

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Barría Iroumé, Cristián

El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico

Teología y Vida, vol. XLVI, núm. 4, 2005, pp. 675-697

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32246409>

- ▶ 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

Cristián Barría Iroumé

Médico psiquiatra, terapeuta familiar,
docente Psicología Comunitaria
Universidad de Chile, miembro ILAS.

El matrimonio de Tobías y la sexualidad: un estudio psicológico

El libro de Tobías es un texto de gran interés psicológico, pues desarrolla el tema del vínculo hombre-mujer como también la misteriosa relación de la sexualidad con la muerte. Apoyándonos en estudios teológicos, lo estudiamos utilizando conceptos psicoanalíticos y antropológicos. Este libro parece ocupar en las Escrituras un lugar discutido, no obstante su encanto literario. Fue admitido en el canon católico tardíamente, estando excluido del canon judío y de los textos de la Iglesia reformada. Es inseguro su texto (1). Su género es especial: “*Si el Libro de Tobías tiene, ante todo, un fin didáctico, nada tiene de extraño que sea un escrito ficticio, una especie de relato novelado...*” (2). La versión más influyente ha sido la traducida por Jerónimo, quien realizó la tarea solo por encargo, pues no lo juzgaba un texto canónico. Lo hizo muy rápido, en un solo día, a partir de un texto arameo, con la ayuda de un traductor que primero lo vertía al griego, dictándolo luego él, en latín, a un copista (3).

SÍNTESIS DEL LIBRO DE TOBÍAS

Tobit es un hombre piadoso, generoso, que sepulta cuerpos de judíos abandonados por enemigos de Israel, labor en la que arriesga su vida. Al ser sorprendido, debe huir. Por intercesión de un sobrino, alto funcionarios del gobierno adversario, es perdonado. Está pobre, ha quedado ciego por haberle caído estíercol de pájaros en los ojos. Incomprendido por su mujer, desea la muerte. Al mismo tiempo, en una región lejana, un pariente, Ragüel, también tiene problemas. Su única hija, Sara, está desesperada: se ha casado siete veces pero los esposos mueren en la noche de bodas por culpa de un demonio. Dios escucha las plegarias de estas dos familias, decidiendo aliviarlas por medio de un mensajero, Rafael. Tobit, sintiendo cercana su muerte, envía a su hijo Tobías a cobrar un dinero en depósito. Parte con la mitad del recibo,

(1) “*El texto original del Libro de Tobías es desconocido. Poseemos distintas versiones de él*” E. Schillebeeckx, *El Matrimonio, Sacramento de Salvación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1968, p. 77.

(2) Cazelles H. *Introducción Crítica al A. Testamento*, Herder, Barcelona, 1981, p. 755.

(3) Roberts A. *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, 1965 pp. 673-674).

como prueba. Viaja acompañado del que cree un familiar (el ángel). Durante el viaje, yendo Tobías a un río a lavarse, esta a punto de que un pez le hiera, pero se retira a tiempo. Rafael le indica que lo capture, dé muerte y guarde tres vísceras, las que servirán como remedios, usando el resto de comida. Rafael siembra en Tobías la idea de casarse con Sara, para cumplir el precepto de tomar por esposa a una mujer de su clan: “*La muchacha es prudente, valerosa y muy bella y su padre la ama...*”, “*Cuando Tobías oyó las razones de Rafael y que era hermana suya, del linaje de su padre, se enamoró de tal modo que se le apagó el corazón a ella*”(6, 12.19). (*Se citará la Biblia de Jerusalén, a menos que se señale*). Tobías sin embargo teme morir, pues ha escuchado de la suerte de los esposos; Rafael le promete su ayuda y lo instruye.

Al llegar donde Ragüel, Tobías pide a Sara por esposa, quien se la concede, acordándose el enlace. Ragüel los agasaja. Se prepara una habitación y un lecho para la pareja, con ánimo algo fúnebre. Al entrar en la cámara nupcial, Tobías sigue las instrucciones del ángel y pone el hígado y el corazón del pez en el fuego de los perfumes. Con el humo, el demonio huye, siendo capturado lejos y encadenado. Los esposos oran juntos, pidiendo protección a Dios. Mientras tanto, en el patio, el padre hacía cavar una fosa, por si el novio moría, para ocultar el hecho. Finalmente, una criada se asoma con luz, y los ve dormidos y vivos. Se tapa la fosa. Al día siguiente hay fiesta y banquetes. Ragüel regala a Tobías la mitad de sus bienes. Rafael es enviado a cobrar el dinero adeudado y lo trae. Al fin Tobías vuelve a casa, su madre lloraba por la tardanza, creyéndolo muerto. Al verlo aparecer, ahora puede morir, pues lo ha visto. Tobías cura los ojos de su padre, untándolos con la hiel del pez y soplando (4). Felices, quieren pagarle a Rafael: el ángel se les revela.

Von Rad ve en el libro de Tobías “*manifestaciones de una ingenua religiosidad*” (5). Hay pasajes didácticos evidentes: valores como la limosna, el respeto al precepto de dar sepultura a los muertos y la importancia de la familia. En un segundo nivel de lectura, encontramos una riqueza simbólica sutil, encerrada en sucesos y contenidos, que no se dejan captar tan fácilmente, lo que sugiere varios niveles de comprensión y quizás más de una pluma en su composición. El centro del relato es el viaje de Tobías para cumplir el encargo paterno, corriendo serios peligros, dándose-lo por muerto ante la tardanza, volviendo felizmente casado, airoso de duras pruebas y con riquezas recibidas por sus aciertos y obediencia a Dios. El libro desarrolla consideraciones sobre el matrimonio que serán el foco de nuestro análisis.

PRUEBAS INICIALES: LA MUERTE Y EL PEZ

Sorprende la fuerte presencia de la muerte. Se da una curiosa simetría entre los futuros consuegros, a este respecto: ambos son, en cierto modo, enterradores. Tobit sepultaba cuerpos de judíos, víctimas del poder enemigo. Ragüel entierra a los

(4) “*La curación de la ceguera de Tobit mediante la aplicación de la hiel de un pez tiene todas las características de un tratamiento medicinal sin el menor rastro de curación milagrosa. La descripción muestra un acusado interés por los detalles... El uso de hiel de pescado para las afecciones oculares está ampliamente documentado en las culturas de la antigüedad*”. Von Rad G. *Sabiduría en Israel*, Ed. Cristiandad, Madrid, p. 173.

(5) *Op. cit.*, p. 129.

hombres que mueren al casarse con su hija. El episodio matrimonial viene a continuación de un relato centrado en el deber de dar entierro a los muertos. Esta secuencia no puede ser casual, sino que debe resultar de una necesidad interna del asunto, expresándose luego en la composición literaria. Al tema de los muertos, le sigue el tema del matrimonio. A la muerte le sigue la vida (la formación de una familia), aunque una vida amenazada. A los ojos modernos esto puede extrañar, parecer forzado o meramente literario. Sin embargo, en la antigüedad la sexualidad conectaba más espontáneamente que ahora con el misterio de la vida y la muerte. Para los pueblos arcaicos, la fecundidad –y la protección de la pareja– era una necesidad de sobrevivencia. El promedio de edad era muy bajo. El parto y el nacimiento, lógicas consecuencias de la vida sexual, muchas veces acarreaba muertes de madres y/o hijos. Por lo demás, universalmente, la pasión sexual enigmáticamente es capaz de desencadenar la violencia entre las personas, tantas veces.

¿Será forzado sugerir que el drama principal (sexual) está insinuado figuradamente, en forma preliminar, en el episodio del lavado de pies en el río? *“Bajó el muchacho al río a lavarse los pies, cuando salió del agua un gran pez que quería devorar el pie del muchacho. Este gritó pero el ángel le dijo “¡agarra el pez y tenlo bien sujeto!” El muchacho se apoderó del pez y lo arrastró a tierra. El ángel añadió “abre el pez...”* (6, 3-4). Es raro ser mordido por un pez en un río. ¿O ese pez estará emparentado con algún legendario monstruo acuático? (6) Un órgano –el pie– está en riesgo de ser absorbido por otro cuerpo y destruido. El ángel lo protege. Tobías se salva a tiempo, capture al animal y lo transforma en cosas útiles: alimento y remedios. La lucha cuerpo a cuerpo con el pez puede ser considerada, desde un punto de vista psicológico, como una figuración fabulosa de otro abrazo corporal, el sexual, próximo en el tiempo. Se escenifica aquí, como en un mal sueño, el temor masculino al cuerpo y los genitales femeninos, vistas como potencialmente agresivas. El contacto sexual, en que es preciso que un órgano penetre en un cuerpo ajeno, puede ser fantaseada por el hombre como una situación de peligro: de ser comido o devorado, ser enterrado, ser absorbido. La idea de la transformación de la amante en monstruo es del imaginario universal. L.A. Schokel cita un verso de la Patrística: *“La esposa se ha vuelto fiera y ha devorado al esposo”*. (7) Leemos en el psicoanalista Fenichel: *“La experiencia analítica demuestra que el miedo de ser comido encubre a menudo una angustia de castración oculta y más profunda. Esto no debe tomarse como una objeción al carácter arcaico de este miedo... Sin embargo, la incorporación destruye objetivamente el objeto. Este hecho confiere a todos los fines de incorporación un carácter “ambivalente”* (8).

-
- (6) G. Frazer reseña un cuento malayo de un pez mágico: el alma de una mujer fue transferida a un pez dorado. Lo que sucedía al pez, lo vivía a su vez la mujer. *La Rama Dorada* , F.C. Económica, México 1998, p. 759.
- (7) Teodoro, *Patrologia Graeca*, Paris, 81, 580, citado en L. A. Schokel, *Símbolos Matrimoniales en la Biblia*, V. Divino, Navarra, 1997, p. 245.
- (8) Fenichel O. *Teoría Psicoanalítica de las Neurosis*, Paidós, B. Aires 1962, p. 84. La idea mítica de la mujer caníbal y devoradora de sus maridos presente en el Tobías en Benetti Santos, *Sexualidad y Erotismo en la Biblia*, San Pablo, B. Aires 1994, p. 120. Un caso clínico actual de fantasías sexuales caníbalísticas en una mujer incapaz de tener sexo con su marido se encuentra en Dolto F. *Sexualidad Femenina*, Paidós, Barcelona 1994, p. 164.

Conocemos episodios en la Biblia, en que “*el pie*” aparece asociado simbólicamente a un suceso de orden sexual y vinculado a lo jurídico. La ley del Levirato obliga a que al enviudar una mujer sin haber tenido hijos, sea desposada por el familiar más cercano del muerto, habitualmente el hermano. Si ese hombre no cumple su obligación de casarse con la viuda, se prescribe un rito de castigo: la mujer lo debe escupir y luego sacarle una sandalia y pronunciar ciertas palabras acusatorias, todo frente los ancianos de la aldea. En adelante, la casa de ese hombre será llamada “*casa del descalzado*”. (Dt, 25, 5-10) Vemos como en el levirato, el pie y la sandalia adquieren así un significado jurídico y ¿sutilmente sexual? Si se hubieran casado, como era debido, el pie (elemento masculino) y la sandalia (elemento femenino) seguirían unidos. El rechazo al enlace prescrito es castigado por la separación ritual de dos “partes” que normalmente van juntas y también por el apelativo humillante. En todo tiempo en la imaginación popular dos partes que encajan y “calzan”, son asociadas espontáneamente a “macho y hembra”, olvidándose habitualmente su connotación sexual inicial, la que resultaría algo incomoda (9). Schökel hace un interesante análisis teológico del significado esponsal de la sandalia en la Biblia. Al parecer no se pregunta el motivo por el cual el calzado parece prestarse a este añadido simbólico (¿por obvio?). Nosotros lo vemos en su función: ser llenada por el pie (elemento fálico) (10). Por otra parte, sobre el simbolismo de los pies, en otra situación bíblica, el rey David, después que ha dejado encinta en forma adultera a Betsabé, intenta encubrir su falta empujando al marido legítimo, Urías, a unirse a su mujer. Lo hace traer de la guerra y lo envía a su casa: “*Baja a tu casa y lava tus pies*” (2 Sam 11, 9). Urías rechaza romper la ley de continencia propia del soldado movilizado pero David insiste y lo tienta; Urías lo enfrenta: “*los siervos de mi señor acampan en el suelo y voy a entrar yo en mi casa para comer, beber y acostarme con mi mujer?*” (11, 11). Creemos ver indicios de un simbolismo íntimo del pie (como sucede hoy entre nosotros con otras partes del cuerpo, como en el “pedir la mano”).

EL MATRIMONIO COMO RITO DE INICIACIÓN Y DE PASO

La agresión que lleva a la muerte sucesiva de los novios aparece personificada y desplazada a un espíritu malo, presuntamente enamorado de Sara y celoso de los maridos. Es una figura sobrenatural y en cierto modo “masculina” (pues ama a una mujer). El demonio actúa como un amante feroz y al mismo tiempo, débil. Su forma

(9) V.g. en la construcción actual, las tablas de piso de madera tienen muescas alternativamente salientes o excavadas que permiten ensamblarlas unas a otras con máxima firmeza: se le llama “machihembrado”. Puede ser curiosidad que en Chile, al hombre que tiene solo hijas mujeres se le dice, en tono de burla, que ha tenido “chancletas”.

(10) Es notable su descripción de la sandalia como signo jurídico de precedencia, señalando al hombre con derecho a ser esposo y ejercerlo ritualmente sobre la mujer. En caso de viudez, la sandalia masculina se carga de sentido: puede ser “sacada” ritualmente; puede circular y ser entregada para marcar legitimidad (o transgresión). Schökel L. Alonso *op. cit.* pp. 109-130. Esta curiosa función de la sandalia como símbolo matrimonial en Israel, nos evoca un objeto moderno que aparece actualmente investido de una función semejante: el anillo de bodas. Hoy, un hombre con intenciones de engañar a su mujer, se “saca” el anillo: quiere ser (o aparecer) como no casado. En el antiguo Israel, el hombre que incumple su deber de levirato, es descalzado.

de relacionarse con la mujer es solo indirecta y negativa: le impide el contacto masculino real. Psicológicamente puede describirse su situación como de “impotencia”: no la toca, no la puede poseer, no obstante amarla. (¿Acaso se esboza aquí una separación, si bien incompleta, entre el plano de los seres superiores y el de los seres humanos?). Los novios serían, desde un punto de vista psicológico, sus “rivales”. Sabemos que el número siete significa totalidad. Enviudar de siete maridos es enviudar de “todo” marido: es el fracaso completo en el desposarse. De ahí la desesperanza de Sara: teme quedar sola y sin hijos. Tobías, si bien ocupará cronológicamente el lugar octavo, será en cierto modo “el primero”: él inaugura una oportunidad inédita para Sara. Como si la vieja masculinidad hubiera fracasado, es el turno de una “nueva” masculinidad, representada por Tobías (11).

El “fuego” del amor está completamente ausente (¿está desplazado hacia el fuego del sahumerio?). Destacan, en cambio, la virtud de lo razonable y el respeto con el clan. *“No es el eros el que caracteriza el amor de Tobías por Sara, sino que desde el principio este amor viene confirmado y convalidado por el ethos, es decir la voluntad y la elección de los valores”* (12). Ahora bien, el matrimonio, en forma análoga a otros actos sociales en momentos fuertes de la vida, como el nacimiento y la llegada a la adolescencia, es un rito de paso. El paso a una forma de vida distinta es percibido universalmente como fuente de ansiedad y peligros, que en este relato están llevados al máximo. Esos momentos de la vida son pasos felices y a la vez tremendos y todas las culturas los rodean de variadas precauciones y rituales. El relato del matrimonio de Tobías puede ser visto como una versión de un rito de pasaje. En este caso parece pagarse el precio de una deserotización. Los novios se levantan y oran: *“Yo no tomo a esta mi hermana con deseo impuro, mas con recta intención. Ten piedad de mí y de ella y podamos llegar juntos a nuestra ancianidad”* (8, 7). Aquí, la continencia en el sexo y su transformación en plegaria, permitiría proteger de los peligros del inicio de la vida sexual regular en una pareja. Fenichel describe el sentido de estos ritos: *“Los ritos de iniciación de los pueblos primitivos (y otros menos primitivos) combinan siempre una experiencia atemorizante con una autorización solemnemente otorgada. El significado es el siguiente: ‘Ahora podéis disfrutar del privilegio de ser adulto y de participar en nuestra sociedad, pero no olvidéis que solo podrán hacer esto mientras prestéis obediencia a nuestras leyes; y los dolores que os infligimos deberán haceros recordar que os haremos objeto de dolores mucho mayores en caso de desobediencia”* (13).

Solo una técnica milagrosa, junto a una guía espiritual aportada por alguien externo al drama familiar, logrará salvar al pretendiente y a la novia, en el trance final. Ahora bien, en este relato el encuentro con la mujer puede ser visto como un desafío masculino, una prueba de iniciación para la vida adulta, impuesto por la cultura. Rafael guía a Tobías a hacerse un hombre adulto y a sobrevivir en el

(11) A. Schökel hace notar una curiosidad lingüística: “novios” en español, viene de *novus*, nuevo. *Op. cit.* p. 97. Esta viudez excesiva, siete veces, es evidentemente simbólica. Sin embargo la realidad puede aproximársele: conocemos una mujer que se atrevió a casar con un hombre ya dos veces viudo, viviendo ambos largamente. Este esposo llegó tener a su mujer y a tres suegras vivas, al mismo tiempo.

(12) Juan Pablo II, *Matrimonio, Amor y Fecundidad*, Palabra, Madrid, 1998 pp. 187-188.

(13) Fenichel O. *Op. cit.* p. 624.

intento. Tobías sin su guardián sería como un niño indefenso. Las mujeres en el relato aparecen más bien pasivas. La madre de Tobías llora, teme su muerte. Sara es víctima, piensa en la fuga de la muerte. Solo mujeres subordinadas son activas: la esclava culpa a la mujer y se atreve a nombrar el placer sexual, agresivamente. Una sirvienta se animará a mirar la escena nupcial con una luz. En vez de luz funeraria, será “maternal”: duermen como niños. Si bien el tema central es el matrimonio, el relato, al hablar de la pareja, es extremadamente sobrio, lo que resulta contrastante con la riqueza de detalles en otros respectos. Lo sensual es aludido solo negativamente, por la boca de una figura desvalorizada: una esclava insulta a Sara, culpándola de su desgracia: “*¡eres tú la que mata a tus maridos! Ya has tenido siete y ni uno siquiera has disfrutado!*” (3, 8). Los hombres mueren sucesivamente al acercarse a la mujer. Por su parte, Sara, al quedar aislada del hombre, desea a su vez, morir. Tanto el hombre como la mujer, al fracasar la unión, quedan como destinados a la muerte. Ese día Sara planea morir, significativamente, en la habitación de su padre. Al ser insultada “*se echó a llorar y subió a la habitación de su padre con intención de ahorcarse*” (3, 10). Ella es una novia fatal (14). Se presenta una polaridad trágica femenino/masculina. Pero habrá esperanza

Desde un punto de vista psicológico, puede verse en este texto una escenificación del temor masculino a la femineidad. Unión anhelada y al mismo tiempo misteriosa, que encierra en último término un temor a la muerte. La agresión queda aquí desplazada hacia un agente externo, lo que permite que la mujer quede como excusada. Tobías dice: “*ya ha sido dada a siete maridos y que todos han muerto la noche de bodas; que cuando entraban en ella, morían*” (6, 14). En el escenario de la alcoba, se enfrentan dos “rivales masculinos”: el novio y el demonio. Es urgente romper la barrera maléfica que se opone al contacto nupcial hombre-mujer, es necesario triunfar contra las fuerzas que quieren mantenerlos separados y ofrecidos a la muerte.

M. Eliade describe los rasgos típicos de los ritos de iniciación. Seleccionamos algunos pertinentes para el Libro de Tobías: “*el neófito imita un comportamiento sobrehumano, divino*” (Tobías más que imitar, obedece); “*el hombre religioso se quiere otro de cómo se encuentra que es en el nivel “natural”*” (según las palabras del ángel de la Vulgata, no ser como los sin Dios). “*En otras partes se cree que el neófito se lo traga un monstruo: en el vientre del monstruo reina la noche*” (hay un pez devorador; una fosa oscura quiere “tragarlo”; las tinieblas están aquí desplazadas al padre: ceguera). “*En ciertos pueblos se entierra a los candidatos o se les acuesta en tumbas recién cavadas*” (la tumba en el patio). “*Estos sufrimientos corresponden a la situación del que ha sido devorado por el demon-fiera, despedazado en la garganta del monstruo iniciático y digerido en su vientre*” (siete ya perecieron). “*El iniciado no es solo un “recién nacido” o un “resucitado”: es un hombre que sabe*” (Tobías vuelve del borde de la muerte y realiza proezas) (15). Basta mirar en sucesión los títulos del libro bíblico, para ver los jalones de una

(14) En la Biblia, otra mujer mortal para el amante pero por propio designio, es Judit. Se ofrece como mujer para salvar a la ciudad, decapitando finalmente al general agresor: “*os juro que mi rostro seduje a Holofernes para su ruina*” (Judit 13, 16) L. Alonso Schökel comenta: “*El tajo es como la venganza femenina: como la total castración del seductor frente al intento de violación*”. Op. cit. p. 250.

(15) Eliade M. *Lo Sagrado y lo Profano*, Guadarrama, Barcelona 1957, pp. 157-158.

odisea: El Deportado, El Ciego, El Compañero, El Pez, La Tumba, La Curación, Rafael (El Mensajero), Sión. Los temas míticos tradicionales, elaborados literariamente, se revelan aquí. Tobías, el “iniciado”, ha dejado atrás lo “viejo” y nace a lo nuevo; es un adulto; tiene conocimiento y saber (tiene fe; conoce mujer; sana al padre) y será capaz de cuidar su familia y su casa.

En la cámara nupcial los esposos se juegan la vida. La muerte roza a los novios, sublimada en el remedio: los órganos vitales de una presa arden en el fuego, lo que evoca un sacrificio, si bien estilizado. El humo aleja el peligro y salva (16). En nuestra opinión, se ha tendido llamativamente a ignorar o pasar demasiado rápidamente sobre esta parte del texto: el recurso mágico o milagroso. Tal vez a la sensibilidad moderna solo le hace pleno sentido el recurso espiritual de la oración, hoy vivo. En cambio la magia de un pueblo sencillo de hace más de dos milenios, ha perdido vigencia para nosotros y parece haberse vuelto invisible, tal vez por su difícil interpretación. Sin embargo, el respeto al texto exige considerarla, desafiándonos a descifrar su posible sentido, sin apartar esa parte incómoda del texto, esa “mitad”. ¿Qué puede decirnos hoy una conducta mágica de antaño? Esa cultura es tan respetable como la nuestra. Ese sahumerio ¿qué le diría a un hombre de esa época? Tal vez el sentido de esa conducta en esa época, pueda iluminarnos hoy, aunque ya nos diga poco la técnica mágica misma. Leemos en Von Rad: “en Israel la medicina fue desligándose poco a poco de los vínculos que la unían al ámbito de lo sagrado”. Era preciso “renunciar a unas creencias ancestrales que atribuían un poder especial a la fuerzas demoníacas”; en su opinión, el Libro de Tobías es una excepción en esta tendencia evolutiva. “Su primer relato de una curación muestra claramente los estrechos vínculos que aún existían, en época tan posterior, entre la medicina y el exorcismo” (17). El fuego tiene un sentido de purificación ritual. Además del gesto clásico del lavado Ricoeur nombra otros movimientos de limpieza semejantes: “signos parciales, sucedáneos y abreviados, como quemar, alejar, expulsar, lanzar, escupir, cubrir, enterrar. Cada uno de estos gestos delimita un espacio ceremonial”. El hombre arcaico adivina una contaminación misteriosa en la sexualidad, que debe ser alejada (18).

(16) Aunque esbozados, se encuentran en el relato los elementos del sacrificio animal: muerte violenta; uso del fuego; destrucción ritual; significado purificador del humo. G. Frazer enumera diversos sacrificios animales arcaicos: en Formosa se quemaban partes de una cerda para alejar el demonio de la enfermedad (p. 610). En Indostán se enviaban pollitos en la dirección del humo, para alejar la peste (637); en Arabia se sacrificaba un camello, ante la peste (p. 610). Los indios mexicanos sacrificaban corazones de animales para dar vigor al sol (p. 108). *Op. cit.* Esta curación del Tobías es claramente mágica, si bien algunos comentaristas lo suavizan: “Las fumigaciones que expelen a Asmodeo provienen de una medicina apenas liberada de recetas mágica.” A. Robert, *op. cit.* p. 676.

(17) *Op. cit.* pp. 172-173.

(18) Ricoeur P. *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1982 p. 199. Ahora bien, sobre el estudio del milagro leemos en Rahner: “El representante de las ciencias naturales como tal no tiene necesidad de ostentar esa disposición para lo milagroso. Metodológicamente posee el derecho a explicarlo todo, es decir, de quererlo entender todo como consecuencia de una ley natural y por ello está asimismo en su derecho cuando deja de lado lo que él no puede explicar positivamente”. Sin embargo: “él no puede ser solamente científico naturalista, sino que en la realización de su existencia... y como actor moral, nunca puede decidirse solo según leyes de las ciencias exactas”. *Curso Fundamental sobre la Fe*, Herder, Barcelona, 1979 p. 310.

ÁNGELES Y DEMONIOS

El impulso sexual parece ser una fuerza poderosa y potencialmente mortal. Tobías tendrá éxito ayudado por Dios, a través de un mensajero, donde otros hombres fallaron. Una parte de la tarea es del hombre; la otra, es aportada por la guía sobrenatural. Los personajes humanos aparecen necesitados y débiles, frente a la iniciativa y creatividad del personaje sobrenatural, Rafael, quien aparece como el verdadero eje y conductor de la trama. Asmodeo, espíritu hipersexualizado, violento, celoso aunque débil ante una humana, es finalmente derrotado por la guía de un Rafael, espíritu desexualizado, generoso y protector. Los hombres piadosos y dóciles, como Tobit y su hijo, son bendecidos. Este texto puede ser considerado como una forma cultural de enfocar y tratar el sexo y el matrimonio.

La interpretación dominante del rol del demonio en el Tobías, lo ve subordinado al plan superior de Dios (19). Sara estaría destinada a casarse con un miembro del clan, y este sería Tobías. Los novios muertos habrían sido, entonces, hombres que no cumplían cabalmente las reglas matrimoniales (20). (“Asmodeo”, nombre persa: “el que hace perecer”). El demonio contribuyó a la postre con el plan divino, al conservar a Sara disponible para Tobías. Sin embargo, en esta interpretación ¿cómo se explica que solo los novios hayan muerto? Desde nuestra óptica moral moderna, habría probablemente culpa también en el padre, por concertar matrimonios no conformes a la costumbre. Un indicio indirecto de una posible responsabilidad del padre podría insinuarse en el plan de ocultamiento del cuerpo del que se prevé como difunto novio, actuación más propia de un cómplice que de una víctima. Ahora bien, sabemos que en el Antiguo Testamento se va interiorizando gradualmente la noción de una culpa personal, en un aprendizaje que madura finalmente en el Nuevo Testamento. En los comienzos arcaicos había faltas que se concebían como objetivas, al transgredirse una ley incluso inadvertidamente, vale decir sin intención de hacer el mal, pero igual eran merecedoras de castigo, para esa moral antigua. Eran las etapas iniciales del desarrollo de una conciencia religiosa. Para aquella época, parecía ser secundaria una hipotética falla moral del padre, pues otra cosa será la importante en esta historia.

Ocurre que los novios morían en el lecho (“*al entrar en ella*”). Esta tragedia nos evoca la muerte “por contacto” con un objeto prohibido, tan común en pueblos originarios. En casos semejantes, los antropólogos usan el concepto de “tabú”. En culturas arcaicas, se ha considerado que ciertos objetos o personas (jefes, sacerdotes, objetos sagrados) estarían revestidos de una espacie de *energía* vinculada precisamente a lo sagrado. De este modo, el transgresor sería castigado, notablemente, por unas fuerza liberadas en el mismo acto prohibido, por así decir, sin necesidad de un castigo ulterior. La falta *por sí misma* provocaría un daño al imprudente, como si despertara un espectro vengador. Podríamos considerar a Sara, entonces, como una mujer mortal (y por tanto “tabú”) para los hombres exteriores al clan o transgresor-

(19) “Asmodeo es solo el instrumento de la justicia divina”. Roberts A., *op. cit.* p. 676.

(20) “El exterminador solo tiene poder contra los transgresores de la ley. Sara, como hija heredera, estaba reservada a un hombre de la parentela y Dios castiga con la muerte a los que violan las leyes del matrimonio”. Roberts A. *op. cit.* p. 676.

res, según se va descubriendo en el relato (21). Solo un miembro permitido podrá acercárselle sin riesgos.

La historia de un demonio enamorado de una joven evoca un episodio bíblico anterior, del Génesis, en el cual unos seres sobrenaturales se relacionaron con mujeres. De dicho episodio leemos en J. Luis Segundo: “*Para el Yahvista, la historia de Noé... comienza con la narración de un pecado mítico: las relaciones sexuales que tienen seres divinos con mujeres humanas (6, 15)*”. Este pecado habría sido una “profanación”, pues como escribe Von Rad, “*derribaba el muro que separaba al hombre de seres divinos*”. Para el pensamiento religioso de esa etapa histórica, “*el hecho de que una persona o cosa traspasara la barrera que separa lo profano de lo sagrado tiene un efecto fatal, quasi físico. Algo así como entrar en contacto con una corriente eléctrica de alto voltaje... El resultado es tan ciego a la moralidad del acto como en el caso de la electricidad*”. Enseguida, Segundo ilustra esta antigua concepción mítica de la transgresión, con el dramático suceso de la muerte de Uzzá en la Biblia: “*al llegar a la era de Nakon, extendió Uzzá la mano hacia el arca de Dios y la sujetó, porque los bueyes amenazaban volcarla... Allí mismo lo hirió Dios por este atrevimiento y murió allí*” (Sam 6, 6-9) (22). Para la religiosidad arcaica, lo sagrado (tanto bueno como malo) poseía un poder temible. Lo sagrado debe ser tratado con el respeto debido. Un gesto familiar y profano, sin el cuidado ritual necesario puede resultar fatal. En el caso de Sara, vemos la intervención de fuerzas superiores, percibidas como malas, que dañaban a los hombres que la desposaban sin cumplir las reglas. La figura de Sara aparece, en la práctica, investida de una cualidad sagrada, arcaica, que la tiene como cautiva (23). J. L. Segundo nos advierte no cuestionar apresuradamente esta concepción mítica del pecado como tabú, presente en los episodios arcaicos de la Biblia. El la considera una etapa necesaria, si bien transitoria, en el progreso de una pedagogía religiosa. “*Es cierto que la primera etapa es casi totalmente exterior, pero esto es la ley inevitable de toda educación del hombre: penetrar poco a poco en su interior a través de lo sensible*” (24).

Más tarde, en el Nuevo Testamento, se observa una concepción del demonio más íntimamente vinculada a las personas. Este solía habitar en las personas y su presencia se asociaba muchas veces a la enfermedad. La curación milagrosa lo expulsaba y traía la curación: “*le fue presentado un endemoniado mudo y ciego. Y le*

- (21) Sobre la persistencia en la modernidad de los tabúes sexuales, ver Romo W. *Amor y Sexualidad. Elementos para una moral cristiana de la sexualidad*. Teología y Vida, 1977, IV trimestre, N° 4, p. 300. Del tabú como forma arcaica de moralidad leemos en Noemí, Juan: “*El nivel de la mancha es el más básico y primigenio. En él, el hombre asocia su sufrimiento con una venganza... Hay algo en mí que desencadena una venganza y el ser castigado. El tabú permite clarificar esta primera articulación del mal como mancha. El tabú tiene como fin el separar lo sacro de lo profano... Lo sacro contagia lo profano y aquel se manifiesta de manera terrible*”. *El Mundo, Creación y Promesa de Dios*, San Pablo, Santiago, 1996, p. 541.
- (22) Segundo J. L. *El Dogma que Libera*, Sal Terrae, Santander, pp. 106-107.
- (23) Por curiosa coincidencia de nombres, en la Biblia, otra Sara es objeto de un poderoso tabú sexual: la esposa de Abraham. Habiendo sido presentada como su hermana, es objeto del deseo del Faraón, sin mala intención: “*vieron los egipcios que la mujer era muy hermosa. Viéndola los oficiales de Faraón, los cuales se la ponderaron y la mujer fue llevada al palacio de Faraón... pero Yahvé hirió a Faraón y a su casa con grandes plagas por lo de Sara, la mujer de Abraham*”. (Gen, 14, 14-17) Citado por Burton J., *El Diablo, Percepción del Mal de la Antigüedad al Cristianismo Primitivo*, Laertes, Barcelona, pp. 181-182.
- (24) Segundo J.L. “*Etapas Pre-cristianas de la fe*” Cursos de Complementación Cristiana, apuntes, p. 29.

curó, de suerte que el mudo hablaba y veía” (Mt 12, 22). Volviendo al Tobías y ensayando otra interpretación, ¿no podría verse a Sara como poseída?, ¿sería muy forzado pensar que una mujer endemoniada pueda dañar a sus maridos? Es, no obstante, lo que afirmaba la esclava. Sin embargo, sería desafortunado mostrar una novia poseída en una historia edificante. La historia es más atractiva con una Sara víctima y un demonio que solo habita en la alcoba, o tal resultaba la concepción más apropiada a la época. La posible peligrosidad femenina queda solo discretamente insinuada en el miedo de Tobías y en el clima del relato. En una ficción, las resonancias despertadas pueden ser tan importantes como el material explícito.

¿De dónde esta antigua y porfiada insistencia en acudir a una explicación sobrenatural para el mal, culpando al demonio (o bien, a un castigo divino)? Esta parece ser, de modo general, la experiencia subjetiva del mal, de suyo enigmática, de tal modo que el hombre suele experimentar el mal como viniendo “desde fuera” de él mismo. Ricoeur: “cuando la tragedia nos muestra al héroe cegado por un poder demoniaco, nos descubre a través de la acción... la cara endemoniada de la experiencia humana del mal, haciendo palpable... la situación del hombre malo, el cual jamás puede ser malo más que en segundo término, es decir “después” y a remolque del “Adversario” (25). Esta necesidad de personificar el mal es universal, pues el hombre no se vive como la fuente del mal, sino como el continuador de una maldad inicial de “otro”. Continúa: “el tema del Maligno no pasa de ser nunca más que una figura límite con el que se designa ese mal que yo no hago más que continuar en el mismo acto con que lo comienzo y lo introduzco en el mundo: esa constante preexistencia del mal es el aspecto “ajeno” de ese mal, del que, sin embargo soy yo responsable... no sabemos quién es Satanás, ni qué es, ni siquiera si es alguien”(26). Esta misteriosa presencia del mal vivida por el hombre como “ya allí” incluso antes de la acción humana, alimenta el resurgimiento perpetuo de la idea de una fuente personal del mal, ajena y como anterior al hombre (27). Al hacer el mal, el hombre siente que “cede” ante “algo”.

Lamentablemente, por demasiados siglos, los demonios obsesionaron la mente del hombre religioso. Particularmente en la Edad Media, en que los demonios populares de una época arcaica seguían demasiado vivos y la teología atormentaba la sexualidad cristiana citando al Tobías (28). En el pensamiento moderno, las dimen-

(25) Ricoeur, *op. cit.* p. 459.

(26) Ricoeur, *op. cit.* 409.

(27) En el Nuevo Testamento J.L. Segundo ve una superación de los tabúes sagrados y también una superación de la noción del mal exterior personificado en un demonio. El mal, entonces, estaría en el interior del hombre. Cita la carta de Santiago: “Ninguno, cuando se vea tentado, diga: es Dios quien me tienta; por que Dios... no tienta a nadie, sino que cada uno es tentado por su propia concupiscencia que lo arrastra y seduce. Después la concupiscencia, cuando ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, una vez consumado, engendra la muerte” (Sant 1, 13-15). Añade Segundo: “El demonio que produce la muerte es la secuencia: “concupiscencia propia, pecado, muerte”. *Teología Abierta*, Tomo II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1983, p. 419.

(28) Buenaventura dice: “Porque el acto sexual se ha corrompido (mediante el pecado original) y es maloliente en cierta medida, y porque los hombres son casi siempre demasiado lascivos en él, por eso el demonio tiene tanto permiso sobre él. Se puede demostrar esto con un ejemplo y con la autoridad de la Escritura, pues se dice que un demonio llamado Asmodeo mató a siete maridos en la cama, pero no mientras comían” (In IV Sent. d. 34 a. 2 q. 2) citado por Ranke-Heinemann, U. *Eunucos por el Reino de los Cielos*, Trotta, Madrid, 1994, p. 206.

siones morales permanecen, pero han sido ya interiorizadas. Los demonios quizá más simples de la vida arcaica, parecen no haberse disipado completamente de la realidad siempre enigmática del sexo, pero han cambiado de forma. El demonio visto como real ayer, hoy se ha transformado en imagen simbólica. En palabras de Ricoeur: “*La cultura del placer es interpelada por la ternura y puede siempre volverse contra ella: es la serpiente que la ternura nutre en su seno... el demonismo del Eros es la doble posibilidad del erotismo y de la ternura*” (29).

Consideramos que una explicación psicológica o antropológica no se opone ni excluye a la religiosa, pues se trata de planos diferentes. Por el contrario, el avance en la comprensión en uno puede iluminar los otros, fecundándose una comprensión más integral del punto estudiado, respetándose la dimensión religiosa, que para el creyente, vive siempre en lo humano, otorgándole un sentido trascendente.

VERSIONES DIFERENTES DEL SEXO, ¿ACEPTACIÓN O CONDENA?

La versión de la *Biblia de Jerusalén*, excluye ciertos fragmentos de la Vulgata, si bien consignándolos al pie de página. En la versión de *La Biblia de Jerusalén* percibimos una actitud prudente con el sexo, de moderación y, aparentemente, de continencia inicial. No encontramos en esa versión una condena de la actividad sexual misma. El ángel aconseja a Tobías orar “antes” de la intimidad (“*cuando vayas a entrar en ella levántate primero...*”). Esta prioridad en el tiempo parece no excluir la posibilidad del sexo después, aunque no se lo consigne expresamente (30). Cabría entonces aceptar que los novios pueden haber tenido sexo ya el primer día (31). En la oración de Tobías se cita el Génesis, texto que sabemos afirma la bondad y dignidad de la fuerza de atracción de los sexos, incluyendo la dimensión física. Se incluye en la plegaria una condena de la lujuria (“*tomo... no por deseo impuro sino con recta intención*”), pronunciada en el contexto de un ruego ante el peligro de muerte, al entrar en contacto con las fuerzas misteriosas del sexo. Encontramos entonces, en esta versión revisada, un reconocimiento de la dignidad de la unión del hombre con la mujer junto a una actitud de apertura de los novios al plan divino, antes que a las necesidades o deseos inmediatos y egoístas. Es decir, moderación y fe religiosa en una versión que podemos considerar tolerante, desde un punto de vista psicológico.

Ahora bien, muy diferente es la versión de la Vulgata, de Jerónimo, duramente condenatoria del sexo. Ella predominó por siglos en la lectura católica, teniendo amplio eco en la cultura occidental y en especial, medieval. En esta versión, el ángel dice a Tobías: “*te mostraré contra quienes puede prevalecer el demonio. Son aque-*

(29) Ricoeur Paul, *La merveille, l'errance, l'enigme*, Esprit, noviembre 1960, 11, p. 1670.

(30) En el Antiguo Testamento se solía consumar el matrimonio el primer día, con toda naturalidad: “*Isaac introdujo a Rebeca a la tienda, tomó a Rebeca, que pasó a ser su mujer y el la amó. Así se consoló por la pérdida de su madre*” (Gn, 24, 67). “*Jacob dijo a Laban, dame a mi mujer, que se ha cumplido el plazo y quiero casarme con ella*”. *Laban juntó a todos los del lugar y dio un banquete. Luego a la tarde tomó a su hija Lía y la llevó a Jacob y este se unió a ella*” (Gn 29, 21-23).

(31) Ranke-Heinemann *op. cit.* p. 19-20.

llos que abrazan el matrimonio de tal modo que excluyen a Dios de sí y de su mente y se entregan a su pasión como el caballo y el mulo: que carecen de entendimiento: sobre estos tiene potestad el demonio". Luego continúa: "cuando tú la tomes por mujer y entras en el aposento, no te acerques a ella en tres días..." pasado la tercera noche recibirás a la doncella en el temor del Señor, guiado más del deseo de tener hijos que de la pasión" (6, 6-22, citas de La Vulgata a pie de página B. de J:). Este es el origen de "las tres noches de Tobías" vigentes hasta hace poco tiempo para muchos católicos. Aquí se liga el mal al deseo sexual apasionado, descrito semejante a lo animal (32). Esta suspensión del sexo una noche (o tres) se hizo famosa en la Edad Media, como recomendación a los novios, para formarlos en la moderación y la castidad, por así decir desde el comienzo. También se señala la prole como el motivo bueno para el sexo, lo que por siglos ha primado en la cristiandad. Se ha visto estos fragmentos como posibles añadidos de Jerónimo que podrían expresar sus propias tendencias ascéticas (33). ¿Cuántos años necesitaremos para superar textos que han moldeado tanto nuestra sensibilidad?

Schillebeeckx, en su estudio del matrimonio, reconoce que en varias versiones de la historia faltan las noches de Tobías. Este autor, al aceptar las versiones que las incluyen, reconoce su importancia en la vida de la iglesia. "Aun hoy día existen parejas que se dominan por un motivo religioso". Este inicio lento de la vida sexual lo vincula a la necesidad humana de facilitar el cambio de etapa de vida, lo que concuerda con el rol de rito de iniciación antropológico que sugeríamos. En la institución de "las noches de Tobías" Schillebeeckx ve "una nota de respeto mutuo: no ciertamente por puritanismo, sino por un cuidado profundo de no herir el pudor femenino y el temor del comienzo, el marido conduce poco a poco –esta progresión puede durar días, a veces más tiempo aun– a su mujer hacia la unión conyugal propiamente dicha, como si temiera que esta primera noche de bodas engendrara un desacuerdo futuro, un fracaso en la vida conyugal quedando en la mujer un rencor no expresado contra un marido demasiado apresurado, indelicado y quizás egoísta. En este sentido 'las noches de Tobías' podrían ser un signo saludable para

-
- (32) Posteriormente, en la antigua demonización católica de la sexualidad se llegó a tristes extremos, como el señalado por Ranke-Heinemann, de pedir a los recién casados 30 días de castidad con el fin de dejar abierta la posibilidad de entrar al convento, por parte de Alberto Magno, siguiendo en esto a Casiano (In IV sent. d. 27 a. 8) *op. cit.* p. 166.
- (33) Ranke... *op. cit.* p. 19-20. También Roberts se pregunta: "¿Se descubrirá algún día ese viejo texto arameo? En ningún caso permite la Vulgata reconstituirlo; esta demasiado influido por las antiguas versiones latinas como también por las ideas ascéticas de san Jerónimo". Roberts A. *op. cit.* p. 674. Ranke-Heinemann cita expresiones de Jerónimo que revelan su total aversión al placer sexual: "No niego que entre las esposas se encuentran mujeres santas, pero lo son solo si han dejado de ser esposas, si ellas, incluso en la situación de apremio que comporta el matrimonio, imitan la castidad de las vírgenes" (*Contra Helvidio*, 21). Además: "En el matrimonio está permitida la procreación, pero los sentimientos de placer sensual que se experimentan con las prostitutas son condenables con la esposa" (Comentario a *Eph.* III, 5, 25). Ranke-Heinemann: "El único bien que Jerónimo descubre en el matrimonio y que se lo cuenta en una carta a Eustaquia, es el de "producir vírgenes; yo recojo la rosa de entre las espinas, de la tierra el oro, de la concha, la perla" (*Ep.* 22, 20). Una mujer, Blaesilla, enviudó a los siete meses de casarse y guiada por Jerónimo vivió en adelante castamente. "En una carta de consolación que escribió a Paula un mes después de la muerte de Blaesilla, Jerónimo resalta laudatoriamente que 'la pérdida de su virginidad le causó mayor dolor que la muerte de su marido'" (*Ep.* 39, 1) *op. cit.* p. 61.

nuestro tiempo” (34). Schillebeeckx ve la posibilidad de un aprendizaje cariñoso de la sexualidad en las “noches de Tobías”, en una lectura comprensiva. En su lectura, busca proteger a la mujer de una posible iniciación brusca y traumática. Sin embargo, en la versión atribuida a Jerónimo, subsisten las expresiones duras y una visión pesimista y desconfiada del sexo, percibiéndolo “contaminado” de animalidad (¿del texto original o de Jerónimo?). Es evidente que esta visión ha culpabilizado y dañado psicológicamente a las personas.

Más modernamente, Freud recuerda el ancestral “temor fundamental a la mujer. *Este temor se basa quizá en que la mujer es muy diferente del hombre, mostrándose siempre incomprensible, enigmática, singular, y por todo ello, enemiga. El hombre teme ser debilitado por la mujer, contagiar de su feminidad y mostrarse luego incapaz de hazañas viriles*” (35). Freud señala el temor a la difusión de la identidad, a la pérdida de las diferencias, al “contagio” femenino que pueda invadir lo masculino. En su ensayo, Freud estudia la iniciación sexual de la mujer, y las grandes precauciones adoptadas por diversas culturas arcaicas con el fin de evitar un posible resentimiento femenino que pudiera despertar en ese momento. Se busca así prevenir un posible daño futuro que pudiera afectar al marido. Menciona también “las noches de Tobías”, citando autores que sugieren que la continencia inicial podría representar una especie de cesión simbólica del primer acceso a la mujer en beneficio de la autoridad sagrada. En culturas primitivas y paganas se solía encargar del desfloramiento femenino a diferentes personajes poderosos (un extranjero, un anciano, un jefe), con el objeto de librar al marido de los peligros envueltos en el inicio de la enigmática vida sexual (36). En las culturas arcaicas, se buscaba entonces proteger al hombre más que a la mujer, pues ella era vista como una fuente de peligro.

Por otra parte, la prescripción arcaica de postergar “tres días” la vida sexual, llamativamente nos recuerda una prescripción semejante que se da modernamente, en un contexto médico o psicológico, si bien no del todo diferente. Hoy día, en ciertas terapias sexuales, se indica a los esposos consultantes, en el caso de ciertos diagnósticos, una temporal suspensión de las relaciones sexuales (37). Los angustiados esposos llegan temerosos del contacto sexual, debido a la disfunción por la cual acuden. Ellos acogen con sorpresa inicial esta indicación, la que muy pronto los tranquiliza y, con la guía de la terapia, el período de abstinencia les permite explorar otras formas de comunicación física que enriquezcan su relación, previamente a conseguir la intimidad sexual completa, meta a la cual se les permitirá llegar solo más adelante, una vez alcanzados los objetivos preliminares. Es decir, hoy día, para ayudar a tener una mejor vida sexual a parejas que sufren en su vida íntima, se les suspenden las relaciones por algún tiempo. En este tratamiento desde luego se valoriza el sexo, y se trata solo de una tarea temporal, un elemento dentro de otros en la terapia. Ahora bien, si pudiéra-

(34) *op. cit.* p. 78.

(35) *Aportaciones a la Psicología de la vida erótica, Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, A. Editorial, Madrid 1972 p. 99.

(36) *Op. cit.* pp. 104-106.

(37) En el capítulo del tratamiento de la impotencia masculina, en las tareas sexuales: “Durante los cuatro a siete primeros días se suele prohibir el coito y la eyaculación. Durante esta etapa de abstinencia forzosa se les pide a los esposos que se acaricien alternativamente el uno al otro etc.”. En otras disfunciones, también se da esta indicación. *La Nueva Terapia Sexual*, Tomo 2, Helen S. Kaplan, Alianza Editorial, Madrid, 1978, pp. 377-378.

mos decirlo, el matrimonio de Tobías, ¿se habría tratado de un caso “normal” o más bien uno de sufrimiento conyugal y de “enfermedad”? La comprensión religiosa tradicional parece haberse centrado, tal vez demasiado apresuradamente, en el “final feliz” del Tobías, pasando rápidamente por los componentes violentos de este relato, quizás vistos como residuos algo abstrusos o folclóricos (38).

¿TOBÍAS VERSUS EL CANTAR?

El relato de Tobías (tanto en la versión moderada como en la versión condenatoria del sexo de la Vulgata) parece estar en las antípodas de un texto como *El Cantar de los Cantares*, en el cual se exalta el amor humano y la sensualidad, hasta límites de un lirismo sublime: “*La obra, que quizás está vinculada a una fiesta de bodas no trata tanto del amor conyugal como sobre la belleza física y el amor sensual de dos jóvenes*” (39). La historia de Tobías tiene un final feliz, al precio de una moderación sexual inicial. La vida de una pareja que comienza con buenos auspicios, en la apacible vida posterior crecerá probablemente en el afecto y el amor, pudiendo surgir en el futuro también el amor sexual. “*Puesto que el casamiento se determinaba no raramente por el padre, el amor aparece con frecuencia solo después de la boda*”, leemos en Wolff (40). Pero propiamente el amor no está contado en la historia de Tobías, la que se limita al vencimiento de los obstáculos iniciales. Que este texto “calla” la dimensión sensual del sexo y del matrimonio surge en el contexto más amplio de los demás relatos en la Biblia. En otros textos, se afirma con énfasis que el amor humano y conyugal, incluyendo su dimensión sensual, es bueno y querido por Dios, siendo el Cantar el más audaz, pero no el único. Cada texto o autor sagrado parecen hacer foco sobre unos aspectos de la experiencia humana y religiosa, quedando desatendidos otros. En cierto sentido, la enseñanza del libro de Tobías es limitar el rol de la pasión amorosa (41). En cambio,

(38) “*La manera como el libro plantea aquí el problema toma en préstamo sus formas de expresión a la demonología popular; es necesario sobreponer tal superficie, desconcertante para nosotros, si queremos captar el sentido profundo... La liberación de Sara se operará entonces si la aborda un hombre de corazón recto, que no se entregue al demonio de la lujuria*”. Grelot P. *La Couple Humaine dans l’Ecriture*, Ed. Du Cerf, París, 1964, p. 60.

(39) Schillebeeckx *op. cit.* p. 51.

(40) *Op. cit.* p. 228.

(41) Se diría que hoy día aun estamos más cerca de la posición doctrinal del Tobías (que del Cantar). Leemos en Capponi: *En el trabajo presentado por el Dr. J.P. Jiménez al 3^{er} encuentro de Estudio de Masculinidades* “Y a Dios ¿le gusta que hagamos el amor? Notas Psicoanalíticas sobre la moral sexual oficial de la Iglesia Católica”, señala que en el Catecismo... publicado en 1992, si bien se reconoce que la sexualidad no tiene solo un fin procreativo, a continuación se despliega una actitud defensiva, de censura, desconfianza y temor con un insistente llamado al control y a la coerción de la sexualidad. El autor dice textualmente: “Bajo el modelo general de “vocación a la castidad”, en el texto se multiplican expresiones tales como “dominio de sí”, “control de las pasiones”, “liberación de la esclavitud”, “resistir las tentaciones”, ... “esfuerzo”, “tarea”, etc., todas estas propias de una virtud de castidad que se le define como “don de Dios” (Nº 2338-2345). No hay valoraciones positivas del goce sexual. Las alusiones al placer aparecen, precisamente, en relación con las ofensas a la castidad, definido como lujuria y como “moralmente desordenado” cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión” (Nº 2351). R. Capponi, *Desafíos de la Psicología a la Teología, Teología y Vida* (on line) 2002, vol. 43, Nº 1, citado 14 mayo 2004, pp. 21-32.

la del Cantar, sería la de desplegarla maravillosamente. Cada texto aporta ciertas pinceladas a la gran composición de la Escritura.

Lo propio de los libros sapienciales a los que pertenece el Tobías es la moderación, según Schillebeeckx: “*En el conjunto del Antiguo Testamento el Cantar destaca a causa de su estructura literaria y de su concepción del amor sensual... Por el contrario, el humanismo de la literatura sapiencial no hablará sino con reservas sobre la belleza corporal. Lo hará siempre moralizando...*” Continúa: “*el cantar describe las delicias del amor humano y la fresca alegría que lo rodea... El Cantar constituye un contrapeso saludable a todas las otras corrientes del Antiguo Testamento que consideran el matrimonio casi exclusivamente, como el medio de perpetuar el clan y el pueblo*” (42). Los mensajes de Tobías y el Cantar pueden ser vistos como enseñanzas complementarias, que se equilibran mutuamente. Los episodios bíblicos constituyen una pedagogía divina, que va registrando las experiencias y elaboraciones de un pueblo religioso que va madurando gradualmente (43). Los relatos son jalones de un crecimiento en humanidad y fe, que deben verse en su integridad, como una secuencia con historia. Considerados aisladamente, son como estaciones de una peregrinación. En este sentido, el matrimonio de Tobías puede mirarse al interior del conjunto más vasto de relatos concernientes al tema de la relación hombre-mujer. Cada relato da riqueza al conjunto. El Cantar, como lo expresa su nombre, es un canto; el Tobías, en cambio, es una curación. Ambos serían notas del matrimonio, según la Biblia, lo que parece una profunda verdad psicológica.

Hay otros símbolos en el libro de Tobías. En todas las culturas la tierra simboliza el cuerpo femenino. La tierra acoge al muerto en su seno, como una madre; acoge también la semilla que da origen a una planta. El hombre ve en el cuerpo femenino a una tierra misteriosa y fecunda. Y así como rotura la tierra, desea penetrarla, pero puede temer que al entrar en ella, sea devorado como por un monstruo (o por la oscuridad de una fosa). Al interior de la casa, el novio se acerca a la mujer, mientras afuera, al mismo tiempo, se excava un lecho mortuorio en la tierra. El novio ¿entrará en el cuerpo femenino o en la tierra definitiva? La analogía entre tierra y cuerpo femenino (nacimiento y muerte) aparece en Job: “*desnudo salí del vientre materno y desnudo volveré a él*” (1, 21). Otro verso de la Patrística muestra la analogía entre muerte y acto sexual (con sus significados de muerte, nacimiento y resurrección): “*La razón por la que entró en el sepulcro es la que lo movió a entrar en la alcoba nupcial*” (44).

Se observa un juego con el concepto del todo y las partes; de las *mitades* y la *unidad* completa, tema entrelazado en el relato, a veces explícita, a veces implícitamente. El hijo porta la *mitad* del recibo; la otra, debería tenerla quien retuvo el depósito. Las mitades deben unirse para alcanzarse el éxito. El hijo debe reunir las dos porciones de la riqueza de Tobit (la tierra y el depósito). El padre de Sara le regala al yerno la *mitad* de sus bienes (la otra, la recibirá a la muerte de los suegros). Los novios al unirse, reúnen las “mitades” hombre y mujer. Los abuelos son “com-

(42) Schillebeeckx, *op. cit.* p. 51-53.

(43) Segundo J.L. Etapas... pp. 9-10.

(44) Efren, citado por Schökel, *op. cit.* p. 252.

pletados” por los nietos. Al volver Tobías a casa, “completa” a su padre: le devuelve la “parte perdida”: la visión. ¿Cómo podrán pagarle a Rafael, a quien le deben *todo*? Quieren darle la *mitad* de sus bienes. Hombre y mujer logran unirse en este matrimonio con tantas vicisitudes, pudiendo el relato verse como una *guía sobre la correcta unión de las mitades* que se pertenecen. Debe respetarse la “mitad” aportada por el hombre (la conducta dócil) y la de Dios (la guía) (ver cuadro 2). Podemos por nuestra parte, ir más allá en este juego de partes incompletas y atrevernos a pensar que el autor quizás “calló” una porción de la verdad respecto al matrimonio, y proclamó abiertamente la otra. ¿Qué ha sido silenciado, desde nuestro punto de vista? La sensualidad y el deseo, que han quedado como sumergidos, como decíamos. El inicio del matrimonio, es concebido, en este relato, como correspondiendo a “la parte” sin deseo de esta institución, al menos al comienzo.

Por siglos en la historia de occidente, el matrimonio ha quedado asociado a los valores de lo santo, sinónimo de lo razonable, moderado y apto sobre todo para la llegada y crianza de los hijos, considerado hasta hace muy poco el fin primario del matrimonio. En el exterior, extramuros, habría subsistido una sexualidad del placer, más próxima a la irregularidad, el pecado y la muerte, tanto en el imaginario de las versiones más restrictivas del Libro de Tobías, como en la historia posterior de occidente. En muchas formas y por siglos, una trágica disociación (separación del amor tierno, por un lado y del erotismo, por otro) parecen haber escrito “el texto” del matrimonio occidental y su “sombra” irregular, si hemos de creer a Freud (45). No es este el lugar para un análisis más detallado de la historia de la sexualidad, solo queremos mostrar que algunos de estos temas que nos han obsesionado por siglos aparecen insinuados ya en este antiquísimo texto.

EVOLUCIÓN DESDE LA TÉCNICA EMPÍRICA (MÁGICA) HASTA LA PALABRA

El pez va a morder a Tobías y es salvado. ¿Cómo? El joven “*gritó pero el ángel le dijo...*” Ante la emoción desbordada del miedo que expone al peligro, se le ofrece una palabra. Diríamos desde la psicología, la palabra fue una suerte de “terapia”: por ella el muchacho puede crecer, dando pasos a la autonomía. De la peligrosa inmovilidad, puede pasar a la acción eficaz: “*el muchacho se apoderó del pez y lo arrastró a tierra*”. Lo sacó del medio fluido y misterioso y lo dejó en terreno seguro. Su éxito tal vez preludia el éxito en la próxima liza: la conquista de la mujer. El libro es un testimonio commovedor de una etapa de desarrollo humano aún insuficiente: el adulto más seguro en esta historia es un ser sobrehumano: el ángel.

(45) W. Romo cita un estudio en Alemania sobre el inicio de la vida sexual de los hombres a comienzos del siglo XX, en 1912 (en estudiantes casados). De los que habían tenido relaciones prematrimoniales, la gran mayoría se iniciaban con prostitutas (2/3) o con mujeres socialmente desvalorizadas (camareras y criadas, 17%), y muy pocos con sus futuras esposas (4%). Esta separación entre lo amoroso y lo sensual es evidentemente dañina para una adecuada vida emocional y sexual posterior. A fines del siglo la situación mejorado: *Según Giese-Schmidt, el 50% tuvo su primer coito con su futura mujer; el 40% con muchachas conocidas y solo el 10% con prostitutas. Para estos autores...“los estudiantes de 1912 disociaban amor y sexualidad prematrimonial, mientras que los de 1968 lo integran”*. W. Romo, “*Las Relaciones Prematrimoniales, un desafío teológico pastoral permanente y renovado*”. *Teología y Vida*, vol. XXXI, 1990 N° 1, p. 291.

Los hombres aprenden a salvarse gracias a la docilidad a su palabra. El hombre propiamente aquí no “crea”, no es aún completamente autónomo ni original, y en algún sentido sigue siendo psicológicamente un niño.

Vemos un texto “bisagra”, de transición, que encabalgan dos concepciones. Sobreponen la técnica milagrosa arcaica, por un lado y el rito propiamente religioso, por otro. La cultura antigua de todos los pueblos confiaba básicamente en la magia. Esta concepción arcaica va siendo progresivamente abandonada en la evolución histórica. En Israel, será reemplazada por una visión religiosa más madura, en que la divinidad ya no se percibirá asociada a poderes mágicos, antiguamente adheridos a la mitología, sino que se transforma en la percepción de un Dios personal. Dios se hace gradualmente un Otro, un guía cariñoso como un padre, con el cual hay una relación de alianza, y con el cual el hombre se comunica en un diálogo personal, a veces íntimo como lo es la oración. Pero en los comienzos, según leemos en Von Rad *“el antiguo culto israelita lleva la impronta de una concepción mágica o mejor dicho ‘dinamística’ del mundo”*. *“La magia en su origen no era una actitud contemplativa sino más bien una técnica, un arte de ejercer un influjo efectivo en el mundo... El hombre primitivo lucha con el mundo por su conservación; cree poseer los medios aptos para amaestrar las fuerzas ocultas que funestamente rodean su existencia. En este sentido la magia es el primer peldaño de la tecnología”*. Esta antigua concepción será gradualmente superada, según Von Rad: *“No nos equivocamos ciertamente si atribuimos a la naturaleza peculiar de la religión yahvista los límites que puso Israel a la magia. La intensidad con que Yahvé se manifestaba en todo lugar con una voluntad personal, era sencillamente irreconciliable con el automatismo impersonal de las fuerzas mágicas”*(46). La superación de la magia, entonces, deja paso a una concepción personalizada de la relación del hombre con Dios.

En nuestra opinión, este relato está a medio camino en la maduración de las formas religiosas. Aún contiene un ingrediente de técnica maravillosa (el humo) que nos resulta oscura hoy. Pero incluye una experiencia de oración, que comunica con la divinidad y tiene una eficacia salvadora. Podríamos decir que Tobías y Sara son salvados “dos veces”, o mejor, de dos maneras. Primero, se salvan por un procedimiento empírico arcaico. Y enseguida, se salvan por una actitud dialógica y moral: están disponibles para lo que perciben es la voluntad de Dios, en oración, actitud de todos los tiempos. Esta oración que salva a los novios viene a ser una palabra con fuerza, una anticipación de la palabra que más adelante constituirá la liturgia (47).

(46) Von Rad G., *Teología...* T. I p. 61-62 (citando a Mowinckel). El antropólogo Marcel Mauss da un ilustrativo ejemplo de diferencia entre actitud mágica y religiosa. En la magia se intenta controlar y como *cautivar* el poder sobrenatural. En la actitud religiosa, en cambio, se *dialoga* con lo sobrenatural: *“el indio hace un rito mágico cuando, al salir de caza, se considera capaz de parar el sol colocando una piedra a una altura determinada en un árbol, y Josué hacía un acto religioso cuando, para parar el mismo sol, invocaba al poderoso Yahvé”*. *Lo Sagrado y lo profano*, Obras I, Barral, Barcelona 1970, p. 141. La relación de la magia con la fe bíblica antigua merecería un desarrollo más largo, que no es posible aquí, por concentrarnos en el análisis del Tobías.

(47) *“La oración de Tobías y Sara es, en un cierto sentido, el más profundo modelo de la liturgia, cuya palabra es palabra de fuerza... Es la fuerza que libera del mal y que purifica”*. Juan Pablo II op. cit. p. 190.

Aun otro nivel de lectura. En la Biblia se denomina “conocerse” al contacto carnal. “*La intimidad del acto conyugal es expresada en hebreo por una locución particular: “conocer la mujer”...conocer encierra la idea de una frequentación repetida: se trata de un conocimiento personal, de una experiencia*” (48) Tobit pobre y ciego, quiere morirse. El ciego no ve; puede decirse en cierto modo que “no conoce”. Su hijo le traerá curación al volverse adulto. El hijo, “la luz de los ojos”, ha vuelto. El “conocimiento” del hijo, salvará al padre. El “ver” es una facultad afín a la vida, al conocer y a la sexualidad lograda. En el relato, esos valores se oponen a los correspondientes negativos: la ceguera es afín a la muerte, a la ausencia de contacto, a la falta de conocimiento, a la desobediencia a Dios (49). En el relato se despliegan: la lealtad familiar y a Dios, el ver, el sobreponer los obstáculos, el curar, la oración como renuncia al egoísmo, la vida y la capacidad de dar vida. (Ver cuadro 1).

Aparecen otras simetrías simbólicas en el Tobías, en el ámbito de las significaciones sensibles. La ceguera de Tobit fue causada por estiércol de pájaro, substancia que viene del aire y de lo alto. Será curada por una materia que viene del agua y de lo bajo: la hiel de pez. Sería un caso de curación por lo contrario. A su vez, la presencia del demonio, que viene de lo bajo (pues ha “caído” antes), es curada por los restos de una bestia también de lo bajo y, convertidos en humo, que sube. La incineración de trozos de un pequeño animal curan de “La Bestia”; restos muertos convertidos en minúsculas partículas disueltas en el aire, curan de la muerte. Esto último sería un caso de curación por lo semejante, en mínimas cantidades: magia homeopática. La seducción femenina, universalmente simbolizada en el perfume, está ausente. El olor de las entrañas en el fuego, por el contrario, lo reemplaza: nauseabundo pero protector. Nueva oposición: en vez del perfume seductor que atrae y “pierde”, hay un olor que repele y “salva” (50). El humo actuaría aquí al modo de un “purgante” del ambiente exterior.

El clima general del relato evoca los cuentos de ogros que raptan jovencitas y las matan o encierran en sótanos siniestros. Solo que aquí la joven Sara, bella y casadera, contra su voluntad ocupa el lugar del foco que atrae nuevas víctimas. Sara aparece inocente en una primera lectura, no así su padre, quien aparece dispuesto a ocultar el cuerpo de la víctima. El padre, preocupado del “que dirán”, avergonzado, pretende ocultar el próximo cadáver del novio, exponiéndose a aparecer como encubridor del mal, e impotente para liberar a su hija: “*si ha muerto, le enterraremos sin que nadie se entere*” (8, 12). La vergüenza, en el Antiguo Testamento suele ser indicador de alguna forma de transgresión, de una culpa asociada a la sexualidad. En una interpretación psicoanalítica que sabemos anacrónica, el rol activo del padre en un acto de encubrimiento, de signo agresivo, deja entrever un posible resentimiento paterno, ¿propio de una ancestral rivalidad masculina por la hija? Un padre puede guardar secretamente animosidad en contra de los hombres que se disputan el dere-

(48) Schillebeeckx *op. cit.* p. 83.

(49) “*Vida significa en el Antiguo Testamento: tener una relación. Sobre todo, tener una relación con Dios. Muerte... quiere decir carencia de relación*”. Jüngel E. *Tod*, citado por Wolff, *op. cit.* p. 147.

(50) Otra escena de seducción bíblica, diferente, atractiva: “*se levantó Judit del suelo... se quitó el sayal que vestía, se desnudó de sus vestidos de viudez, se bañó, se ungíó con perfumes exquisitos, se compuso la cabellera... y realzó su belleza cuanto pudo, con ánimo de seducir los ojos de todos los hombres que la viesen*” (*Jdt*, 10, 2-4).

cho de disfrutar los favores de la hija, despertando sus celos. Por otra parte, una hija que fracasa con sus sucesivos pretendientes, queda detenida en una etapa psicológicamente inmadura, no ha alcanzado a ser cabalmente “mujer” (no ha “conocido” hombre). Esa hija, de algún modo, continúa en su fantasía “perteneciendo” al padre y por tanto sigue siendo niña y quizás lo culpa de retenerla. El movimiento anímico en la hija, contrario al sentimiento paterno posesivo subterráneo que hipotetizamos, puede adivinarse en el acto, de claro contenido agresivo de la hija contra el padre, de planear el suicidio precisamente en la habitación de este. Esta conducta de castigo al padre sugiere una tensión previa en esa relación (51).

VIOLENCIA Y CHIVO EXPIATORIO

René Girard ha estudiado la relación de la violencia con la religión. Según él, una de las funciones que universalmente cumpliría la religión es la de dominar la violencia que tiende a surgir inevitablemente entre los hombres. Señala que en toda creencia y ritual religioso subyace la noción de sacrificio arcaico. A su vez, en todo sacrificio se podría descubrir la presencia de una forma específica y fundadora, que sería la del chivo expiatorio (denominada también víctima propiciatoria). En todo grupo humano se acumularían gradualmente tensiones agresivas y desintegradoras, las que al alcanzar una cierta intensidad pueden llevar al caos. O, esta tensión, al llegar al umbral crítico, suele desencadenar el mecanismo catártico de la violencia sacrificial, habitualmente dirigida contra una o unas pocas víctimas. Así, los ritos tendrían como función el desviar la violencia social acumulada, concentrándola en un objetivo que resulte inofensivo, salvando así al conjunto de la comunidad. El ritual restablecería la unidad social perdida. Las víctimas suelen poseer ciertos rasgos que las hacen “elegibles”. Estas son expulsadas o muertas, acontecimiento conmovedor que engendraría el nuevo ordenamiento social, al sentir todos los miembros del grupo que el mal y la violencia han sido por fin expulsadas “fuera” (52). Este sería un mecanismo, en el fondo, ilusorio (aunque ignorado) y al mismo tiempo, por la unanimidad social lograda, eficaz por algún tiempo.

Ahora bien, sabemos que la sexualidad en toda sociedad introduce un principio de desorden y violencia. Para la comprensión del libro de Tobías resultan iluminadores los conceptos de Girard. Se entiende mejor, desde esa perspectiva, la presencia, en el primer episodio, de los muertos sin enterrar: estos representarían un primer desorden agresivo, el caos, la muerte sin reglas. El sexo será una segunda fuerza elemental amenazante. La vida social debe dominar el desorden doblemente. Debe

(51) Otra figura suicida de la Biblia, también se vuelve contra su origen, esta vez su madre. Jeremías en su desesperación clamaba: “¡Ah, si mi madre hubiera sido mi sepulcro! ¡Si su matriz hubiera quedado siempre con embarazo! ¿Para qué tuve que salir del seno materno? (20, 17-18), citado por Wolff, *op. cit.* p. 154.

(52) Condensamos una teoría densa, expuesta en varios libros y aplicada a muchas situaciones sociales y obras literarias antiguas: *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995, y *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986. José Ignacio González Faus hace una síntesis crítica desde el punto de vista de un teólogo, en el capítulo 12 de su libro *Fe en Dios y Construcción de la Historia*, Ed. Trotta, Madrid 1999 pp. 229-272.

dominar la violencia pura: enterrar a los muertos. Debe dominar la sexualidad a través de un determinado medio: confinarla al interior del matrimonio legítimo. Ambas son “encierros”, cerrojos y límites a la violencia. Ambas se muestran en esta historia, tareas culturales paralelas. Para alcanzar la vida adulta –el matrimonio de Sara y Tobías– fueron necesarios ciertos sacrificios. Las entrañas incineradas son indicios de sacrificio animal. La postergación de la actividad sexual sería como un moderado ayuno: el propio Tobías debe aceptar ser en cierto modo víctima, si bien levemente. El sexo útil a la sociedad, el buen sexo es aquel que *sabe esperar*. Para salvarlo fue necesario limitarlo. Girard dice que el mecanismo victimario, característicamente, siempre justifica la violencia ejercida, principalmente culpabilizando a la víctima sacrificada. Pues solo al “limpiarse” de la culpa y la violencia, imputadas como reales, el grupo puede aliviarse (53). En el Tobías, se descubre que los maridos muertos eran extraños al clan o impuros (según las versiones restrictivas). Estos son algunas de las típicas “señales victimarias” descritas por Girard, escogidas universalmente, entre otras, para culpar unas víctimas y justificar la violencia ordenadora (extranjero, impuro, impío).

¿Cuál sería el efecto del mecanismo expiatorio en esta narración? La violencia resulta desviada hacia miembros marginales, que quedan solo vagamente descritos. Son extraños al clan, no tenían “derecho” a la novia, casi no se les describe como si no interesaran, tienen pocos rasgos personales, parecen no tener familia. Cumplen una función casi abstracta y mecánica: solo sirven para que se les adhiera la violencia sobre sí, liberando al resto del cuerpo social. Mueren por atreverse a buscar un sexo desordenado, prohibido. Su muerte resulta una ejecución útil al plan divino. La misma personificación del mal deja de ser terrorífica: es recuperado como verdugo del orden social. La violencia que atacó a algunos hombres se vuelve finalmente contra el propio origen del mal, autoanulándose. El animal violentamente muerto (el pez) expulsa a “La Violencia”. El pretendiente correcto nada ha de temer. Los sacrificios parecen haberse consumado con éxito y el campo ha quedado limpio. Parecen haberse iluminado zonas oscuras del relato. Las excesivas muertes cobran más sentido. Esas muertes son la amplificación fabulosa y caleidoscópica que contrapesa la pequeña mortificación del novio, que debe retener su impulsividad sexual. El sexo libre en demasía sería peligroso y malo, como lo sería una bestia suelta. Los momentos de paso son riesgosos: el sexo y la violencia tienen como un poder de contagio y diseminación. Girard: “*el individuo en instancia de paso es asimilado a la víctima de una epidemia o al criminal que amenaza con esparcir la violencia a su alrededor*”. (El concepto moderno de epidemia ha prolongado hasta la actualidad, justificado racionalmente, el concepto mítico de impureza). En el Tobías hay precisamente una suerte de epidemia de violencia, vinculada al cambio de estado sexual. Pero finalmente, el sexo contenido y encauzado en la institución matrimonial, podrá transcurrir pacífica y discretamente, gracias a los límites impuestos y aceptados.

(53) Este mecanismo social típico de los mitos antiguos (y modernos) es desenmascarado en especial por la propuesta religiosa judía y cristiana. Las figuras de Job, José y en especial Cristo muestran que la “victima” del sacrificio social suele ser **inocente**, y que el cuerpo social es quien debe asumir y controlar su propia violencia, en vez de seguir desplazándola en figuras perseguidas. Girard R. *Veo caer a Satán como un Relámpago*. Anagrama, Barcelona. Mirado así, la violencia del Tobías estaría más cerca de las raíces míticas arcaicas que del mensaje judío y cristiano más original.

Ocurre que una cultura sencilla, que suponemos angustiada al percibir la extraña cercanía de la sexualidad con la violencia, parece buscar en esta historia una solución ordenadora y de compromiso. La vida primitiva tenía mayor conciencia que nosotros del enorme costo social y humano del orden. Por eso la historia tiene esa truculencia violenta, que tal vez hoy nos parece un agregado fantasioso, quizá arbitrario y superfluo para nuestros ojos. Pero no, el progreso es cruel. Los relatos antiguos, así como también las tragedias griegas, nos recuerdan que la maduración humana se realiza a través de tremendas pruebas. En la narración, se muestra al final que la amenazante violencia sexual era en realidad limitada y acotada solo a paganos e impuros. Esto permite que la sexualidad y la institución familiar quede bien reglada y segura, pues en el transcurso de la aventura, parece haberse disipado el poder demoníaco que al comienzo provocaba tantos sufrimientos. El hombre religioso puede entonces conservar la seguridad si respeta el espíritu del relato. En adelante y, al parecer quizás por algún tiempo, “*las noches de Tobías*” les debían recordar a los hombres el sacrificio inicial que era preciso renovar, cada vez, para mantener la paz. Este relato, aunque violento, buscaba dar tranquilidad social y emocional. También los cuentos infantiles antiguos tradicionales son con frecuencia feroces y crueles, y los contamos para hacer dormir a los niños. Tanto la infancia individual como la historia colectiva están llenas de fuerzas que nos aterran y los relatos, profanos o sagrados, nos ofrecen un consuelo y una guía.

PAREJAS PARADIGMÁTICAS DE LA BIBLIA

En suma, el matrimonio de Tobías escenifica la alianza matrimonial de dos familias atribuladas. Vemos en él los rasgos clásicos de los ritos de iniciación miticos. Se expone una pedagogía ingenua y moralizante que subraya los valores familiares y el respeto a Dios, al clan y sus normas. La pareja se salva tanto por un exorcismo milagroso como por su fe. La historia es célebre sobre todo por sus versiones condenatorias del erotismo, versiones revisadas después por la exégesis moderna. El relato tiene dos partes: la tragedia del comienzo y la unión final lograda. Vista en su conjunto es una historia cruda y áspera. Contiene lo que podríamos llamar una metamorfosis: el matrimonio final es como la bella mariposa. La tragedia inicial es la horrible oruga. La catequesis ha solidado centrarse en el buen final, el cual, desconectado de su duro antecedente, parece quedar como flotando en la abstracción y la fábula. La unión misma de Sara y Tobías está escasamente descrita en lo personal. Tiene algo de abstracto y de simplicidad ideal, apareciendo quizás poco apropiada para identificarse con ella, a los ojos de los esposos modernos. Los esposos de hoy, aunque llamados a ser como ellos, es probable que se identifiquen más bien con otras parejas *tipo*, tal vez menos edificantes. Quizás Adán y Eva aparezcan con más fuerza, vida y un tono de realismo como para conmover y suscitar mayor identificación emocional. Los esposos de hoy tal vez pueden sentirse más cercanos a Adán y Eva con sus rasgos tan humanos, aún mostrados en la Biblia en forma tan despojada y esencial: la alegría del encuentro; la atracción hasta ser uno; la vulnerabilidad hasta la posible caída; la experiencia de soledad y división incluso en presencia del otro; el anhelo de estabilidad en las penurias del camino; el calor de la

compañía y de los hijos (54). Estas son algunas figuras de la Escritura que, en palabras de Ricoeur, *dan que pensar*.

RESUMEN

El libro de Tobías del Antiguo Testamento es un relato novelado que trata de la vida familiar, la muerte y la sexualidad. Hay un caso de matrimonio vinculado a la muerte: una joven desespera después de haber perdido sucesivamente siete maridos en la noche de bodas. Dios se apiada y la ayudará a través de un ángel. Un joven, Tobías, con su virtud la salvará del maleficio. Este relato ha tenido un profundo impacto en la concepción de la sexualidad y del matrimonio cristiano en la historia, asociándose con una actitud de moderación sexual inicial (las noches de Tobías). Se analiza el relato utilizando conceptos antropológicos y psicoanalíticos: los ritos de paso; la curación milagrosa; el temor de la iniciación sexual y la noción de víctima expiatoria según R. Girard. Es el relato de un pueblo antiguo que elabora religiosamente sus temores ante la muerte y el sexo. Se encuentran en el texto elementos de transición desde una concepción mítica y mágica arcaica hasta una concepción más evolucionada de religiosidad. Se contrasta su visión moralizante del sexo con la visión más libre y optimista del Cantar.

ABSTRACT

The book of Tobit from the Old Testament is a novelized narrative that treats of family life, death and sexuality. There is a case of matrimony linked to death: a young woman becomes desperate after having lost successively seven husbands on their wedding nights. God has pity on her, and helps her through an angel. A young man, Tobit, will virtuously save her from the curse. This story has had a profound impact on the concept of sexuality and of Christian marriage in history, associating itself with an attitude of initial sexual moderation (Tobit's nights). This narrative is analyzed in this article by utilizing anthropological and psychoanalytical concepts: the rites of passage; the miraculous healing; the fear of sexual initiation and the notion of the expiatory victim according to R. Girard. It is the story of an ancient people that elaborates religiously its fears before death and sex. Elements of transition from a mythical and archaic magical concept to a more evolved concept of religiosity are found in the text. Its moralizing vision of sex is contrasted with the freer and more optimistic vision of the Song of Songs.

(54) Notas de la pareja de Adán y Eva en *Mulieris Dignitatem*: “es reconocida inmediatamente por el hombre como “carne de su carne y hueso de mis huesos”. “La mujer es otro “yo” en la humanidad común...”; “la superación de la soledad original en la que el hombre no encontraba una ayuda que fuese semejante a él”; “la compañera de la vida con que el hombre se puede unir...”; “la igualdad fundamental del hombre y la mujer...” (6); “son llamados a existir recíprocamente el uno para el otro” (7); “la exclamación del primer hombre, al ver a la mujer que ha sido creada, es una exclamación de admiración y encanto, que abarca toda la historia...” (10).

POLARIDADES (cuadro 1)	
VIDA	MUERTE
Unión hombre-mujer regular	Unión hombre-mujer irregular
Palabra - oración	Emoción desbordada. Instinto animal
Autodominio, esfuerzo	Placer inmediato, egoísmo
“Conocer”, relación carnal	Ausencia de contacto sexual
Luz, visión	Obscuridad, ceguera
Dios, ángel	Demonio
Fuego sacrificial	Maleficio

PARTES A COMPLETARSE (cuadro 2) (MITADES A UNIRSE)	
Tierra de Tobit	Depósito de dinero
Hombre	Mujer
Padres	Hijos
Abuelos	Nietos
Familia de Tobit	Familia de Ragüel
(cadáver)	(fosa)