquindad, el etnocentrismo, el particularismo judío, el dogma, la xenofobia, la intransigencia. El libro es una invitación al judío Jonás para tomar distancia de su limitada cultura judía, para participar en el nuevo, moderno y universal movimiento de la persona iluminada y racional.

Jonás, el judío, representa el orgullo, la superstición, lo mezquino, en tanto que el autor del libro –¿era en realidad alguien de Israel?– es elogiado por sus cualidades visionarias. El esquema dominante en la Iluminación no es más Ley contra gracia, sino sectarismo contra universalismo. Las más agudas de estas interpretaciones son totalitarias, dice Sherwood.

De ninguna manera faltan tendencias antisemitas. Ellas cargan las marcas de un pensamiento colonial: Jonás se convierte en el país oscuro y subdesarrollado que debe ser liberado, abierto, salvado de su propio primitivismo y encierro; y también cargan las marcas del modo como se ha tratado al otro y de la alteridad en la historia de Europa occidental.

Es impresionante ver aquí cómo –y siempre de nuevo– en la historia de la recepción de Jonás los propios intérpretes no cumplen los requisitos que ellos mismos imponen a Jonás: cambio y vulnerabilidad. Sin importar de qué modo se vean o se construyan los contrastes en el libro de Jonás, siempre los intérpretes se ubican del lado de los buenos: el capitán, los marineros,

los habitantes de Nínive. De este modo, se parecen asombrosamente al Jonás cuyas actitudes consideran tan desecharables. Jonás no es reconocido como alguien que ellos mismos podrían ser.

Domando a la bestia

“Quién hubiera podido pensar que el santo profeta haya caído en semejante estado de ánimo”, escribe Calvino en su comentario sobre Jonás, en el episodio del árbol milagroso, cuando Jonás quiere morir.

Este particular ejemplo nos recuerda (...) cuán enojosas e insensatas son las pasiones de nuestra carne. No hay nada mejor que atarlas antes de que adquieran mayor fuerza de la que debieran (...) Él no se sometió a sí mismo a Dios, pero fue de tal modo llevado por un impulso ciego que casi estuvo a punto de tirar por la borda su vida.⁵¹

Aquí vemos la tercera tradición dominante de lectura, presente sobre todo en el calvinismo, la de la doma de la bestia. Ésta puede ser la bestia política del Estado, o la bestia que nos habita. Obediencia es una palabra clave. Jonás es leído como una extensa instrucción para la formación de seguidores obedientes. No tiene sentido en absoluto nadar contra la corriente, contrariar los planes de Dios e intentar dar otro curso a la historia. Los marineros reman *inútilmente* contra las olas, para llegar a tierra firme. Jonás muere mil muertes: en el barco, en la tormenta, en la profundidad del mar, en el pez. Calvino no participa de la tensión judío-pagano. Los paganos no son idealizados, Nínive está llena de lujo, arrogancia y pecado. ¿Qué suponen aquí –en esta ciudad malvada– exactamente la penitencia y el ayuno?

La interpretación que Calvino hace de Jonás está llena de oscuridad y sufrimiento. No obstante, ese sufrimiento tiene sentido. El vientre del pez es también metáfora de infierno, tumba o tribunal. Pero además (y esto es propio y particular de esta tradición) es metáfora de enfermedad, de lugar de sanidad. De este modo, Jonás también es leído como un programa de realimentación para aprendices desobedientes, para los tercos, para quienes no tienen sensibilidad para la compasión.

⁵¹ J. Calvijn, *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, Vol. III *Jonah, Micah, Nahum*, a.l.

¿Ballena, cachalote o tiburón?

La cuarta tradición dominante de lectura es aquella que reduce a Jonás a la pregunta sobre cómo cupo el hombre en el monstruo.⁵² ¿A qué género pertenecía el pez que le brindó hospitalidad a una persona? ¿Era un cachalote, una ballena, un tiburón blanco? ¿Cuán grandes son los estómagos de los peces grandes? Relatos de marinos, conocimiento de peces grandes, todo se saca del altillo, para poder demostrar la razón histórica y el hecho biológico del relato de Jonás-en-el-pez. Abundantes rastros de esta tradición de lectura (Jonás como biología bíblica) se encuentran especialmente en los siglos XVIII y XIX. En la cuidadosa y detallada argumentación se encuentra sobre todo miedo a la modernidad. Con el texto en la mano, los autores se resisten contra aquellos desarrollos culturales que desplazan a la Biblia por sus anacronismos.

Jonás como el otro

Si hacemos un balance de las tradiciones de lectura mencionadas, vemos cuán estrecha es la relación entre cultura, contexto e interpretación. Cada una de las cuatro tradiciones de lectura encuentra en el relato de Jonás indicios para su propia verdad. Jonás sirve cada vez más como modelo en nuevas polémicas.

Los contrastes en el relato –Jonás contra Yhwh, Jonás contra los marineros, Jonás contra los habitantes de Nínive– son leídos desde los contrastes y polémicas que dominan el contexto de los intérpretes: la antigua alianza contra la nueva, Ley contra gracia, desobediencia contra obediencia, sectarismo contra universalismo, judío provincial contra europeo moderno, milagro contra razón. El contraste entre el libro y el personaje Jonás es cada vez más grande.

Sherwood habla de cuatro tradiciones *dominantes*. Lo hace porque se trata aquí de tradiciones de lectura comprehensivas y largas, que han dejado profundas huellas en la ciencia bíblica y en la Iglesia, pero también por su carácter cerrado. Los contrastes en el relato se reactualizan cada vez de un modo más esquemático. Cada vez más enfáticamente, el Jonás-figura se

⁵² Sherwood, *A Biblical Text and its Afterlives*, 42ss. Ilustraciones en la p. 149ss.

convierte en el no-yo, representante de lo que los intérpretes mismos no son (o no quieren ser).

Lo que une a estas tradiciones de lectura es lo que Sherwoord ha denominado *anxiety for survival*. Siempre está en juego la sobrevivencia, la lucha con el otro. Pero –y esto es una peculiar paradoja– justamente desde esa angustia por la sobrevivencia los intérpretes se parecen cada vez más al Jonás que ellos mismos no quieren ser. ¿Es éste quizás el real desafío de este libro? ¿Jonás como *alter ego*? Miremos un momento a interpretaciones que quieren despegarse de las tradiciones occidentales de lectura.

Por senderos africanos

El modo como Jonás es leído en la tradición africana demuestra también *anxiety for survival*, pero de manera diferente a la descrita hasta ahora. El relato hace pensar a los lectores africanos acerca de lo que trajeron los misioneros. ¿Es Jonás un modelo de los misioneros? Es también un vehículo para revalorizar elementos de la propia tradición africana.

El sacerdote Gilberto Garcés, que trabajó entre los bambara en Mali, describe que al menos dos elementos centrales de Jonás no serían comprendidos en algunas culturas tradicionales africanas. En primer lugar, el episodio del agua. Para comprenderlo, quienes viven en la estepa o en el desierto, necesitan recurrir a la imaginación y encontrar analogías. Un segundo elemento problemático es el hecho de que (el) Dios se dirige de manera directa a Jonás. “En la tradición religiosa de los bambara, Dios (Maa N’galá) nunca dirige la palabra de manera directa a una persona. Los dioses se comunican por medio de intermediarios, y ellos son los antepasados.”⁵³ El estatus de Jonás sería el de un antepasado.

En algunas partes de África, Jonás fue el primer libro en ser traducido. Una investigación realizada en Ghana, entre lectores comunes, indica que Jonás es el libro favorito del Antiguo Testamento, después de los Salmos. Que Jonás sea muy popular tiene que ver con que el libro refleja de manera no prejuiciosa toda clase de elementos de la cultura africana. Jonás es leído como un libro africano, no de manera cristológica, no desde una tradición de lectura antijudía, ciertamente no desde el dilema de ficción o historia,

⁵³ Garcés Torres, *Lectura del signo de Jonás 1, 1-16 a partir de la cultura Bambara de Mali*, 25.

sino desde las preguntas por la propia identidad y los valores culturales y religiosos. Veamos un par de ejemplos.

El viento y el mar son mensajeros de Dios.⁵⁴ Los marineros reconocen esto. Pero, igual que en la cultura africana, este mensaje debe ser descifrado. Tanto el capitán como los marineros tienen un gran respeto por otras visiones religiosas. Este respeto era una característica de la tradición africana. En la medida en que el relato avanza, aparecen cada vez más elementos africanos. Los dioses locales y los antepasados protegen a la comunidad. Ante un problema en la comunidad, deben ser consultados. Para detectar el problema se echan los dados (huesitos en la tradición africana). ¡Y funciona! Así también las ofrendas y los votos para silenciar la ira de este Dios enojado y poderoso.

La oración del capítulo 2 afirma a los lectores africanos en su convicción de que la protección es una de las principales tareas de Dios. Según el autor sudafricano Gerald West, una lectura africana del capítulo trae a la luz también un área de tensiones en el cristianismo africano, en especial, cómo tratar el mensaje de los misioneros, que consideraba sin valor y demoníacos a los dioses africanos y a las experiencias sobre las deidades.⁵⁵

La lectura africana de Jonás no conduce a un fortalecimiento de las posiciones ya tomadas ni a la reducción del otro como un enemigo, sino más bien a un diálogo interreligioso. Quizás debe verse esta relación respetuosa hacia el otro como el aporte más importante que el libro de Jonás brinda a los lectores africanos. *"What a wonderful message this is for our African continent which is wracked by ethnic intolerance and conflict"*, escribe West.⁵⁶

Jonás y liberación

¿Qué aporta una interpretación de Jonás, leído desde esa desconcertante situación de asimetría, caos político y salvajismo que todavía caracteriza en gran medida al continente latinoamericano, desde una situación donde las diferencias pueden encontrarse tan claramente dentro de casa?

⁵⁴ Véase para lo que sigue: G. West, "African Hermeneutics."

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

Jonás el oportunista

Milton Schwantes dedica su atención a Jonás en un artículo bello y juguetón, en el que quiere huir de las tradiciones de lectura dominantes. Pero sólo tiene éxito en parte. Schwantes lee a Jonás como una novela profética.⁵⁷ Jonás debe ser ubicado cronológicamente en el período persa y está en la misma línea crítica que Rut, Job, Eclesiastés y Joel. La herencia profética es reactualizada en Jonás. Es importante leer el libro a la luz de su trasfondo histórico, esto es, la situación postexílica de división en Israel. El Templo ha sido restaurado, la Ley de Moisés ha entrado en pleno vigor desde Esdras y Nehemías. Templo, Ley y Jerusalén –un colectivo que vive con los mismos intereses– dan al pueblo una cierta identidad, pero al mismo tiempo lo mantienen sujeto a la dominación persa. Bajo los persas existe mayor libertad que antes, pero también hay opresión y tributo a pagar. Ley, Templo y Jerusalén juegan un rol crucial. Ellos están entre el pueblo y Persia. Ellos podrían romper con el imperialismo persa y de este modo hacer una opción por el pueblo. Sin embargo, no lo hacen.

Pues bien, esta es la situación que refleja el libro de Jonás. Lo que es tematizado en el *libro* es la división *interna* en la Jerusalén postexílica, cómo la *figura* de Jonás se encuentra entre dos fuegos y, finalmente, no opta por el pueblo. Los dos grupos –la élite del Templo y los grandes terratenientes, por un lado, y el pueblo, por el otro– tienen en el libro sus propios representantes. Jonás, el personaje, representa a Jerusalén, la Ley y el Templo; los marineros, el patrón del barco y los habitantes de Nínive, con su rey, representan el pueblo.

Jonás juega un doble rol. Cuando es amenazado de muerte, por ejemplo, en el vientre del pez (capítulo 2), él se hace pobre con los pobres. En su agonía, ora, *de profundis*, los salmos de los pobres, y utiliza textos que llevan las huellas de las *memorias de los pobres*. En el capítulo 4, Jonás es otro. Allí elige el lado de los señores del Templo, cuyo eslogan era: “La misericordia de Dios para nosotros, la ira de Dios para los otros que no siguen la Ley...”

En Jonás, los roles se dan vuelta. El libro pone su mirada en aquellos que se encuentran “fuera”: fuera del Templo, fuera de la Ley, fuera de

⁵⁷ M. Schwantes, “Jonas”, 27-34.

Jerusalén y que, a pesar de todo, son sorprendentemente sensibles al mensaje de Yhwh. Así como los señores del Templo no entienden la real intención de Dios, Jonás tampoco entiende el contenido de su propia misión y mensaje.

Son los marinos, los paganos, aquellos que se encuentran fuera de la Ley, aquellos que, en su lucha por la sobrevivencia, comprenden la palabra del Señor. Ellos se convierten en lo que hubiera tenido que ser Jonás. ¡Qué impacto debe haber producido en la Jerusalén del 400 a.C. esta postura: marineros (...) como hermeneutas de la palabra de Dios!⁵⁸

Ayuno, penitencia y conversión no tienen espacio en el Templo, sino en el barco y en las calles de la gran ciudad. Son los marineros quienes poseen una particular calidad hermenéutica para comprender la palabra de Yhwh. En una ciudad grande como tres días de viaje Jonás apenas camina un día, pero eso es suficiente. Apenas cinco palabras son suficientes para los habitantes de Nínive (3,4).

Ahora bien, con este Jonás, el oportunista, que opta sólo por los pobres cuando le toca atravesar la misma situación y puede sacar algún provecho de ello, entra en debate el capítulo 4. Aquí la posición de Jonás es desmantelada y con ello desautorizada la palabra de los dueños del Templo y de la Ley. La salvación es para aquéllos que caen fuera de la esfera del poder.

Hasta aquí la interpretación que Schwantes hace de Jonás. El síndrome de Jonás-el-judío está al acecho, no ya en su expresión cultural o religiosa, sino más sociológica: Jonás como representante de quienes ostentan el poder religioso y político. El contraste se sirve de nuevas categorías: pueblo (los pobres) y Templo (los poderosos), autor del libro (profeta, maestro de sabiduría) y Jonás, el personaje (colaboracionista). Sin embargo, también hay algo nuevo en la lectura de Schwantes, a saber: que la lucha se desarrolla cerca de casa, que el otro vive a la vuelta. Además, el contraste entre buenos y malos en el relato de Jonás es menos cerrado que en otras partes. Jonás ciertamente elige de manera equivocada, pero tiene en todo caso conocimiento de las experiencias de sufrimiento de los pobres y desheredados, y habla, en caso de necesidad, su lenguaje.

Esta posibilidad de que Jonás se encuentra también dentro de la casa, que se lo encuentra dentro del mismo pecho, es trabajada de manera aún más explícita que en Schwantes, en la interpretación de Alicia Winters.

⁵⁸ Ibid., 30.

Dos almas en el mismo pecho

También Alicia Winters, quien trabaja en Colombia, va en contra de varias variantes interpretativas dominantes.⁵⁹ Leer el libro como un juicio al exclusivismo de Israel en el período postexílico es demasiado sencillo, dice Winters. Igualmente, es el contraste entre la misericordia de Yhwh y la postura mezquina y egoísta de Jonás. Nínive no es meramente un nombre. Nínive representa al opresor *par excellence*. La rápida conversión de los habitantes de Nínive sería insoportable para los oprimidos, de la peor gracia barata. ¿Qué representan realmente la conversión y el ayuno de Nínive y de sus habitantes? Incluso esto es decretado a la fuerza por la dictadura en Nínive (3,7).

Sin embargo, la tensión entre Israel y Nínive no es el tema central del libro, opina Winters. Un motivo de muerte atraviesa toda la estructura del libro. Pero Jonás no quiere morir porque la ciudad ha sido liberada, sino porque al marchitarse el árbol milagroso le es arrebatada su última seguridad: la seguridad de que puede esconderse a la sombra del árbol donde una ciudad se está perdiendo. Sin la sombra del árbol, Jonás es ahora como una herida abierta, vulnerable y sin ninguna defensa, en relación con la ciudad, pero también en relación con su propia certeza (religiosa). En la convicción de Jonás, el árbol milagroso tiene una relación especial con Yhwh.

Sin embargo, justamente esta manera de pensar se basa en la idolatría. En realidad, Jonás es más peligroso que Nínive, justamente a causa de este pensamiento. Detrás del árbol milagroso se refugia la élite del Templo de Jerusalén, duramente criticada aquí. Según Winters, con este dato llegamos al núcleo del libro de Jonás. La diferencia entre Nínive e Israel es en realidad muy pequeña: esto es lo que se tematiza en Jonás. No se trata de la diferencia entre el otro y yo, entre nacional y extranjero, Israel *versus* Nínive. No; se trata de dos maneras de ser dentro de un mismo pecho. *Israel fue Nínive y puede volver a serlo*. Hay una profunda continuidad entre Israel y Nínive, una relación que no es histórica sino dinámica. Israel es lo que es Nínive, si se convierte. Nínive es lo que Israel puede llegar a convertirse, si deja de ser un proyecto de liberación.

⁵⁹ Winters, "Jonás y la liberación de Nínive", 43-56.

Así, detrás del libro de Jonás se oculta la historia misma de Israel. La metáfora de un monstruo-que-devora-personas debe ser leída de manera histórico-social, propone Winters. Ese monstruo es Babel, que se tragó a Israel y luego lo vomitó. El regreso a Judá debe haber sido para muchos un milagro similar al de un hombre que, tragado por un pez, aún se mantiene en vida. Pocos sobreviven a la voracidad de semejantes monstruos.

Pero el libro de Jonás no debe ser leído como un libro que tematiza la relación de Israel con el opresor *extranjero*, escribe Winters. En la situación postexílica, Jonás y Nínive se manifiestan *simultáneamente* en Israel *misma*. De este modo, Jonás y la Nínive arrepentida representan dos grupos enemistados dentro de Israel. Jonás representa la tradición calcificada, la fe cerrada, caprichosa y autosuficiente, la fe en el dogma; la Nínive arrepentida representa renovación, desarrollo, cambio. Más preciso aún: Jonás representa el pequeño grupo de líderes religiosos y terratenientes de la Jerusalén postexílica, los dueños del Templo; la Nínive arrepentida representa al pueblo.

Desde Moisés hasta Nínive –argumenta Winters– es siempre el pueblo el que empuja la historia por el camino hacia la justicia, la paz y el bienestar comunitario. El pueblo es el motor de la historia del bien. Eso era así entonces y sigue siendo así hoy. Los ninivitas de hoy son todos esos movimientos que luchan por los derechos de las personas, de la naturaleza, de las minorías; donde se lucha con enormes sacrificios por paz y bienestar para todos y todas.

En Jonás se trata de un pluralismo real, unidad en la diversidad, donde se respete el derecho a ser diferentes y se brinde espacio para diversas realidades culturales dentro de una cultura y religión dominantes; un pluralismo que busque formas democráticas y desinteresadas para hacer realidad los intereses comunitarios: tierra, trabajo, salud, vivienda. Jonás (el libro) interpreta los intereses del pueblo y critica el orden establecido, donde sólo se aseguran los intereses de una pequeña élite.

Hasta aquí la representación de la interpretación de Winters. Se reconocen los elementos latinoamericanos que se encontraban en Schwantes. También Winters, aquí y allá, es esencialista y no escapa a la tentación de los contrastes cerrados, tan característicos de las lecturas dominantes. Sin embargo, lo que en Schwantes estaba implícitamente dicho, aquí se explicita, se desarrolla y se descubre como tema clave, a saber: que en el libro de Jonás no se trata de “ellos” contra “nosotros”, lo propio contra lo otro, sino

que el otro ya está dentro, en la propia casa; sí, convive en el mismo pecho: lo que hoy fue Israel, mañana puede ser Nínive.

LEER “CON” JONÁS: ¿JONÁS COMO PORTADOR DE LA MEMORIA SOCIAL DE LOS PEQUEÑOS?

Quien se ocupa de la crítica de recepción de textos bíblicos, se ocupa de la historia de la cultura. Esto sucede de manera particular con Jonás. Desde las más divergentes situaciones y culturas se han apropiado del texto y lo han actualizado. Que esto haya podido suceder tan intensamente tiene que ver con los temas claves del libro: miedo, seguridad y sobrevivencia. Ellos pertenecen a lo que el sociólogo Hofstede ha denominado dimensiones profundas de la cultura.⁶⁰ Son problemas centrales de todas las culturas, pero no todas ellas reaccionan del mismo modo frente a cuestiones de miedo o seguridad.

En el transcurso de la historia de su recepción, se han disparado también sobre Jonás, el personaje y el libro, los valores culturales e intereses sociales y religiosos más dispares. Eso hace fascinante su historia de recepción.⁶¹ Una aproximación a Jonás desde la crítica receptiva es también conmovedora. La íntima relación entre poder e interpretación se encuentra por todas partes. Ciertamente, el libro es un refugio apropiado para lectores con miedo y que desean sobrevivir. Miedo por la Ley y el dogma, miedo por la modernidad, por el judío, por la intolerancia, por los grandes terratenientes y por la jerarquía eclesiástica: todo es puesto sobre los hombros de Jonás. De este modo, se le cortan las alas a Jonás. Él, esta paloma, se convierte en el gran enemigo, la encarnación de muchos miedos y enemigos. ¿Quién puede sobrevivir a esto? No, su desaparición del relato es condición para la sobrevivencia de Nínive y de todos los lectores que con ella se identifican.

La estructura narrativa del libro brinda dos perspectivas de lectura. Es posible, al seguir la *trama*, leer “con” Dios. Y también es posible, contra la *trama*, leer “con” Jonás. Pocos comentaristas eligen esta última opción. Es en la lectura patrística donde ella aparece más. Y deja qué pensar el que tan

⁶⁰ G. Hofstede, *Allemaal Andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*.

⁶¹ No hemos todavía considerado en nuestra argumentación otras lecturas no teológicas: la literaria (Moby-Dick, Miller, y tantos otros), las *pun-readings* o las lecturas casuales que se pueden encontrar en *posters* o en la literatura infantil: Jonás con las piernitas cruzadas leyendo un librito en la boca del monstruo.

pocos de todos estos lectores con miedo se identifiquen con la figura de Jonás, también temeroso, no dispuesto a las concesiones y despedazado por su propio relato. No, en las interpretaciones dominantes se lee sobre todo “con” Dios y “contra” Jonás. Los contrastes se cierran, de manera irreductible; el enemigo se deja fuera de la puerta, es siempre el otro. Son lecturas monológicas.⁶²

El texto es reducido a un gran modelo, a un arquetipo. Los intentos por romper este modelo son rechazados como irritantes, como falsas luchas, como simulacros. Sin embargo, las lecturas dia-lógicas, punzantes, incoherentes y exóticas continúan obstinadamente con sus preguntas. “Jonás es portador de luz y vida”, dice el nigeriano Loyer. “Nínive era Israel, Israel puede convertirse en Nínive”, escribe Alicia Winters. “Jonás tiene conocimiento de las memorias de los pobres”, opina Milton Schwantes.

Justamente por causa de la íntima relación entre poder e interpretación tiene tanta importancia organizar la confrontación. La confrontación –tarea fundamental de la crítica de recepción y la hermenéutica intercultural⁶³– es importante para ejercitar otra perspectiva de lectura y para reconocer las grietas en las interpretaciones cerradas de otros, y también en las nuestras propias.

Por supuesto, es posible leer el libro de Jonás como paradigma para la confrontación y para una exitosa comunicación intercultural. Casi todos los actores cumplen las condiciones elementales para ello, a saber: disponibilidad a la interacción y vulnerabilidad. Las olas, el viento, los marineros, Nínive, los animales y Yhwh mismo, todo cambia. Entre tanto, aquel único, que no está dispuesto a cambiar y que por ello debe ser eliminado, continúa empujándonos de manera obstinada.

¿Qué sucede si leemos “con” Jonás, si le damos a él un poco más de crédito? Tratemos de bosquejar los contornos de tal posibilidad de lectura. Ya vimos que es una estrategia de lectura que toma forma en lecturas periféricas⁶⁴ como la de Schwantes y, más todavía, en la de Winters.

⁶² Los términos son de M. Bakhtin. Véase a Sherwood, *A Biblical Text and its Afterlives*, 176ss.

⁶³ Para hermenéutica intercultural, véase a Hans de Wit *et al* (eds.), *Through the Eyes of Another*.

⁶⁴ Quiero decir con esto estrategias de lectura que adquieren forma en situaciones de gran asimetría; es lo que Brueggemann ha denominado “lecturas desde la herida”.

En nuestro análisis de las interpretaciones de Schwantes y Winters encontramos una respuesta a la pregunta que antes nos planteamos, a saber: si la consideración de que la Biblia es memoria histórica de los pobres es también suficiente garantía para escuchar sus voces allí donde resuenan en los textos bíblicos. Ya vimos que tampoco las estrategias latinoamericanas de lectura escapan totalmente a lo que encontramos en las tradiciones interpretativas dominantes –los propios intereses dogmáticos, eclesiales o sociales se imponen al texto– y que caen en la trampa de los esquemas cerrados.

También en Schwantes y en Winters Jonás es finalmente el enemigo, prisionero en la red de los contrastes. Que Jonás pudiera haber sido un portador de experiencias traumáticas en Israel, que pudiera haber sido portavoz de sangre inocente derramada, apenas es visto por ellos. No obstante –y esto es crucial– ellos ofrecen también una apertura para continuar ¡tres días de viaje en lugar de uno!

¿Qué descubrimos si seguimos, contra todas las corrientes, la sugerencia de Schwantes y sobre todo la de Winters, de comenzar a leer “con Jonás”? Me parece que cuando leemos “con Jonás” se nos obliga a tomarnos más seriamente a nosotros mismos, esto es, a tomar más en serio la *condición humana*. Nos topamos con nuestro *alter ego*, con aquello que se reprime, con aquello que olvidamos, con aquello que preferimos no ver en nosotros mismos. Dicho de otra manera: ¿Cuántas de esas imágenes enemigas que se han aplicado a Jonás –dogmatismo, egoísmo, provincialismo, mezquindad, sed de venganza, paganismo– podemos encontrar en nosotros mismos? ¿Acaso quedan aún muchos residuos del “viejo Adán” profundamente escondidos en nuestro propio corazón? ¿Qué es lo que *nosotros mismos* consideramos irrenunciable?

Esta línea narrativa –leer “con” Jonás– nos conduce luego al corazón mismo de la *experiencia humana*. En Jonás se manifiesta la vulnerabilidad de la vida con sus paradojas y dramas; sufrimiento no resuelto y que no puede ser suavizado por construcciones teológicas. ¿Por qué no puede Jonás representar a todas esas personas perturbadas y enojadas que experimentan su vida como quebrada, hendida en dos, extravagante? ¿Personas que se sienten invadidas por estructuras, esquemas y soluciones de los que no están dispuestos a ensuciarse sus propias manos? El esquema religioso en el *libro* de Jonás necesita a la *persona* de Jonás, pero finalmente no tiene lugar para

él. ¿Implica esto que Jonás puede representar también a las personas que son obligadas a buscar su salvación fuera de los esquemas y convicciones religiosas, porque en realidad no encuentran en ellas respuesta a sus preguntas, experiencias y enojos?

Quisiera dibujar los contornos del “leer con Jonás” –ahora un poco más sociopolíticos– y vuelvo a lo que más arriba llamamos memorias viscerales (*visceral memories*). ¿Y si Jonás fuese alguien a quien no le ha ido bien en su lucha por justicia? ¿En qué hacen pensar las palabras “ya lo sabía” (4,2)? También en Israel ha habido desaparecidos, bajo el propio régimen (Jr 26,20ss) o bajo el régimen de las grandes potencias como Asiria/Nínive. ¿Y si Jonás fuese alguien que conservaba todavía en la memoria la conmovedora profecía de Nahúm sobre Nínive⁶⁵, y fuese pariente de un desaparecido?

¿Y cómo estaríamos leyendo el libro si Jonás fuera portador de esas *memorias viscerales* en Israel? ¿Portador de experiencias traumáticas sobre las que en realidad no es posible hablar, que no son comunicables, excepto cuando las compartes con quienes corrieron la misma suerte? Pero él está solo en su lucha. Cada quien –actor en el relato pero también intérprete– está en su contra. En ningún lugar Jonás cuenta lo que lo mueve profundamente. ¿Por qué no cuenta el por qué de su molestia con la salvación de Nínive? Él dice, simplemente: “Yo ya lo sabía”, y “si eso sucede, ¡quiero morir!”

¿Y si Jonás fuera portador de *visceral memories* y quisiera defender la misma causa que mantiene desde hace tanto tiempo en pie a las madres de Plaza de Mayo, con sus blancos pañuelos en la cabeza y sus palomas? ¿Si Jonás representara a todos esos parientes que continúan luchando por la causa olvidada de sus seres queridos? ¿A personas que sienten insopportable no encontrar en ninguna parte sus tumbas, que este delito no sea castigado; a personas que *al mismo tiempo* saben demasiado bien que, por causa de intereses superiores, quedarán al margen y en soledad con su causa y su ira? Personas que –como Jonás mismo– sucumben bajo la fuerza de la *trama* del relato.

⁶⁵ Nahúm 1,2-3: “El Señor es un Dios celoso y vengador. ¡Señor de la venganza, Señor de la ira! El Señor se venga de sus adversarios; es *implacable* con sus enemigos. El Señor es lento para la ira, imponente en su fuerza. El Señor *no deja a nadie sin castigo*. Camina en el huracán y en la tormenta; las nubes son el polvo de sus pies.” (NVI)

¿Cómo miraríamos a Jonás si supiéramos que en el libro se tratara de una de esas muchas situaciones en las que la justicia es sacrificada por un objetivo superior y se hablara de un dolor *irreparable*, un dolor que nunca más podrá ser recompensado, por más arrepentimiento, penitencia y ayuno que se haga?

O, a la inversa, ¿no podría Jonás representar ese *irresoluble* dilema, de que para que haya justicia para éstos, *mis* inocentes sacrificados, *aquellos* inocentes deberían ser sacrificados, personas, niños y todos esos animales de Nínive?

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, C. *Teología de lo Político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sigueme, 1980.
- Calvijn, J. *Commentaries on the Twelve Minor Prophets, Vol. III Jonah, Micah, Nahum*. Traducción del original en latín, por J. Owen. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1950.
- Comblin, J. *Introdução geral ao comentário bíblico. Lectura da Bíblia na perspectiva dos pobres*. Petrópolis: Vozes/Metodista Sinodal, 1985.
- Comblin, J. "Los pobres como sujetos de la historia." *RIBLA* 3 (1989): 43-57.
- Draper, J. "Great and Little Traditions: Challenges to the Dominant Western Paradigm of Biblical Interpretation", *Bulletin for Contextual Theology* 3 (1998): 1ss.
- Esler, Philip. "Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 151-172. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Garcés Torres, Gilberto. *Lectura del signo de Jonás 1, 1-16 a partir de la cultura Bambara de Mali*, San Juan: 2004.
- Halbwachs, M. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row Colophon Books, 1980. Original en francés: *La Mémoire Collective* (Paris, 1950; Paris: G. Namer (ed.), 1997).

- Hand, S. (ed.). *The Levinas Reader*, London: 2000.
- Hofstede, G. *Allemaal Andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*, Amsterdam: 1995.
- Horsley, R.A. "Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 57-78. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Irwin-Zarecka, I. *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1994.
- Kelber, Werner H. "The Case of the Gospels. Memory's Desire and the Limits of Historical Criticism." *Oral Tradition* 17/1 (2002): 55-86.
- Keightley, G.M. "Christian Collective Memory and Paul's Knowledge of Jesus." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 129-150. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Kirk, A. "Social and Cultural Memory." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 1-24. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Kirk, A., y Thatcher, T. "Jesus Tradition as Social Memory." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 25-42. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Levinas, E. "Revelation in Jewish Tradition." En *The Levinas Reader*, editado por S. Hand. London: 2000.
- Namer, G. *Mémoire et société*, Paris: Meridien, 1987.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London: Methuen, 1982.
- Pyper, Hugh S. "The Selfish Text: The Bible and Memetics." En *Biblical Studies, Cultural Studies*, editado por J. Cheryl Exum y Stephan Moore, 70-90. Sheffield: Biblical Studies, Cultural Studies, 1998. (Ponencia presentada en The Bible into Culture Colloquium, Sheffield, 9 a 12 de abril de 1997. Disponible en: <http://users.lycaeum.org/~sputnik/Memetics/bible.html>)

- Richard, Paul. "La Biblia: Memoria histórica de los pobres." *Servir XVIII*, 98 (1982): 143-150. Edición en portugués: "Bíblia: Memoria Histórica dos Pobres", *Estudos Bíblicos 1* (1984): 20-30.
- Ricoeur, Paul. *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- Ricoeur, Paul. "Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties." En *Figuring the Sacred*, por Paul Ricoeur, 236-248. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Schwantes, Milton. "Ein Gerechter wird in seiner Hoffnung überleben." *Hermeneutik-sozialgeschichtlich*, compilado por Erhard S. Gerstenberger, y Ulrich Schoenborn, 171-184. Münster: Lit Verlag, 1999.
- Schwantes, Milton. "Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco." *Estudos Bíblicos 1* (1984): 31-49.
- Schwantes, Milton. "Interpretação de Gn 12-25 no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco." En *A Família de Sara e Abraão. Texto e contexto de Gênesis 12-25*, por M. Schwantes, 11-29. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.
- Schwantes, Milton. "Jonas 'Os ninivitas creram em Deus'." *Estudos Bíblicos 31* (1991): 27-34.
- Schwantes, Milton. "Teología bíblica junto ao Povo." *Estudos de Religião 3* (1986): 43-56.
- Schwartz, B. "Christian Origins: Historical Truth and Social Memory." En *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, editado por A. Kirk y T. Thatcher, 43-56. Atlanta: Semeia Studies 52, 2005.
- Sherwood, Yvonne. *A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Torres, Fernando. "Apuntes de la caminada bíblica colombiana.", Bogotá: 2005. Ensayo no publicado.
- West, G.O. "African Hermeneutics." En *Fishing for Jonah (anew). Various approaches to biblical interpretation*, editado por L.C. Jonker y D.G. Lawrie, 207-218. Stellenbosch: African Sun Media, 2005.

- Winters, Alicia. "Jonás y la liberación de Nínive." *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 9 (1991): 43-56.
- Wit, Hans de. *Leerlingen van de Armen*. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1991.
- Wit, Hans de. *En la dispersión el texto es patria*, San José: UBL, 2002.
- Wit, Hans de et al. (eds.). *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*. Elkhart: Institute of Mennonite Studies, Vrije Universiteit: 2004.