



¡Mujeres de cuidado!

Una exploración de la agencia femenina en la misión profética bíblica

Presentado por
Carmen Oriana Samudio León

Director
Leonardo Ordóñez Díaz

Título a obtener:
Profesional en Artes Liberales en Ciencias Sociales

Escuela de Ciencias Humanas
Artes Liberales en Ciencias Sociales
Universidad del Rosario

Bogotá, Colombia

2024

Índice

Índice.....	2
Abstract.....	3
Resumen.....	3
1. Presentación, justificación y problema.....	4
2. Objetivos.....	6
3. Revisión de antecedentes y estado del arte.....	6
4. Marco teórico.....	8
5. Metodología.....	10
6. Contenido.....	12
Capítulo 1. Sobre la ética del cuidado.....	14
1. Una introducción a la ética del cuidado.....	14
2. La ética del cuidado de Virginia Held.....	16
3. ¿Por qué la ética del cuidado?.....	18
Capítulo 2. Maternidad: el cuidado del pueblo hebreo desde sus entrañas.....	22
1. Antiguo Testamento.....	22
1.1. Rebeca.....	22
1.2. Jocabed y la hija del Faraón.....	28
2. Nuevo Testamento.....	33
2.1. María.....	33
3. Recapitulación.....	41
Capítulo 3. Matrimonio: la promesa del cuidado.....	43
1. Antiguo Testamento.....	44
1.1. Rebeca.....	44
1.2. Mical.....	48
1.3. Abigail.....	52
2. Recapitulación.....	55
Conclusiones.....	56
1. Síntesis.....	56
2. Exploración.....	59
Bibliografía.....	65

Abstract

Prophetic missions tend to be seen as a single man's work, uplifted by God and their followers, but performed by an individual with tremendous faith and endurance. This paper presents an alternative reading of the actions and moral deliberations of women who were active in biblical stories alongside the main prophets, divided by the part they played in said prophet's lives, either as mothers or wives. We argue that their acts and moral debates can be analyzed under the Ethics of Care, more specifically, under the five characteristics identified by Virginia Held that position *care* as both a value and a practice. By the end of this thesis, we affirm that relationships of motherhood and marriage uplifted the works of the prophets, as the women took crucial decisions that supported the work enthroned to them by God, affecting the religious and social world as we know it through their caring relations.

Keywords: ethics of care, feminist theology, biblical hermeneutics.

Resumen

Es fácil pensar en las misiones proféticas como trabajos individuales en los que un solo hombre, apoyado por Dios y sus fieles, realiza una difícil labor gracias a su implacable fe y perseverancia. En esta monografía presentamos una lectura alternativa de las acciones y deliberaciones morales de las mujeres que acompañaron a los profetas de forma activa en las historias bíblicas, separadas según el rol que cumplieron en sus vidas, ya sea como madres o esposas. Argumentamos que sus actos y deliberaciones morales pueden ser analizados según la ética del cuidado, específicamente según las cinco características que postula Virginia Held para posicionar el cuidado como un valor y una práctica. Concluimos esta monografía afirmando que las relaciones construidas en la maternidad y el matrimonio apoyaron el trabajo de los profetas, puesto que las mujeres que les acompañaban tomaron decisiones cruciales en el desarrollo de sus labores, afectando el mundo religioso y social como lo conocemos mediante relaciones de cuidado.

Palabras clave: ética del cuidado, teología feminista, hermenéutica bíblica

Introducción

1. Presentación, justificación y problema



Hay una imagen de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro enmarcada en una de las paredes de la habitación de mi madre. La adquirió hace más de treinta años a petición de mi abuela, también de nombre Socorro, en una edición de la célebre Feria del Hogar. A simple vista, aparenta ser una imagen de ternura, con María sosteniendo a Jesús, pequeño en edad y proporciones, que está por perder su zapato como lo hacen tantos niños en la infancia. La Santa Madre, con rasgos bizantinos, enfoca su mirada en nosotros, mientras Jesús se aferra con sus dos manos a la suya y sus ojos permanecen fijos en los

arcángeles Miguel y Gabriel, que sostienen la lanza y esponja de vinagre con los que herirían a Jesús en su muerte y la cruz en la que sería colgado.

Crecí viendo esta imagen, y sin embargo, sabiendo muy poco sobre su figura principal. A pesar de la amplia cantidad de representaciones religiosas que adornan las paredes, no crecí en un ambiente en el que fuese común ir a la iglesia y mis propias recolecciones sobre la Biblia eran insuficientes. Sabía lo necesario y lo que se podía aprender en el contexto diario: el Padre Nuestro, la mitad del Avemaría, media oración de la Novena de Aguinaldo, que Moisés había liberado a los judíos de Egipto, que el rey David derrotó al gigante Goliat con sólo una honda, y por supuesto, que una virgen había dado a luz a Jesús, quien fue crucificado para salvar al mundo de sus múltiples pecados. Aunque se podía considerar esta perspectiva simplista como un impedimento a la hora de acercarse a los problemas teológicos, me acerco al objeto de estudio como un lienzo, aunque no en blanco, sí con muy pocos bosquejos.

Mi interés por el campo religioso es reciente. En mis primeros acercamientos a la academia, me guie por los estudios de género que intenté conciliar con las demás disciplinas propias de

la carrera. En el campo de la filosofía, resultó para mí relevante la ética del cuidado, aunque de una forma superficial. Vista desde su fundadora, Carol Gilligan, parecía presentar una idea interesante, aunque con aristas que necesitaban ser perfeccionadas. El concepto de “una ética femenina” en la que los problemas se debaten desde las conexiones y las relaciones, según un deseo de cuidar y nutrir las, llamó mi atención, aunque me sentía insegura sobre las consecuencias de vincular “lo femenino” con la abnegación y el cuidado. Intentando profundizar en esta ética me encontré con otra de sus precursoras, Nel Noddings, quien ofrece una concepción del cuidado desde una perspectiva maternal, propia del ser mujer. Aunque no comparto su noción, y me acojo a las teorías de cuidado contemporáneas de que el cuidado no es una característica sexuada ni propia de uno u otro género, sino un trabajo relacional¹ que se alcanza con esfuerzo, esa caracterización del cuidado me recordó a la Virgen María, que representa al ideal de madre en la cosmogonía cristiana.

Desde la inquietud sobre el personaje de María y su personaje más allá de lo sacro y canonizado, me acerco a la teología feminista. Esta surge junto a la “segunda ola” del movimiento feminista y empieza a replantearse lo producido por los estudios religiosos, cultivados hasta el momento principalmente por hombres que, consciente o inconscientemente, replicaban mitos de la sociedad y cultura patriarcal². Estas reinterpretaciones feministas se realizan en su mayoría a través de ejercicios de hermenéutica, con revisiones y lecturas pormenorizadas de historias y versos bíblicos³. Inspirada por el trabajo de la teología feminista, y movida por el interés de contribuir a remediar la inexistencia de trabajos académicos articulados en torno a la aplicación de la teoría de la ética del cuidado a los textos religiosos, nace la presente monografía en la que pretendo analizar las acciones de las mujeres en el Antiguo y Nuevo Testamento que conllevaron a las realizaciones exitosas de las misiones proféticas.

Con este sujeto de investigación, pretendo argumentar que la interpretación de las narrativas teológicas también se puede nutrir desde los análisis seculares. Con esto dicho, mi pregunta de investigación es la siguiente: ¿De qué modo las mujeres ayudaron a realizar la misión

¹ Held, V. (2006). *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.

² Fiorenza, E. (1975). Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation. *Theological Studies*, 36(4), 605–626. <https://doi.org/10.1177/004056397503600402>

³ Bal, M. (1997). *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Indiana University Press.; Pardes, I. (1993). *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Harvard University Press.; Smith, C. (1997). Samson and Delilah: a Parable of Power? *Journal for the Study of the Old Testament*, 22(76), 45–57. <https://doi.org/10.1177/030908929702207603>

profética en la Biblia? La hipótesis del trabajo, como ya brevemente aludimos, es que contribuyeron sobre todo mediante acciones propias de una ética del cuidado, realizadas en el marco de las relaciones que mantenían con los profetas. Nos enfocamos en esta hipótesis, esperando probar o desmentirla en el transcurso de esta investigación, por la naturaleza de las relaciones a analizar, realizadas en los marcos de la maternidad y el matrimonio, como relaciones tradicionales del cuidado.

2. Objetivos

En ese orden de ideas, el objetivo general de la investigación es defender una nueva interpretación del papel de las mujeres en la Biblia en la que ellas aparecen como agentes morales relevantes para la realización de la misión profética desde la ética del cuidado.

Los objetivos específicos o secundarios son los siguientes:

- Clasificar qué acciones de las mujeres en la Biblia se pueden pensar como facilitadoras del desarrollo de la misión profética.
- Determinar cuáles de dichas acciones se pueden considerar representativas de una ética del cuidado y analizarlas en detalle.
- Desarrollar un análisis de los roles de las mujeres en la misión profética según los descubrimientos de la investigación.

3. Revisión de antecedentes y estado del arte

Los estudios religiosos feministas tienen una amplia trayectoria y un gran campo de investigación. Como rastrea Susanne Scholz en su artículo “A Third Kind of Feminist Reading: Toward a Feminist Sociology of Biblical Hermeneutics” (2010), la teología feminista se ha encargado de nombrar a las mujeres anónimas en los textos, investigar modos de interpretar la Biblia en torno al género —analizando efectos de las categorías de poder en las distintas lecturas—, estudiar las dinámicas socioculturales que formaron las sociedades en las que se produjeron los escritos, e identificar los comportamientos de creencias en las estructuras sociopolíticas actuales, entre muchos otros asuntos. Emerge oficialmente en las décadas de 1960 y 1970 como una respuesta de las feministas cristianas al enfoque

masculinizado de su propia tradición. La teóloga Phyllis Trible⁴ rastrea como texto originario el libro *The Church and the Second Sex* (1968) de la filósofa Mary Daly, aunque la primera exposición explícitamente feminista sobre teología en los Estados Unidos la hace Sidney Callahan con *The Illusion of Eve: Modern Woman's Quest for Identity* (1965). Las primeras exposiciones, que surgían junto a las protestas en pro de una liberación sexual, se enfocan en la influencia de la Iglesia católica en la opresión hacia las mujeres y el análisis de la intersección entre la identidad religiosa y la búsqueda por la emancipación femenina. La teología feminista cristiana se aproxima a las historias femeninas, principalmente, con tendencia a recontar la historia de las mujeres desde una perspectiva femenina y a revivir los relatos de mujeres profetas⁵.

La ética del cuidado nace en 1982 con el libro *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* de Carol Gilligan como respuesta a la ética de la justicia de Lawrence Kohlberg y a las afirmaciones de que las mujeres tienden a estar en un estadio de desarrollo moral menor al de los hombres. Gilligan afirma en su libro que, en vez de estar atrasadas en el desarrollo moral, las mujeres tienen un *enfoque distinto* hacia la moralidad que prioriza las relaciones interpersonales y el cuidado. Desde entonces se ha debatido ampliamente como una ética feminista y su teoría se ha desarrollado con los aportes de otras autoras y autores. Además de Gilligan, Joan Tronto, Nel Noddings, Virginia Held y Fiona Robinson son sus exponentes más populares. Siendo una teoría del espectro moral normativo que enfatiza el trabajo relacional, ha sido aplicada en áreas de la salud⁶, de los negocios⁷ y de la seguridad⁸, y sus teóricos apuestan por expandir su práctica a otras disciplinas.

Respecto a los encuentros de la teología feminista con la ética del cuidado, como se ha dicho más atrás, se han hecho avances muy pequeños. En cuanto a la perspectiva cristiana, la tesis doctoral de Mary Bernadette Ryan, “Behind caring: the contribution of feminist pedagogy in

⁴ Trible, P. (1983). The creation of a feminist theology. *The New York Times*. www.nytimes.com

⁵ Lee, N. (2021). Female Biblical Prophets: Visible Bodies, Audible Voices — Liberated Word. En Claassens, J., Fischer, I. (Eds.), *Prophecy and Gender in the Hebrew Bible*. SBL Press.

⁶ Nortvedt, P., Hem, M.H., Skirbekk, H. (2011). The ethics of care: Role obligations and moderate partiality in health care. *Nursing Ethics* 18(2):192-200. <https://doi.org/10.1177/0969733010388926>

⁷ Burton, B. K., & Dunn, C. P. (2005). The Caring Approach and Social Issues in Management Education. *Journal of Management Education*, 29(3), 453–474. <https://doi.org/10.1177/1052562904267624>

⁸ Robinson, F. (2011). *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia: Temple University Press.

preparing women for Christian ministry in South Africa” (2006)⁹, expone en el capítulo 3 que el cuidado como amor, empatía, compasión y justicia hace parte de la creencia cristiana y permite el establecimiento de relaciones justas con uno mismo, los demás, y Dios. En “Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Hebrew Bible Interpretation” (2015), Helen Efthimiadis-Keith¹⁰ nombra la justicia, el cuidado y la autonomía como bases de la ética feminista desde las cuales se pueden interpretar textos como el de Judith, y los riesgos de crear perspectivas igualmente limitantes y opresivas como las androcéntricas al fijar las interpretaciones feministas a estos valores.

Mientras que abundan discursos de la relación entre la ética y la religión organizada, y la ética y la espiritualidad, es poco lo que hay en textos o artículos académicos que articulen, por un lado, los estudios de género en las religiones abrahámicas y, por el otro, la ética del cuidado. Ya que hay un aparente vacío conceptual en la aplicación de la teoría de la ética del cuidado a los textos religiosos, nos permitimos en la presente investigación colaborar con una muestra académica que aplique a fondo la ética del cuidado a la teología feminista.

4. Marco teórico

Dado que la gran protagonista de la investigación será la ética del cuidado, es importante delimitar el marco conceptual desde el cual se estará abordando el tema. Como previamente mencioné, en sus inicios la ética del cuidado tiene una característica criticable de “naturalidad” femenina, que la relacionaba con el biologicismo y los instintos asociados a las mujeres según estrictas normas de género. No es el propósito en el análisis presumir que las acciones de las mujeres sean propias de su género o el resultado de ninguna característica sexuada, y pues es una perspectiva muy corta de una ética que, a pesar de haber surgido desde el análisis de la esfera doméstica, tiene el potencial de expandirse a otras dimensiones del mundo social y político.

Con esto en mente, trabajaremos desde la ética del cuidado que presenta Virginia Held en su libro *The Ethics of Care: personal, political and global*. En el próximo capítulo entraremos

⁹ Ryan, M. B. (2009). Behind caring: the contribution of feminist pedagogy in preparing women for Christian ministry in South Africa, University of South Africa, Pretoria., <http://hdl.handle.net/10500/2010>.

¹⁰ Efthimiadis-Keith, H. (2015). Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Hebrew Bible Interpretation. En *A Feminist Companion to Tobit and Judith*. Brenner-Idan, A., Efthimiadis-Keith, H. (Eds.). T&T Clark.

en una discusión más a fondo sobre las características que reconoce la autora como parte de la ética del cuidado (en adelante también nos referiremos a ella como EdC). A grandes rasgos, Held la determina como una teoría moral o un planteamiento con el cuál enfrentarse a dilemas morales de carácter personal, médico, político, organizacional, bélico y de relaciones internacionales¹¹ con la creencia de que hay aspectos de moralidad importantes en el desarrollo de las relaciones de cuidado que permiten que un individuo viva y progrese. El cuidado, afirma, se debe poder entender, ver y practicar como un trabajo (o labor), un motivo, un valor y, específicamente, como una construcción de relaciones de cuidado. La importancia de estas relaciones, afirma, es que forman las pequeñas sociedades filiales y de amistad que cimientan la sociedad como conjunto¹².

Sobre la convergencia entre la ética del cuidado y las religiones, Held argumenta que el aspecto laico de la EdC la hace más atractiva al no acarrear divisiones ni depender de formulaciones religiosas, a pesar de una semejanza con la ética del confucianismo, por cuanto elimina la división de lo personal y lo público, y con la ética cristiana del amor. Igualmente, disputa la similitud del concepto de cuidado entre las éticas religiosas y la EdC, pues la última “no toma las prácticas del cuidado desarrolladas bajo condiciones patriarcales como satisfactorias, aunque sí explora y observa los valores discernibles con atención y reflexión¹³. Guardadas las proporciones, algo similar se propone en el curso de esta investigación.

No busco exaltar ni afirmar que las condiciones patriarcales bajo las cuales se desarrollaron las acciones de cuidado en los textos religiosos sean ideales, ni presentar una idealización a la agencia limitada por el contexto sociopolítico de las mujeres, sino presentar una reconciliación entre esta ética y el análisis propio de la teología feminista, ingresando a la discusión contemporánea de las futuras aplicaciones de la ética del cuidado al apostar por su uso en los estudios teológicos para crear análisis religiosos que se alineen con las metodologías feministas de investigación. Adicionalmente, se habla de “apoyo a la misión profética”. Con esto me estaré refiriendo a acciones en las que las mujeres que se citarán facilitaron la tarea a la que se enfrentaban los profetas de transmitir la palabra y los designios de Dios¹⁴.

¹¹ Held, 2006.

¹² Held, 2006, p. 43.

¹³ “[Ethics of care do] not take the practices of caring as developed under patriarchal conditions as satisfactory, but it does explore the neglected values discernible through attention and reflection on them” Held, 2006, p. 22.

¹⁴ Smith, J., Green, W., Buckley, J. (1995). *The HarperCollins Dictionary of Religion*. HarperOne.

5. Metodología

Dado que el proyecto de investigación adopta un enfoque cualitativo basado en el análisis de textos, se utilizará la hermenéutica como metodología para ofrecer una lectura de la Biblia según las consideraciones de la ética del cuidado planteadas en el marco teórico y exploradas con mayor profundidad en el primer capítulo, “Sobre la ética del cuidado”. Se utilizarán historias selectas en las que las mujeres hayan influenciado la misión profética desde las acciones coherentes de dicha perspectiva ética. Estas historias y sus protagonistas se separarán según sus roles y responsabilidades como madres y esposas, y se exaltarán en cada una qué características de la EdC de Virginia Held se pueden interpretar según sus lineamientos.

Adicionalmente, tendremos varias consideraciones metodológicas que se ajustan al pensamiento feminista al que se suscriben tanto la ética del cuidado como la teología feminista. Como se hizo evidente desde nuestra introducción, estoy exponiendo mi postura como investigadora, reconociendo mis objetivos, intereses y experiencias respecto al sujeto de investigación. Aunque esto no es común en las principales esferas de la academia, obedece a la corriente de la epistemología feminista de la teoría del punto de vista¹⁵, o *standpoint theory* en inglés. Esta afirma que el conocimiento es situado, y el investigador no es un ente neutral que formula e investiga en un vacío contextual; se busca cumplir a las críticas feministas sobre el androcentrismo de la academia al presentar los hechos de la producción intelectual reconociendo la historicidad y las características sociológicas de quien produce el saber¹⁶.

Respecto a la aplicación del conocimiento situado en la teología feminista, podemos adentrarnos aún más en las subjetividades propias del intérprete que realiza una exégesis. El análisis feminista de la Biblia se acerca con sospecha a una interpretación autoritaria, reconociendo que el proceso estará mediado por actitudes culturales¹⁷. A menudo, las

¹⁵ Wigginton, B., & Lafrance, M. N. (2019). Learning critical feminist research: A brief introduction to feminist epistemologies and methodologies. *Feminism & Psychology, 0*(0). <https://doi.org/10.1177/0959353519866058>

¹⁶ Dunn, A. (2021). How should an understanding of gender shape our approach to the production of knowledge? *Journal of International Women's Studies, 22*(2), 92-102. Recuperado de: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol22/iss2/9>

¹⁷ Clifford, A. (2001). *Introducing Feminist Theology*. Orbis Books: Nueva York.

teólogas feministas conceden la subjetividad de sus posturas, así como las motivaciones al llevar sus estudios para contrarrestar el absolutismo de las interpretaciones androcentristas que se critican¹⁸, y esto ha resultado en actividades como la crítica bíblica autobiográfica¹⁹ o la exégesis postmodernista que revelan de forma explícita el rol del intérprete en la exégesis de las escrituras²⁰. Igualmente, se argumenta a su favor en uno de los textos²¹ mencionados en el estado del arte, puesto que permite que las opiniones de los intérpretes, informadas por nuestro contexto, coexistan con las del lector, añadiendo la introspectiva emocional propia de la corriente del Mujerismo para explicar, como una segunda capa del análisis, las razones detrás del estudio que afectan el posicionamiento del sujeto y el análisis del mismo. Todo esto se hace para evitar levantar juicios objetivos sin comprender los engranajes internos que colaboraron a la creación del conocimiento, pues el remedio puede ser peor que la enfermedad si nos enfrentamos a las interpretaciones tradicionales patriarcales mediante las mismas imposiciones dogmáticas cuando presentamos nuestros hallazgos. Es por esto que en varias secciones se hará explícita mi posición ideológica y contextual, que median en el descubrimiento y análisis de los datos.

Cabe mencionar que en la investigamos nos enfrentamos a dos obstáculos: (i) la posibilidad de incurrir en el anacronismo y (ii) la tentación de presentar el cuidado desde el esencialismo biológico. Respecto al anacronismo, siento que vale la pena arriesgarse, y espero demostrarlo a lo largo del texto, pues estas escrituras no son entendidas solamente desde su lugar histórico ni por miembros exclusivos de la academia. Sus historias permanecen relevantes en la época actual y buscamos, aún en un contexto social en extremo distinto, extrapolar sus historias a nuestra vida diaria. Esta flexibilidad de los textos teológicos y su carácter de religiosidad, aunque funciona como arma de doble filo en el sentido de la posibilidad anacrónica, abre las puertas a interpretaciones novedosas y modernas de historias centenarias. En la medida en que cambia y progresa nuestro mundo, sostengo que también lo debe hacer nuestra comprensión e interpretación de textos que se piensan atemporales y pretenden tener incidencia en nuestra comprensión de la realidad.

¹⁸ Junior, N. (2015). *An Introduction to Womanist Biblical Interpretation*. Westminster John Knox Press: Louisville, US.

¹⁹ Kitzberger, I. (2019). *Autobiographical Biblical Criticism: between text and self*. Brill.

²⁰ Schutte, P. (2005). When *they*, *we*, and the *passive* become *I* – Introducing autobiographical biblical criticism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 61(1/2), 401-416.

doi:<https://doi.org/10.4102/hts.v61i1/2.432>

²¹ Eftimiadis-Keith, 2015.

Sobre la posibilidad de recaer en esencialismos biológicos, es necesario aclarar que estaremos trabajando con una concepción de mujer en extremo simplista y sexuada, por la asunción de esta como tal en los textos sagrados, y por la incidencia de estas características sexuales en las historias, principalmente la infertilidad y el parto. De la misma manera, el rol que se le asigna a las mujeres en las escrituras y que se analiza desde la ética del cuidado tiene la posibilidad de reincidir en estereotipos de género, pues se establece el rol de la mujer desde las tareas que realiza en su hogar. Aunque nos arriesgamos al analizar desde la ética del cuidado estas acciones como loables, no es en ningún momento mi intención afirmar que estas son propias de las mujeres o que representan el lugar ideal de una mujer en su sociedad u hogar. Busco destacar, en cambio, el valor de estas acciones que se realizaban desde un lugar de agencia, aunque limitada por las reglas y jerarquías de una sociedad antigua. De igual forma, a través de los análisis se harán breves menciones a acciones realizadas por otros profetas y protagonistas que, dentro de su vivencia masculina, incorporaron y ejecutaron acciones analizables desde la EdC.

6. Contenido

El trabajo constará de un segmento de introducción, tres capítulos de contenido y una conclusión. En la introducción hemos plasmado los apartados que hacen parte del diseño del proyecto para introducir la investigación. El primer capítulo presentará una definición más amplia de la ética del cuidado de Held que facilite la lectura e interpretación de los dos capítulos siguientes. Los capítulos consecutivos, (2) “Maternidad: el cuidado del pueblo hebreo desde sus entrañas” y (3) “Matrimonio: la promesa del cuidado” presentarán, según el título de cada uno, el ejercicio de hermenéutica de las historias correspondientes a su categoría desde la ética del cuidado y una conclusión sobre los roles que jugaron en la misión profética. Finalmente, en la conclusión se presentará una breve recapitulación acompañada de consideraciones sobre la ética del cuidado y su relación con el género y una posible reinterpretación del rol de la mujer en la misión profética a la luz de la ética del cuidado que cumpla con los objetivos específicos.

Finalmente, aunque no pretendo afirmar que la investigación va a resultar teniendo un sentido estrictamente feminista, a pesar del claro contenido de género, parece justo que use las palabras de Sara Ahmed para ilustrar la posibilidad del feminismo en la exposición: “un movimiento feminista se construye de muchos momentos de nuevos comienzos. [...] La lucha

individual sí importa, de ella depende un movimiento colectivo”²². Pretender que acciones, muchas de ellas correspondientes a la esfera doméstica, buscaban acabar con el sexismo, la explotación y opresión sexual²³ sería anacrónico, por no decir forzado. Pero propongo que el análisis del ejercicio de agencia, desde la acción individual, puede aportar una nueva luz sobre la lectura del rol de las mujeres en las tradiciones cristianas.

²² Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Duke University Press. p. 6.

²³ hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños

Capítulo 1. Sobre la ética del cuidado

1. Una introducción a la ética del cuidado

¿Qué es la ética del cuidado? ¿Desde qué perspectiva se está entendiendo? ¿Por qué va a interactuar en esta investigación con los estudios teológicos? ¿Por qué la ética del cuidado puede ser relevante para un ejercicio de interpretación de textos bíblicos? Las respuestas a estas preguntas resultan imprescindibles para direccionar y aclarar el siguiente ejercicio hermenéutico. El propósito de este primer capítulo es enfrentarse a estas y otras posibles dudas y reparos que se tengan sobre la aplicación de la ética del cuidado al objeto de estudio.

En términos muy amplios, la ética del cuidado es una teoría moral normativa que desafía los enfoques de las éticas mayoritarias modernas, como la utilitarista o la deontológica (que fundamentan la moral en principios abstractos universalizables), al reivindicar una voz minoritaria que responde a las consideraciones morales desde la receptividad, relacionalidad, responsividad y responsabilidad en las interacciones de la vida ordinaria²⁴. La ética del cuidado propone una alternativa a las éticas tradicionales, modeladas por la experiencia de la vida de los hombres y la esfera pública, al desarrollar una moral feminista desde la experiencia de las mujeres, sus sentimientos, impresiones, pensamientos y acciones, tanto propios como de aquellos con quienes compartimos lazos personales. Todo esto argumentando que estas vivencias son tan relevantes para las discusiones filosóficas como las de los hombres que frecuentaban el ágora en la antigua Grecia²⁵.

La ética del cuidado surge como oposición a la teoría del desarrollo moral acuñada por el psicólogo Lawrence Kohlberg, en la que el desarrollo moral se determina por etapas o estadios²⁶. Carol Gilligan²⁷, que trabajaba bajo su mentoría como asistente de investigación, nota que la investigación de la que Kohlberg deriva de su teoría sólo utiliza sujetos varones. Nota también que al medir con la escala resultante de seis estadios morales, que según Kohlberg es universal y objetiva, las mujeres tienden a quedar situadas en un estadio moral inferior al de sus pares hombres.

²⁴ Brugère, F. (2021). *La ética del cuidado*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

²⁵ Held, 2006.

²⁶ Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.

²⁷ Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Massachusetts: Harvard University Press.

El estadio atribuido a las mujeres tiende a ser el tercero, en el que las consideraciones morales nacen desde las relaciones interpersonales, la colaboración y el presentarse positivamente hacia los demás; mientras que los hombres generalmente llegan al cuarto, correspondiente a seguir las leyes de la sociedad. Gilligan propone que esta diferencia entre estadios morales no es cuestión de que las mujeres sean objetivamente inferiores en términos morales a los hombres, sino que estos dos grupos responden a distintos puntos de vista acerca de la moralidad: mientras que los hombres ven la ética desde la justicia, imparcialidad y abstracción, las mujeres la ven desde el cuidado.

Esta diferencia entre la forma de ver la ética por los géneros la saca a partir de un análisis en la metodología de Kohlberg para clasificar a Jack y Amy, dos participantes en su estudio. Ya que Kohlberg basa sus estadios morales en el uso de la lógica, Amy se atrasa en los estadios mientras que Jack avanza. Gilligan afirma que este atraso es debido a las diferencias en su habitar que afectan su moralidad. La hegemonía patriarcal ha creado una concepción del hombre como quien establece la norma, haciendo que su estándar moral sea de acuerdo a la justicia, y de la mujer como aquella que se desvía de la norma, en la que sus preocupaciones morales se ven interrumpidas por la responsabilidad que se tiene con otros²⁸.

La teoría de Gilligan, por supuesto, ha suscitado muchas críticas. Principalmente, el dualismo con el que confiadamente se refiere a los géneros²⁹, el refuerzo de los roles de género al encasillar a las mujeres a los roles del cuidado y excluir a los hombres de la construcción de vínculos socioafectivos importantes³⁰ y la concepción de que dichos roles tradicionales no son sólo buenos, sino también naturales³¹. Sin embargo, su reconocimiento de la importancia de las labores de cuidado y de una ética relacional y las críticas hacia la universalización del hombre se alineó con pensamientos feministas que continúan vigentes hasta hoy.

²⁸ Brugère, 2021.

²⁹ Broughton, J. M. (1983). Women's Rationality and Men's Virtues: A Critique of Gender Dualism in Gilligan's Theory of Moral Development. *Social Research*, 50(3), 597–642. <http://www.jstor.org/stable/40970911>

³⁰ Wilkinson, S. (1997). Feminist Psychology. En: Fox D, Prilleltensky I, ed. *Critical Psychology: An Introduction*. London: Sage Publications.

³¹ Tronto, J. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs*, 12(4), 644–663. <http://www.jstor.org/stable/3174207>

Rápidamente, la ética del cuidado salió de la esfera de la psicología para adentrarse en otros campos de estudio. Su desarrollo se esparció a sectores como el educativo³² o el político³³ por su potencial para evaluar y desarrollar consideraciones morales desde la experiencia universal del cuidado. Entre las autoras que han defendido la ética del cuidado, Virginia Held³⁴ sostiene que ésta ha salido del mundo de *lo privado*, de los dominios sociales formados a través de lazos afectivos como las amistades y las familias, para entrar a discutir con las prácticas de los campos médicos, políticos, legales, sociales y de relaciones internacionales. Aunque Held no ha ahondado en la incidencia de la ética del cuidado en el campo teológico, al afirmar que puede enriquecer análisis políticos y globales abre la posibilidad de aplicarla a múltiples disciplinas. Esta expansión de las consideraciones del cuidado más allá de los aspectos de la vida diaria según las presenta Held resultan útiles para la investigación, ya que en el presente trabajo sostenemos que los valores del cuidado son importantes también en el campo de los estudios teológicos, por lo que su concepción de la ética del cuidado es la que utilizaremos en el transcurso del texto.

2. La ética del cuidado de Virginia Held

La ética del cuidado es una teoría moral, o un enfoque hacia problemáticas morales, sensible a matices contextuales y narrativos, que permite reevaluar nuestras vidas y relaciones desde la experiencia universal de haber sido cuidados en la infancia—por lo menos, lo suficiente como para haber llegado a la adultez. Sostiene que el cuidado es indispensable para que los miembros que componen la sociedad florezcan, permitiendo el progreso de la comunidad y una reorganización social que cree un mundo más *acogedor*, lleno de cuidado, que rompa con los mitos del individualismo liberal al hacernos reconocer la responsabilidad que tenemos con los otros. Held le atribuye cinco características a la ética del cuidado.

1. Se centra en la dependencia entre las personas y la respectiva tendencia o inclinación moral a suplir las necesidades de aquellos por los que nos hacemos responsables.
2. A diferencia de otras éticas que favorecen el raciocinio, la EdC valora el papel de las emociones en las deliberaciones morales y en la toma de decisiones en contextos interpersonales. La simpatía, empatía, sensibilidad y receptividad son semillas que

³² Noddings, N. (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of Carolina Press.

³³ Tronto, 1987.

³⁴ Held, 2006.

permiten que el ser humano interdependiente se enfrente mejor a los reclamos morales de quienes le son cercanos.

3. Cuestiona la imparcialidad, abstracción y universalización que ostentan las teorías éticas dominantes. Al contrario, esta ética permite que las relaciones tengan prioridad. Citando a Margaret Walker³⁵, propone ver la deliberación desde el *entendimiento* moral, mediante la atención, comunicación, y apreciación contextual y narrativa. La ética del cuidado está, por ejemplo, en desacuerdo con los imperativos categóricos de Immanuel Kant, pues considera que una acción no es más o menos deseable moralmente si se puede aplicar a todos los casos. Presenta la probabilidad de incluir preferencias y excepciones en las consideraciones éticas según nuestras relaciones al permitir que los nexos que compartimos unos con otros moldeen las deliberaciones morales de cada persona.
4. Reconceptualiza los espacios de lo público y lo privado. El potencial de la ética del cuidado es la posibilidad de reorganizar no sólo los aspectos del hogar, también las organizaciones públicas. Podríamos decir que retoma el slogan “lo personal es político” acuñado por las feministas de la segunda ola para reafirmar la necesidad de pensar en el mundo público como uno que también es merecedor de recibir actitudes de cuidado y replicarlas.
5. La concepción de “personas” con la que trabaja la ética del cuidado es estrictamente relacional. Se opone a las éticas tradicionales en las que los individuos gozan de independencia plena y autonomía. En cambio, valora los vínculos que se construyen entre una persona y otra y realza los aportes que estos dan a la propia identidad desde un modelo relacional de agencia moral. Una persona para la ética del cuidado es interdependiente; afectada y construida por las relaciones sociales de las que goza y con las cuáles tiene compromisos y preocupaciones morales, desarrolladas en entornos sociales específicos.

Una de las mayores discusiones dentro de la ética del cuidado es, precisamente, ¿qué significa e implica la noción de cuidado? En este aspecto, Held afirma que el cuidado debe poder referirse a una práctica y a un valor intrínsecamente relacionales, que es posible entender en tándem como el trabajo de cuidado y el estándar con el que se evalúa la labor realizada y las motivaciones correspondientes. Yendo más allá, termina por afirmar que el

³⁵ Held, 2006, p. 11.

cuidado se ve en términos de relaciones de cuidado³⁶. La labor de cuidado implica el cultivo de virtudes que permitan la evaluación del cuidado que se está proveyendo. Entre estas virtudes está el *cuidado* mismo, que trabaja sobre la sensibilidad, el interés mutuo, y la confianza para orientar las consideraciones morales. Mientras que la ética del cuidado a menudo se entiende como opuesta a la ética de la justicia, Held afirma que es necesario integrar ambos valores, y que, en consecuencia, las relaciones de cuidado *ideales* deben contar con la justicia como uno de sus valores o virtudes.

Este concepto de las relaciones de cuidado, afirma Held, es el que permite ver el cuidado puesto en práctica. Una persona cuidadora no es simplemente alguien que tenga la disposición del cuidado; es alguien que participa en “relaciones de cuidado que unen a las personas, y de modo que sea progresivamente más satisfactorio en el plano moral”³⁷. O dicho de otro modo, el cuidado no es sólo una disposición, son acciones realizadas en conjunto que prometen una mejoría en las consideraciones morales de los involucrados.

3. ¿Por qué la ética del cuidado?

Pensemos en la resurrección de Jesús. Aunque discursos abundan sobre si fue resucitado de forma literal o figurativa³⁸, es posible afirmar que su resurrección es una de las creencias principales de la fe. Cuando miramos con atención la narración, nos encontramos con que las primeras en afirmar su resurrección fueron mujeres. Ya sea que el recuento ponga en este lugar a las Marías, Salomé o María Magdalena, los cuatro evangelios canónicos del Nuevo Testamento dan cuenta de estos primeros encuentros como resultado de sus acongojadas visitas al sepulcro de Jesús tras su muerte³⁹. El llanto de las mujeres podría verse fácilmente como inútil o, si se es más extremo, oneroso. La escena es lejanamente reminiscente al pasaje del *Fedón* de Platón, en el que Sócrates, cerca a su ejecución, demanda que su esposa Jantipa sea retirada por los llantos y quejidos que suelta ante su inminente muerte y lo que ésta acarrea para sus amigos⁴⁰. Sin embargo, el duelo de estas mujeres resulta ser crucial. Como respuesta a la ruptura a través de la muerte de una relación de mutualidad, sensibilidad, simpatía, empatía y receptividad que habían formado, estas mujeres guardan el lugar de

³⁶ “Caring relations”. Held, 2006, p. 36.

³⁷ Held, 2006, p. 42.

³⁸ Habermas, G., Flew, A., Mieth, T. (2003). *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.

³⁹ Mateo 28:1-11; Marcos 16:1-11; Lucas 24:1-11; Juan 20:1-18. Trad. Reina Valera.

⁴⁰ Platón, *Fedón*, 60a.

descanso de Jesús de tal manera que fueron las primeras en recibir el mensaje de la resurrección.

No afirmo de ningún modo que este acto haya girado *en torno a* la ética del cuidado como una teoría moral normativa a la que voluntariamente se subscribían, pero hay un *elemento* de cuidado—como práctica y como valor—en tal expresión de duelo. Aun así, puede parecer extraño intentar aplicar un concepto ético tan reciente a un campo de estudios y a ejercicios narrativos que datan de siglos atrás. Pero si la inclinación moral por cuidar de quienes nos sentimos responsables y la práctica y el valor del cuidado preceden la teoría de la ética del cuidado, que afirma surgir desde “la experiencia moral inédita de las mujeres”⁴¹, propongo que no es disparatado analizar las acciones de las mujeres en retrospectiva con esta perspectiva que recoge, más no crea, las bases de una inclinación ética. Aunque las éticas del cuidado sean recientes, los actos del cuidado están presentes desde nuestras primeras experiencias como humanos.

En su exposición de la ética del cuidado, Held argumenta a favor de la noción de un cuidado que “no necesita invocar creencias religiosas que llevan una carga divisoria”⁴² y que el carácter laico de la valorización del cuidado permite que más personas se relacionen con este enfoque ético. Razona que el valor del cuidado es “completamente independiente de cualquier fundamento religioso”, un aspecto a su favor porque no excluye a quienes no se adscriben a cualquier tradición religiosa que se le pudiera adjudicar. Por supuesto, que la ética del cuidado no esté conectada a creencias de este tipo permite que sea más sencillo conectarse con ella y que se aleje de las tradiciones patriarcales, lo que permite reforzar su carácter feminista. Sin embargo, el hecho de que sea independiente de las religiones no hace que sea irreconciliable con ellas.

¿Y por qué deberíamos reconciliarlas? En su exposición sobre la interdependencia, Held cita a Hilde Nelson y Diana Meyers para afirmar que las identidades se crean *narrativamente*, a través de historias y *contrahistorias* del contexto social, que “la narratividad aclara cómo las personas pueden ser influenciadas profundamente por sus contextos sociales y aun así mantener su capacidad de formar vidas morales autodeterminadas—de [...] reconfigurar sus

⁴¹ Brugère, 2021, p. 19.

⁴² Held, 2006, p. 3.

ideales sociales”⁴³. Si consideramos que estas narrativas formadoras nacen de nuestros alrededores, no es difícil entrar a considerar el papel de las religiones en ellas, tanto para los creyentes como para los no-creyentes.

Tras años de escuchar sobre figuras teológicas y su incidencia en las vidas de las personas, inevitablemente interiorizamos nuestros sentimientos y opiniones al respecto como partes de nosotros. Mi mamá, compañeros, tías lejanas, familiares de mis amigos—todos parecen tener una opinión sobre el asunto a tratar cuando intento describir brevemente a qué va esta tesis: si las mujeres hicieron mucho, si hicieron poco, si es una fuente demasiado patriarcal como para intentar reivindicar algo, si es totalmente intrascendente comparado con la importancia de Dios... De un modo u otro, todas estas opiniones reflejan parte de sus identidades, creadas en un contexto en el que nos vemos rodeados por instituciones y creencias religiosas. Me gusta pensar que retratar las historias de estas tradiciones que inevitablemente afectan la identidad para resaltar los principios de la ética del cuidado⁴⁴, puede resultar en una reflexión fructífera a nivel personal—y, por tanto, social—para quienes las lean desde esta nueva luz. Propongo que veamos los siguientes capítulos como contrahistorias que pueden permitir revalorar el rol de las mujeres en la Biblia desde una perspectiva moderna.

En su exposición Held afirma que el mito del hombre independiente, superior comparado con su esposa e hijos, debe ser superado para mejorar nuestro entendimiento del cuidado. Por mi parte sostengo que dicho mito se puede, e incluso, se *debe* superar en las que Held denomina fuentes tradicionales—y, por extensión, patriarcales—a través de ejercicios como el que realizaremos en la investigación. Visto de esa forma, lo que esta producción pretende hacer es justamente proponer una lectura del trabajo de ciertos profetas en el que sus misiones por difundir la palabra de Dios y hacer cumplir sus designios no son realizadas de manera independiente y autónoma al contar con la ayuda que significó para ellos algunas acciones que mujeres realizaron desde el cuidado, gestado por sus relaciones interpersonales.

Citando a Held, “uno se convierte en un mejor partícipe en una mejor práctica de cuidado, entre más la práctica [de cuidado] emplea las perspectivas más eruditas disponibles y más los participantes las entiendan”⁴⁵. Integrar exitosamente el concepto de cuidado a este campo de

⁴³ Citado en Held, 2006, p. 46.

⁴⁴ V. sec. La ética del cuidado leída desde Virginia Held.

⁴⁵ Held, 2006, p. 54.

estudio, y por consecuencia, a quienes estén involucrados en él por medios académicos o personales, resulta en una mejor práctica de cuidado a nivel personal y relacional. Es por esta razón que en los siguientes capítulos exploraremos la agencia de las mujeres en el Antiguo y Nuevo Testamento con las herramientas aportadas por la ética del cuidado. Held es enfática en la importancia de evaluar las relaciones de cuidado durante estos análisis—sin embargo, y por la brevedad de las historias elegidas que no retratan una imagen completa sobre cómo era el lazo íntimo entre los profetas y las mujeres que les rodeaban, vamos a identificar las características ya expuestas de la ética del cuidado y su desempeño como valor, práctica o ambas en las narraciones.

Capítulo 2. Maternidad: el cuidado del pueblo hebreo desde sus entrañas

Más allá del matrimonio, la consolidación del estatus de la mujer⁴⁶ en la Palestina antigua se daba en el momento de engendrar hijos para su esposo, considerado el líder de la familia. Para las mujeres que ahora conocemos como judías, el embarazo tenía también una dimensión espiritual. Las narrativas de maternidad en la Biblia hebrea⁴⁷ y el Nuevo Testamento modelan la experiencia como dependiente de la voluntad de Dios, que responde con benevolentes favores las desesperadas oraciones de mujeres que anhelan quedar en cinta. Con la intervención divina, ellas conforman tanto a su familia como a la nación de Israel al engendrar a los futuros líderes. Aunque sea muy tentador quedarse con la perspectiva heroica del nacimiento como la constitución de un Estado por designios divinos, propongo que nos concentremos en el transcurso de este capítulo en los aspectos más íntimos y personales de estos procesos. Un embarazo y el posterior cuidado del infante implican la creación de una relación de dependencia entre al menos dos personas: madre e hijo.

El presente capítulo lleva por nombre “Maternidad: el cuidado del pueblo hebreo desde sus entrañas” para hacer referencia a ese *dar a luz* de las naciones sin desatender el aspecto de dependencia de las relaciones de cuidado que mantienen estas mujeres con los hijos, en este caso profetas, que moldearían a los pueblos por venir, así como la crianza de su madre les moldeó a ellos. El capítulo tendrá dos partes para analizar las acciones relacionadas con la maternidad y el cuidado de los hijos de un grupo selecto de personajes femeninos según su pertenencia al Antiguo o Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

1.1. Rebeca

El personaje de Rebeca aparece en el “Génesis”, el primer libro del Antiguo Testamento, como una de las primeras madres del pueblo hebreo. Es sucesora del puesto de Sara, esposa de Abraham, al casarse con Isaac, el hijo de la pareja y futuro patriarca del pueblo. Al igual que Sara, se ve sometida a una condición de infertilidad que parece representar el abandono

⁴⁶ Ebeling, J. R. (2010). *Women's Lives in Biblical Times*. T&T Clark.

⁴⁷ Bergmann, C. (2020). Mothers of a Nation: How Motherhood and Religion Intermingle in the Hebrew Bible. *Open Theology*, 6(1), 132-144. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0012>

por parte del Dios de Abraham, que le había prometido al primer patriarca tantos descendientes como granos de arena, una afirmación que parecía desmentirse con la realidad a la que se enfrentaba Rebeca.

Entre más hijos tuviese un hombre, más valioso resultaba para la antigua sociedad hebrea. A las mujeres se les otorgaba un puesto de mayor importancia cuando se encargaban de la crianza: si una pareja resultaba incapaz de producir progenie, eso constituía un grave infortunio⁴⁸ para el hombre, y un desasosiego respecto a los quehaceres de la mujer⁴⁹. No encontramos en la escritura la perspectiva de Rebeca sobre su infertilidad, pero por las pistas contextuales podemos asumir que no era una situación ideal. Rebeca, quien salió de la tierra de su familia para asentarse en el pueblo que Dios le prometió a Abraham, se encontraba a solas con su esposo, sin nadie más a quien recurrir o de quién cuidar cuando gran parte de su trato en sociedad y de su realización como mujer dependía de esto.

Sí sabemos, sin embargo, que es Isaac, su esposo, quien reza a Dios buscando ser bendecidos con descendencia. Esta petición nos deja considerar la carga compartida con este sufrimiento; aquel entendimiento mutuo de la necesidad de cimentarse como una familia, aunque es un problema que sigue recayendo en su mujer. Él ora por fertilidad en nombre de Rebeca, dejando clara su responsabilidad ante Dios y ante nosotros como espectadores. Dios le da la razón, pues también recae en ella la respuesta divina: tras la concepción de un par de gemelos, llega un tempestuoso embarazo.

A pesar de la dicha que implicaba recibir una respuesta de Dios mismo, Rebeca no se avergüenza de cuestionar un aspecto fundamental de su embarazo y su experiencia posterior: la batalla entre sus dos hijos en el vientre. Era tal el dolor, que su queja fue más allá de pedir alivio, con las palabras: *Si es así, ¿para qué vivo yo?*⁵⁰

Al igual que en la petición de Isaac, este problema es exclusivamente suyo. No comparte el peso con su esposo, del cual la preocupación era la capacidad de concebir, y cuya figura se oscurece en el resto de la narrativa una vez esto sucede. Su único acompañante es Dios, ante quien se expresa con desesperación cuando la gestación resulta ser más complicada de lo que

⁴⁸ Breyfogle, 1910.

⁴⁹ Ilan, T. (2019). "Jewish Women's Life and Practice in the World of the New Testament" en Dunning, B. H. (ed.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender and Sexuality*. Oxford University Press.

⁵⁰ Génesis 25:22.

esperaba. Rebeca toma una posición de responsabilidad por el comportamiento de sus hijos no natos, aunque no pueda tomar acción definitiva para cambiar la situación. En su intento de velar por la seguridad de ambos, angustiada y abrumada, sólo puede acudir ante la divinidad de su familia. Casi como si resaltara el privilegio del que gozaba la pareja, Dios le responde en comunicación directa lo siguiente:

[...] Y dos pueblos serán divididos desde tus entrañas;
El un pueblo será más fuerte que el otro pueblo,
Y el mayor [Esaú] servirá al menor [Jacob]⁵¹

A través de la Biblia, la metáfora de los hijos como futuras naciones se repite⁵² como motivo de orgullo e incluso consolación para las mujeres que sufren respecto a sus propios destinos o los de su prole. Rebeca es privilegiada porque recibe confirmación de que el sufrimiento al que está sujeta no es en vano. Dios también confirma lo que hemos sospechado: que el lugar del hombre en su matrimonio es el de desear prole, más no cargar con las complicaciones de la gestación. La queja de Rebeca es respondida con ella como única destinataria, y es ella quien parece lidiar con las complicaciones de su embarazo, a pesar de la complejidad de la gestación. Pero este consuelo es de carácter político y, aunque explica el porqué del movimiento en su vientre, deja a Rebeca lidiando con la revelación de una futura contienda familiar en medio de sus esfuerzos por llevar a buen término el embarazo.

Finalmente, nacen los dos pequeños. El primero fue llamado Esaú y al segundo le dieron el nombre de Jacob. Con el transcurso del tiempo, Rebeca halla en sus afectos una preferencia hacia su hijo menor, Jacob, que podría coincidir con la profecía recibida. En una época en la que el linaje era tan importante, la confirmación divina de que el menor creará un pueblo fuerte al que los hijos del mayor servirán es razón suficiente para darle predilección. Sin embargo, propongo que analicemos el siguiente verso para llegar a otra consideración.

Y crecieron los niños, y Esaú fue diestro en la caza, hombre del campo; pero Jacob era varón quieto, que habitaba en tiendas. Y amó Isaac a Esaú, porque comía de su caza; mas Rebeca amaba a Jacob⁵³.

Entre los dos, Esaú tenía mayor aptitud para las tareas que debía realizar un hombre, según su contexto social. Proveía desde una corta edad a su familia con alimentos y debía gozar de alta fuerza para las tareas arduas que realizaba en el campo. Jacob se desempeñaba en roles dentro

⁵¹ Génesis 25:23, trad. Reina Valera.

⁵² Bergmann, 2020.

⁵³ Génesis 25:27, 28.

de las tiendas, propios de los asuntos domésticos⁵⁴. En esta época, estos roles estaban fuertemente influenciados por el género—eran las mujeres quienes trabajaban en casa, cocinando, horneado y haciendo perfumes, mientras que los hombres se apropiaban de las actividades de las cosechas, la herrería y los asuntos militares⁵⁵. El que Isaac prefiera a Esaú *por* el fruto de las labores que le caracterizaban, mientras que el amor de Rebeca no se justifique explícitamente, nos permite buscar razón en la frase que explica la vocación del menor.

Propongo que este amor contrasta con el de Isaac y corresponde con su inusual domesticidad, su “quietud”. El pasar mayor tiempo cuidando de las tiendas —es decir, del hogar— le daría a Jacob más tiempo al lado de su madre, quien de lo contrario estaría realizando las tareas domésticas a solas por ser la única mujer de la vivienda. Estas tareas corresponderían en gran parte a labores de cuidado realizadas en pro de suplir las necesidades básicas de los demás miembros de la familia con los suministros que proveen su hermano y su padre.

Sabemos por la narrativa que Jacob sabía cocinar y es factible asumir que su madre le enseñó. Podemos considerar esta historia desde nuestra época, en la que hemos avanzado en los discursos respecto al lugar de la mujer en la cocina como uno de creación y subversión de género, de esparcimiento y conexión⁵⁶ en oposición a la cocina como un espacio de opresión. Que la academia contemporánea tome como sujeto el relacionamiento espontáneo que sucede en los espacios domésticos, usualmente cerrados a los hombres que se ocupan en otros oficios asociados a su género, como un espacio de participación y reivindicación, nos permite considerar la narrativa de Rebeca y Jacob como la de dos familiares que comparten un espacio común de identificación que afianza su relación.

Asimismo, Jacob habría aprendido del carácter de su madre en estos espacios. La sociedad hebrea otorgaba un gran valor a ser el primer hijo, y aún en casos de mellizos como Esaú y Jacob, el primero siempre tendría más derechos sobre el otro. Por las habilidades desarrolladas en el cuidado doméstico, Jacob convence a un exhausto y hambriento Esaú de entregarle los derechos de primogenitura a cambio de un plato guisado que el menor había

⁵⁴ Breyfogle, 1910

⁵⁵ Borowski, O. (2003). *Daily life in Biblical times*. Society of Biblical Literature.

⁵⁶ Ghosh, K. & Reddy, V. (2022). The Mundane Female Space: Re-evaluating the Dynamics of Women in the Transnational Kitchen. *Journal of International Women's Studies*, 23(1), 9-21. Disponible en <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol23/iss1/4>

preparado⁵⁷. Con este plan, Jacob subvierte los valores tradicionales de su época y resignifica la importancia de las labores de cuidado a través del espacio compartido con su madre; hace de un acto doméstico un acto de valor y astucia. Entender la narrativa desde la perspectiva contemporánea, a riesgo de caer en anacronismos, abre el espacio a reestructurar estas historias desde la reivindicación de no sólo las mujeres, sino todos aquellos que se salían de la norma establecida en las matrices de género, entonces como ahora.

Este plan elaborado por Jacob es muestra del carácter de su madre, que veremos en detalle en la siguiente historia. Su similaridad para enfrentarse a situaciones en las que buscan conseguir un beneficio habla sobre el nivel de su relación. Rebeca y Jacob se nutren el uno del otro en sus actividades diarias. Sin embargo, Jacob actúa para sí. Rebeca actúa, en la siguiente historia, para buscar beneficiarlo a él, como el hijo al que más ama.

Entonces Rebeca habló a Jacob su hijo, diciendo: He aquí yo he oído a tu padre que hablaba con Esaú tu hermano, diciendo: Tráeme caza y hazme un guisado, para que coma, y te bendiga en presencia de Jehová antes que yo muera. Ahora, pues, hijo mío, obedece a mi voz en lo que te mando. Ve ahora al ganado, y tráeme de allí dos buenos cabritos de las cabras, y haré de ellos viandas para tu padre, como a él le gusta; y tú las llevarás a tu padre, y comerá, para que él te bendiga antes de su muerte. Y Jacob dijo a Rebeca su madre: He aquí, Esaú mi hermano es hombre velloso, y yo lampiño. Quizá me palpará mi padre, y me tendrá por burlador, y traeré sobre mí maldición y no bendición. Y su madre respondió: Hijo mío, sea sobre mí tu maldición; solamente obedece a mi voz y ve y tráemelos. Entonces él fue y los tomó, y los trajo a su madre; y su madre hizo guisados, como a su padre le gustaba. Y tomó Rebeca los vestidos de Esaú su hijo mayor, los preciosos, que ella tenía en casa, y vistió a Jacob su hijo menor; y cubrió sus manos y la parte de su cuello donde no tenía vello, con las pieles de los cabritos; y entregó los guisados y el pan que había preparado, en manos de Jacob su hijo⁵⁸.

Mucho podemos reflexionar sobre este curso de acción que choca con el sistema jerárquico de la primogenitura⁵⁹. ¿Por qué debe el primero en nacer tener prioridad sobre los demás? ¿Por qué es el padre quien debe entregar la oración? ¿Por qué no se puede decidir entre ambos padres quién será el elegido? Viendo en retrospectiva, y con las cualidades propias de nuestra época, esta trampa se podría evitar con una discusión civilizada en la que ambos padres gozaran de una posición horizontal. Sin embargo, en el contexto estrictamente patriarcal en el que se desarrollan estos hechos, Rebeca actúa dentro de su posición social buscando un privilegio para su hijo menor. Desafía las reglas de la época, quizás con el permiso de un Dios que ya le había vaticinado que los roles de sus hijos se iban a invertir, y

⁵⁷ Génesis 25:29-34.

⁵⁸ Génesis 27:6-17.

⁵⁹ Breyfogle, 1910.

en secreto absoluto de Isaac, quien ostenta poder sobre ella como su esposo y planea dejar a Esaú como el designado patriarca tras su muerte, según la costumbre tradicional de primogenitura.

Su historia está intrínsecamente ligada a las relaciones de interdependencia en las que se halla inmersa. Rebeca responde a necesidades que percibe de su hijo menor, que no está asociado con cualidades tradicionalmente masculinas, y las pone por encima de las necesidades de su hijo mayor y su esposo, quienes no comparten con ella los vínculos de afecto que contrajeron con Jacob al compartir los quehaceres domésticos. La jerarquía de la primogenitura que ubica a Jacob tras su hermano mayor también le puede dar el primer lugar de la lista de dependencia a la que está respondiendo Rebeca, como el miembro de su hogar que más la necesita. Sin embargo, este deseo de buscar su bienestar sobre el de los demás puede ser también simple y llana preferencia por el hijo que más la acompaña y entiende.

Además de buscar para él un beneficio, con la frase “Hijo mío, sea sobre mí tu maldición” Rebeca se propone a sí misma como responsable en caso de que haya posibles consecuencias por su ardid. Como brevemente mencionamos antes, nos es revelado que Jacob también sabe cocinar, pero es ella quien se hace responsable de preparar el guisado y es quien le viste con las ropas que han de engañar a Abraham. Actúa como el perpetuo estereotipo de lo que debe ser una madre—una cuidadora tomando responsabilidad por las consecuencias negativas y abnegando los beneficios para que los recoja su hijo adulto.

Ya que el cuidado se refleja en relaciones⁶⁰, es relevante observar también la respuesta de Jacob. Como acabamos de notar, su tarea consiste en buscar los animales que se han de cocinar y dejarse vestir de su madre como preparación. Le entrega a ella el control absoluto, a excepción de cuando expresa su preocupación por ser descubierto: un miedo que Rebeca rápidamente acalla para no perder tiempo. Podemos ver en su relación los frutos de la confianza, como valor y como práctica. A pesar del temor, Jacob confía en su madre y sigue con el plan, seguro de que, gracias a ella, ningún castigo le va a llegar si su padre se entera.

No hay que olvidar que todo esto está sucediendo desde el amor: Rebeca *ama* tanto a Jacob que decide buscar que sea él bendecido por su padre. Hay un indudable componente

⁶⁰ Held, 2006, p. 19.

emocional en esta afirmación que forma los cimientos para su curso de acción. Si ella no amara a Jacob, podría haber confiado en la afirmación de Dios de que Jacob tendría una posición de ventaja sobre Esaú y no haber intervenido para asegurarse de que fuera cierto. Si amara más a Esaú, sus esfuerzos podrían haber estado en asegurarse de que no pudiese perder la oportunidad de ser bendecido por Abraham. Pero aún con la promesa de Dios de que la descendencia de Jacob se convertiría en un pueblo fuerte, decide actuar a su favor para cumplir como madre con el deber adquirido de conseguirle una vida bienaventurada.

En su curso de acciones resalta la importancia de permitir que las emociones medien en las decisiones ayudando a impartir la razón. Este amor que Rebeca siente por su hijo no es irracional: hay una causa, por oscura que sea en el texto original, que le permite darle prioridad. Podríamos argumentar que esta prioridad es, además, racional. Jacob ya había obtenido la primogenitura de su hermano a cambio de un guisado y este intercambio claramente desbalanceado afirma que Esaú menosprecia⁶¹ ese derecho que se le había dado. Con este acto moralmente cuestionable a simple vista —pues engaña a su esposo en su lecho de muerte y roba a su hijo mayor de un derecho nato—, Rebeca entrega la bendición a quién más la apreciaría y desata una cadena de eventos que marca la existencia del pueblo israelita. Jacob se convierte en una figura prominente, teniendo doce hijos que darán su nombre a las futuras tribus de Israel y ponen en movimiento los episodios de éstas en la nación egipcia tras la llegada de José, uno de sus hijos menores.

1.2. Jocabed y la hija del Faraón

A Jocabed, a la hija del Faraón y a sus historias podemos entenderlas desde una única narración, pues sus trabajos de cuidado están concentrados en Moisés, una sola figura profética. Esto sucede dentro de la narrativa del Éxodo, varias generaciones después de que los hijos de Jacob se mudaran a Egipto. Jacob, al igual que su madre Rebeca, tiene preferencia por José, uno de sus dos hijos menores. Como reflejo de su propia historia, Jacob le da muestras de su preferencia, vistiéndolo con un abrigo hecho de colores. Enceguecidos por los celos, sus hermanos mayores lo traicionan cuando él logra acompañarlos a cuidar las ovejas lejos de su hogar y le venden por veinte piezas de plata, resultando en la llegada del joven como esclavo a Egipto.

⁶¹ Génesis 25:34.

En contra de un millar de dificultades, el talento que tiene para la interpretación de sueños le ayuda a subir de estrato social hasta que se convierte en asesor y gobernador del Faraón. José entonces se posiciona a través de uno de los actos de cuidado más relevantes en la totalidad de la escritura con esta nueva posición. Buscando lo mejor para el pueblo, se encarga de administrar las cosechas de Egipto para guardar suficiente trigo para la hambruna que les pronostica y así poder cuidar a los habitantes en su momento más crítico. La atención que le presta a la repartición de recursos, así como la responsabilidad que toma tanto por los egipcios como por los otros pueblos afectados a quienes también les provee con alimentos, elicitaba una gran recompensa por parte del Faraón, que le entregaba tierras y riquezas a José, sus hermanos y sus familias. En la temporalidad de la siguiente historia, la posición de los hebreos había pasado del privilegio por la prominencia política de José a la servidumbre y esclavitud, pues el nuevo Faraón desconoce lo que José ha hecho por su pueblo y siente que los hebreos representan una amenaza para los egipcios.

A pesar de estas condiciones adversas, el pueblo hebreo se multiplicaba en número, haciendo que los jefes de Egipto buscaran evitar una posible rebelión. El Faraón, decidiendo erradicar el problema desde la raíz, ordena a las parteras hebreas, Sifrá y Puá, matar a los hijos que nazcan varones. Como mujeres que desempeñaban una labor de cuidado de partería, asegurando el bienestar y la supervivencia tanto de las madres como de los bebés durante el parto, ellas deciden priorizar a sus compañeras y la prole hebrea sobre la cruel demanda de atender los partos en secreto. El Faraón, viendo que los nacimientos siguen en aumento, le pide a su propia gente ubicar a los bebés recién nacidos y ahogarlos en el Nilo. Buscando salvar a uno de este destino, sucede la siguiente historia:

Un varón de la familia de Leví fue y tomó por mujer a una hija de Leví [reconocida como Jocabed⁶²], la que concibió, y dio a luz un hijo; y viéndole que era hermoso, le tuvo escondido tres meses. Pero no pudiendo ocultarle más tiempo, tomó una arquilla de juncos y la calafateó con asfalto y brea, y colocó en ella al niño y lo puso en un carrizal a la orilla del río. Y una hermana suya se puso a lo lejos, para ver lo que le acontecería. Y la hija de Faraón descendió a lavarse al río, y paseándose sus doncellas por la ribera del río, vio ella la arquilla en el carrizal, y envió una criada suya a que la tomase. Y cuando la abrió, vio al niño; y he aquí que el niño lloraba. Y teniendo compasión de él, dijo: De los niños de los hebreos es este. Entonces su hermana dijo a la hija de Faraón: ¿Iré a llamarte una nodriza de las hebreas, para que te críe este niño? Y la hija de Faraón respondió: Ve. Entonces fue la doncella, y llamó a la madre del niño, a la cual dijo la hija de Faraón: Lleva a este niño y críamelo, y yo te lo pagaré. Y la mujer tomó al niño y lo crió. Y cuando el niño creció, ella lo trajo a la hija

⁶² *Éxodo* 6:20.

de Faraón, la cual lo prohijó, y le puso por nombre Moisés, diciendo: Porque de las aguas lo saqué⁶³.

La historia de Moisés presenta la relevancia del cuidado en su máxima expresión: la ética del cuidado de Virginia Held es muy insistente en que la centralidad de la teoría está en la experiencia universal de haber sido cuidados en la infancia, y que de este cuidado a cada individuo se desprende la capacidad de florecer de la sociedad⁶⁴. Su nacimiento, los tres meses que pasó escondido por su familia, la decisión de su madre biológica de salvar su vida llevándolo con delicadeza al mismo río donde cientos de niños perderían la vida y la compasión de la hija del Faraón al rescatarlo y adoptarlo con las mayores comodidades fundamentaron las condiciones que le convirtieron en el libertador de los hebreos y en uno de los profetas más importantes en las religiones abrahámicas. Debido al cuidado realizado desde la maternidad por estas dos mujeres, él tuvo la oportunidad de emancipar a su pueblo y llevarlos a través del desierto hasta la Tierra Prometida.

La historia de Moisés empieza con el cruel mandato del Faraón. Lo que inicia como una decisión política lleva a una madre a buscar alternativas que permitan la supervivencia de su hijo menor. Las discusiones del ámbito público se inmiscuyen en la vida privada de una familia humilde que no deseaba, de cualquier modo, acabar con el Estado egipcio, a pesar de la vulnerabilidad a la que estaban sometidos. Moisés, que al crecer libera a su pueblo del yugo del Faraón, no habría traído ninguna desgracia al país de no haberse dado esta orden tan radical. La meta de Jocabed, según la poca información que recibimos, es sencilla: cuidar a su familia y continuar con su vida sencilla. Cuando sus deseos se truncan por la orden política, sus esfuerzos siguen concentrados en asegurar la vida y el bienestar del miembro más vulnerable de su familia.

Con esta elección de darle prioridad a sus propias decisiones morales sobre las normas legales, Jocabed no sólo logra mantener a Moisés con vida sino que además termina por proveer al pueblo hebreo su salvador—el recorrido de este asunto va de lo público a lo privado, y luego de regreso a lo público como consecuencia del orden de las acciones. Lo hace con un acto que muchos considerarían irracional: dejar a un bebé en una arquilla a la merced de la corriente del río, esperando —o rezando para— que no se ahogue y sea rescatado. Esta decisión, sin duda, tuvo que estar mediada por un componente emocional que

⁶³ *Éxodo* 2:1-10.

⁶⁴ Held, 2006.

no se hace explícito en la narrativa. Jocabed esconde a su hijo, de quien se resalta sólo su belleza, por tres meses bajo la amenaza constante de ser atrapados y tener que afrontar la pérdida de su vida. Toma esta decisión para prevenir su muerte, a riesgo de que muera ahogado en la corriente en el río, porque es la única opción que le deja alguna probabilidad de supervivencia.

La hija del Faraón, que no muestra índices de mayores preocupaciones morales hacia el pueblo hebreo, se enfrenta a la crueldad de la regla dictada por su padre para rescatar al bebé que halló a la deriva. La decisión de cuidarlo, que inicia en el momento en que manda a rescatar la arquilla del agua, no está mediada por consideraciones políticas. Aunque no tenemos una narrativa que nos cuente cómo logró justificar quedarse con el niño ante el Faraón, es válido asumir que dicha excepción fue permitida, ya que Moisés se cría como uno más entre los egipcios. Ella rompe las reglas por un sólo hijo de los hebreos y utiliza su posición sociopolítica y la relación con su padre a favor de sus deseos de cuidar del niño desde la *compasión* ante el llanto del infante.

Si las relaciones de cuidado son aquellas en las que las dos personas “comparten un interés por el bienestar mutuo”⁶⁵, Held propone entender y evaluar las expresiones de cuidado en ek cuidado implícito en una relación, no en términos de *una* persona que cuida. Otra perspectiva es la que presenta la EdC de Lawrence Blum⁶⁶, que considera la compasión como una de las virtudes del cuidado que moviliza una actitud altruista *individual*, aunque promueve acciones beneficiosas para otros. Held, que nos presenta la importancia de calificar el cuidado en torno a relaciones, argumenta que la concepción de cuidado de Blum deja de lado que debe haber un interés por el bienestar mutuo⁶⁷ en las labores de cuidado, no la búsqueda de una retribución beneficiosa. Argumento que la compasión mostrada por la hija del Faraón hace parte del inicio de la construcción de una relación de cuidado desde la EdC de Held, puesto que no recibimos ningún atisbo de retribución o beneficios a cambio de su acción.

Esta mujer no adopta al bebé hebreo con la esperanza de que otras mujeres egipcias con privilegios socioeconómicos imiten sus acciones y salven a más niños de la muerte, ni espera que su padre cambie de opinión respecto a los hebreos. Su intención es cuidar al niño que

⁶⁵ Held, 2006, p. 35.

⁶⁶ Blum, L. (1980). *Friendship, Altruism and Morality*. London: Routledge.

⁶⁷ Held, 2006, p. 35.

encontró y “prohijarlo”; no busca sólo cuidar de él hasta que llegue a una edad productiva para que realice las labores serviles de su grupo social; que lo tome como suyo asegura que sea visto como un egipcio perteneciente a la familia real. Este cuidado implica una relación que, aunque no sea de interés mutuo por la edad de Moisés, se puede clasificar como tal en la EdC de Held por el imaginario de una futura relación⁶⁸. En un futuro, el bebé se convertirá en un hijo que también mantendrá el lazo de cuidado. El cuidar a Moisés es un acto desinteresado que ella realiza en torno a un bienestar y un futuro interés mutuo de acuerdo a las consideraciones de Held, lo que rompe con el carácter retributivo de la noción de Blum.

Jocabed realiza una labor de cuidado para Moisés al aceptar alimentarlo siendo empleada por la hija del Faraón para asegurar que las necesidades del infante estén cubiertas. Se le ofrece una retribución económica, pero es claro que las emociones y la posibilidad de poder tener cerca a su hijo nuevamente tuvieron más peso en la decisión. La hija del Faraón también está ejerciendo una actividad de cuidado al asegurarse de que el hambre de Moisés sea saciada, aunque ella misma no pueda darle pecho. Mientras que en estas sociedades era común contratar una mujer para amamantar a los hijos de las mujeres más ricas, este papel fue más allá de la alimentación, puesto que había cierta suposición de que el dar leche a un niño le entregaba parte de su etnicidad y estatuto social, por lo que Moisés, criado entre egipcios, mantuvo “limpio” su linaje hebreo, específicamente levítico, al no ser alimentado por una egipcia⁶⁹. Pero que el libertador de los hebreos no tuviese linaje egipcio es una casualidad de su situación, afectada por los sentimientos de dos mujeres que querían lo mejor para él, más allá de su rol en el entramado de planes divinos.

Los ejercicios de agencia—en el caso de Jocabed, una agencia limitada por su condición social—en esta historia dependen de los lazos y conexiones que mantienen con los demás. Como ya mencionamos, la hija del Faraón sólo puede desafiar la sentencia de muerte de los niños hebreos por su relación con el líder egipcio. Pero otro ejercicio de agencia que conecta a todas las historias está contenido en la relación entre la hija mayor de Jocabed, Miriam, y su hermano Moisés. Bajo la orden de su madre, sigue el curso de Moisés por el río hasta que llega al lugar seguro, y además se dirige a la hija del Faraón para sugerir a su madre como nodriza. Aunque las niñas hebreas no estaban amenazadas, sí estaban en una posición de subordinación, sobre todo ante miembros de la corte egipcia. Pero Miriam no es reprendida

⁶⁸ Held, 2006, p. 36.

⁶⁹ Bergmann, 2020.

por acercarse a ella; su ayuda es apreciada por la hija del Faraón como el inicio de su nueva vida como madre.

Tanto ser prohijado por la hija del Faraón como el ser cuidado por su madre biológica tuvieron un efecto en la historia del profeta. De origen hebreo, pero con todas las comodidades de un egipcio de la realeza, Moisés se encuentra en la posición que detona su viaje como profeta de Dios cuando se enfrenta a un egipcio que maltrata a un hebreo esclavizado. Podemos suponer que el haber sido criado en sus primeros años por una hebrea generó en Moisés algún tipo de compasión por este pueblo agobiado. No obstante, la posición social que se le otorgó por ser prohijado por la hija del Faraón es la que le permitió estar en el lugar de los hechos y reprender al egipcio que cometió tal falta. En su discusión, Moisés termina matando al egipcio por accidente, una infracción castigable con la muerte, por lo que sale de prisa de Egipto para evitar el castigo, abriendo paso a los hechos que lo llevan a recibir la primera comunicación con Dios en el evento de la zarza ardiente.

2. Nuevo Testamento

2.1. María

Cuando pensamos sobre madres en la Biblia, inevitablemente vamos a dirigirnos hacia las acciones de la virgen María, una figura altamente venerada en el cristianismo y retratada habitualmente en medios artísticos. Durante esta investigación, María también salió a relucir como agente ético analizable desde la ética del cuidado. Será la única mujer con protagonismo en esta sección del Nuevo Testamento, aunque con tres narrativas distintas que nos ofrecen un panorama amplio a la hora de teorizar sobre su figura. La primera de estas historias nos lleva a La Anunciación, el evento en el que el ángel Gabriel, el mensajero de Dios, se presentó ante la niña María, que no podría tener más de quince años, para darle las buenas nuevas sobre el advenimiento del Mesías.

Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto? pues no conozco varón. Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios. Y he aquí tu parienta Elisabet, ella también ha concebido hijo en su vejez; y este es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios. Entonces María dijo: He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra. Y el ángel se fue de su presencia.

En aquellos días, levantándose María, fue de prisa a la montaña, a una ciudad de Judá; y entró en casa de Zacarías, y saludó a Elisabet⁷⁰.

Podemos imaginar que esta decisión no fue fácil. María, aún joven de edad, estaba comprometida con un carpintero mayor, José, y debía ser virgen para que su matrimonio se hiciera efectivo⁷¹. Aunque sabemos que la sagrada concepción no involucra ninguna actividad sexual, el presentarse encinta daría lugar a especulaciones que ensuciarían su imagen en sociedad. Incluso José había considerado divorciarse de ella en secreto para evitarle la vergüenza y el escarnio público al enterarse de su embarazo, y sólo elige quedarse a apoyarla solamente porque le es revelada en un sueño la realidad de la concepción⁷². La proposición del ángel enfrentaba a María a los designios de Dios y a la posibilidad de perder su buen nombre y posición en el pueblo.

La capacidad de consentimiento de María y el razonamiento detrás de su decisión es sujeto de dudas⁷³. Como sus motivos al aceptar quedar encinta del hijo de Dios no son formulados explícitamente, propongo una interpretación en torno al orden de las afirmaciones del ángel Gabriel al momento de dar su consentimiento:

- (1) El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios.
- (2) Y he aquí tu parienta Elisabet, ella también ha concebido hijo en su vejez; y este es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios.

Hay un salto de asunto entre una oración y la otra. Claro, el segundo punto es resultado de la justificación del primero: *podrás embarazarte sin haber conocido varón porque Dios todo lo puede, por ejemplo, le dio un hijo a tu prima Elisabet*. Es ante esta justificación que María deja de cuestionar los pormenores de la gestación para aceptar. Aún más, en la narración María va “de prisa” a encontrarse con Elisabet pocos días después. Si vemos que María acepta porque encuentra consuelo en el hecho de pasar —y compartir— este embarazo con una figura femenina familiar en la misma posición, podemos añadirle a esta popular narrativa un giro de sororidad, entendido como una interpretación feminista en el que dos mujeres se respaldan, dentro de la decisión de engendrar al mesías.

⁷⁰ Lucas 1:34-40.

⁷¹ Ebeling, 2010.

⁷² Mateo 1:19, 20.

⁷³ Hereth, B. (2021). Mary, did you consent? *Religious Studies*, 1–24. doi:10.1017/s0034412521000226

“La solidaridad refuerza la resistencia,” afirma bell hooks⁷⁴ a favor de una sororidad en el movimiento feminista en el que las mujeres reconozcan sus diferencias y desacuerdos para crecer. Su afirmación va en contravía del concepto de sororidad de los movimientos feministas blancos en torno a una victimización en común —eso es, la opresión de las mujeres— sin los matices correspondientes a la diversidad de contextos que forman y afectan a las mujeres como un grupo heterogéneo. Continúa más adelante, “[l]a experiencia de la solidaridad se debe fundar en una comunidad de intereses, de creencias compartidas y de metas en torno a las cuales unirnos a fin de construir sororidad”⁷⁵. Es decir, postula un feminismo de solidaridad conformada por los lugares en común; aquello que une a las mujeres como grupo a pesar de sus diferencias.

Estas ideaciones modernas, como sostengo a lo largo de este trabajo, aunque no se pueden aplicar directamente a contextos tan antiguos, nos permiten reevaluar nuestras interpretaciones y sus influencias en la vida diaria. hooks se refiere desde su postura a la solidaridad y sororidad como actitudes políticas de una lucha feminista. La relación entre María y Elisabet dista completamente de un contexto de pretensiones políticas de emancipación y, sin embargo, mantiene vivo uno de los puntos centrales: una comunidad de intereses, de creencias compartidas y de metas, influenciadas por sus vivencias como mujeres de sus tiempos.

Tanto en las lecturas feministas como en la ética del cuidado resulta clave recordar que hay experiencias vividas, algunas por cientos de años, que anteceden la teoría. Una sororidad definida como un esfuerzo de encontrarse y trabajar (por ejemplo, en labores de cuidado) con otras mujeres con una meta en común puede ser observada en relaciones como la de María y Elisabet. Si María acepta tener a Jesús, no por la maravilla de la obra de Dios al concebirlo sin un hombre, sino por la relación que tiene con Elisabet, que también está pasando por un embarazo poco convencional por su edad, se reconoce a sí misma como un sujeto de agencia que se relaciona con sus seres allegados para afrontar sus propios dilemas en compañía.

Con la aceptación de María y la intervención del ángel para que su matrimonio con José se realizara, el niño Jesús nació a su familia terrenal para residir en Nazaret de Galilea. Es poco lo que cuentan los evangelios canónicos sobre su infancia y su vida como un niño aún

⁷⁴ hooks, 2020.

⁷⁵ hooks, 2020.

dependiente de José y María, ya que las historias mundanas sobre su crianza se vieron oscurecidas en favor de las narrativas de su misión religiosa. La siguiente historia corresponde al único relato que tenemos sobre la adolescencia de Jesús, cuando desaparece luego de una fiesta de pascua a sus doce años.

Y aconteció que tres días después le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores de la ley, oyéndoles y preguntándoles. Y todos los que le oían, se maravillaban de su inteligencia y de sus respuestas. Cuando le vieron, se sorprendieron; y le dijo su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? He aquí, tu padre y yo te hemos buscado con angustia. Entonces él les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que en los negocios de mi Padre me es necesario estar? Mas ellos no entendieron las palabras que les habló. Y descendió con ellos, y volvió a Nazaret, y estaba sujeto a ellos. Y su madre guardaba todas estas cosas en su corazón⁷⁶.

Si observamos esta historia con la idea de que Jesús no es un joven como los demás, se podría considerar que tanto la actitud de María como la de su familia son un estorbo para la misión profética de Jesús al cuestionarlo por discutir con los sabios y propagar la palabra de Dios desde una edad temprana. Esto es, incluso, similar a la reacción del niño cuando les reclama su intervención, negando a José como su padre cuando dice “¿No sabíais que en los negocios de mi Padre [Dios] me es necesario estar?” al reproche de María. A diferencia de los conocedores de la Ley, su familia le reprimenda por desaparecer, sin celebrar su amplio conocimiento religioso.

Propongo que la posición de su familia como oponentes de su camino espiritual cambia cuando entramos a considerar la naturaleza de Jesús y la ordenanza de su existencia en el mundo terrenal, que debía ser igual a la de todos los humanos⁷⁷ para traer la salvación. Si seguimos la línea de la EdC en la que nadie se puede desprender de las relaciones de interdependencia que creamos y mantenemos a través de prácticas de cuidado⁷⁸, entonces tanto María, como madre, y Jesús, como su hijo, actúan en razón de su interdependencia más allá de lo que es “correcto”. En este caso, podrían estar actuando más allá de lo que es requerido para el ministerio teológico del niño al limitar sus actividades intelectuales, más ello no le implica castigo ni reprimenda divina. María y Jesús crean en su relacionarse una concepción alterna de lo “correcto”, al limitar sus debates a favor de reforzar sus deberes en torno a sus lazos familiares, también elegidos por Dios. No actúan en detrimento de su labor como profeta, sino en favor de otro de sus deberes como representante de Dios: su naturaleza

⁷⁶ Lucas 2:41-51.

⁷⁷ Hebreos 2:17.

⁷⁸ Held, 2006, p. 46.

humana. Como una persona más, Jesús debe experimentar cada detalle de la humanidad a la que debe salvar. Así como es traído al mundo por su madre, también está atado a ella por la interdependencia de su relación, como lo están los demás hijos de la sociedad.

Como desde un inicio el cometido de Jesús implica el ser un humano en todos sus matices, este desvío por parte de María para que atienda sus relaciones interpersonales sobre el ministerio permite que analicemos la humanidad de Jesús al hablarnos de la dependencia de sus lazos familiares, los mismos a los que María apela para recuperarlo. Lo que a primera vista se ve como un desvío de su ministerio, resulta ser, desde una visión más amplia, una de las tantas características propias de la humanidad a las que el Verbo Divino debía someterse.

María, consciente desde el momento de la concepción de que Jesús es un hijo de Dios para la humanidad más que sólo un hijo suyo, apela a sus sentimientos para explicar su comportamiento y demostrar su descontento con la desobediencia del niño. El “te hemos buscado con angustia” emparejado con que María y su familia (a quien ella representa, siendo la única en hablar en esta historia) “no entendieron” la respuesta que Jesús les dio, encaminada a la misión profética, demuestran las bases de una relación familiar, que apela a la necesidad de mantener a su dependiente a salvo a su lado, y que considera a este cuidado por encima de los designios divinos.

La búsqueda de María va conforme a las normas familiares vigentes durante la época del Nuevo Testamento, en la que a los niños que aún no eran adultos no se les trataba como personas separadas de sus padres o su núcleo familiar, sino como parte inseparable de dicho núcleo⁷⁹. Pero esto no significa que ella desconociera las realidades de la misión que debía cumplir Jesús en la tierra. El uso de las razones emotivas en su corto discurso puede deberse a la mediación de estas sobre cualquier debate lógico; que María, sabiendo que el lugar de Jesús está junto a los académicos para que pueda aprender y discutir La Ley a profundidad, prefiera por el cariño que le ha volcado en el transcurso de su relación tenerlo a su lado para procurar su bienestar. Obras de arte como la *Piedad* de Miguel Ángel ilustran el sufrimiento de María por la muerte de su hijo, y narrativas como la que estamos trabajando nos dejan reflexionar respecto a los eventos que desencadenaron este dolor. El saber de su propia historia judía, del maltrato hacia otros profetas, de lo estricta que era La Ley que Jesús tan

⁷⁹ Von Thaden, R. H. Jr. (2019). “Procreation, children and families” en Dunning, B. H. (ed.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender and Sexuality*. Oxford University Press.

confiado desafiara durante toda su vida, y el haber tenido que esconder al niño tras su nacimiento para protegerlo del mandato de Herodes que buscaba aniquilar a todos los niños de Belén para acabar con el Mesías y proteger su mandato, le ofrecían a la joven mujer una perspectiva de cómo sería el resto de la vida de su hijo. Con esto en mente, no es complicado entender la razón de su preocupación.

Podemos argumentar que, así como Jesús no es sólo el hijo de María, María y su familia no tenían que mantenerlo a salvo sólo por su vínculo personal. A ella se le había entregado la tarea de salvaguardarlo también por el beneficio de la humanidad, aunque no es a esto a lo que ella se refiere cuando habla de su preocupación. Sus reclamos son estrictamente personales, sentimentales y propios de su posición como una madre que quizás, en un intento de volcar el destino de Jesús para salvarlo del futuro sufrimiento, intentó mantenerlo cerca lo más que pudo.

La última historia de este segmento concuerda con unos de los actos más célebres de Jesús: convertir el agua en vino. Efectivamente, este milagro corresponde a una de las primeras señales que da Jesús de ser el Mesías y su contexto se presta para una conversación interesante sobre la naturaleza de dicho acto.

Al tercer día se hicieron unas bodas en Caná de Galilea; y estaba allí la madre de Jesús. Y fueron también invitados a las bodas Jesús y sus discípulos. Y faltando el vino, la madre de Jesús le dijo: No tienen vino. Jesús le dijo: ¿Qué tienes conmigo, mujer? Aún no ha venido mi hora. Su madre dijo a los que servían: Haced todo lo que os dijere. Y estaban allí seis tinajas de piedra para agua, conforme al rito de la purificación de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres cántaros. Jesús les dijo: Llenad estas tinajas de agua. Y las llenaron hasta arriba. Entonces les dijo: Sacad ahora, y llevadlo al maestresala. Y se lo llevaron. Cuando el maestresala probó el agua hecha vino, sin saber él de dónde era, aunque lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua, llamó al esposo, y le dijo: Todo hombre sirve primero el buen vino, y cuando ya han bebido mucho, entonces el inferior; mas tú has reservado el buen vino hasta ahora. Este principio de señales hizo Jesús en Caná de Galilea, y manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él⁸⁰.

Por la forma en que María interviene en la realización del milagro y la mención a “la hora” de Jesús de presentarse ante el mundo como el elegido de Dios, podemos asumir que aunque no es un niño como en la historia anterior, es aún bastante joven. Esta historia sucede dentro de un semblante de normalidad, una calma antes de la tormenta de la misión profética de Jesús en la que la familia disfruta de una reunión inocua. En esta boda a la que están invitados no

⁸⁰ Juan 2:1-11.

eran distintos a los demás grupos familiares asistentes y la predilección de Dios por estos individuos no afecta aún la perspectiva que tendrán los demás de ellos. No eran la virgen María y Jesús, el hijo de Dios, sino María la madre y Jesús, el hijo del carpintero⁸¹.

María, quien hasta el nacimiento de Jesús habría vivido una vida normal, tiene un objetivo común y corriente: disfrutar de la festividad en compañía de su familia. Jesús, que siempre ha conocido el vínculo entre su propio destino y la ordenanza divina, tiene como objetivo oculto el seguir los tiempos de Dios para cumplir con su encomienda. Estas dos metas no tendrían que entrar en riña de no ser por el suceso que puso pausa al disfrute de la celebración que, coincidentemente, Jesús tenía la potestad de solucionar. Él, como buen pastor de su Padre, no considera seriamente el romper las reglas del mandato para dar fin a un problema superfluo como este. Sus prioridades están en el proyecto divino. Las de su madre, en cambio, están en las personas que la rodean.

Como Jesús y María aún no resaltaban entre la población, nadie les habría encargado el proveer al público de vino; mucho menos crear vino del agua a través de un acto milagroso. Esta inclinación a cumplir las necesidades de los invitados de la boda que siente María parece responder, como las consideraciones de la ética del cuidado, a un sentido de responsabilidad que tiene con los individuos que, aunque permanecen anónimos, vieron en ella y su familia importancia suficiente como para invitarles a la boda. Podríamos considerar esta necesidad de cubrir la falta de vino como una responsabilidad generada por el gesto de la invitación, o la inclinación moral a retribuir lo que se les ha entregado por lazos de relaciones interpersonales. María busca cómo suplir las necesidades, y acude a su hijo, con quien comparte un lazo socioafectivo cercano, insistiendo en que haga su voluntad y convierta el agua en vino, sin reparar en que este milagro dependa del tiempo de Dios y que no es un acto que pueda repetir en todos los futuros matrimonios.

Pero a diferencia de María, Jesús no es tan pronto a responder a esta carencia ordinaria. El reclamo de los conocidos de su madre no hace mella en sus consideraciones que tienen por centro el tiempo de Dios, lo que él mismo considera correcto. Jesús no se niega por razones personales; no se opone a los deseos de María porque “no tiene ganas” de realizar el acto milagroso, se niega por el tiempo divino que parece conocer. El universo en el que se

⁸¹ Mateo 13:55.

encuentran se vería afectado si eligiera seguir sus órdenes y revelar ante los asistentes de la boda sus actos. Su madre le pide actuar en contra de “lo correcto”, y es esa circunstancia la que explica su descontento.

La frase “¿Qué tienes conmigo, mujer?” parece insinuar que no es la única vez en la que ella ha insistido en que use sus dones fuera de la hora indicada. Podemos sólo imaginar qué sucedió en las otras situaciones, pero es factible asumir que Jesús no renunció a las órdenes de Dios para seguir las de María, dada su negativa. Lo que cambia su decisión en este caso es la acción de su madre, quien se dirige a los sirvientes para continuar en vez de aceptar la decisión de Jesús de no realizar el milagro. Por la forma en que María se dirige a Jesús en el relato anterior, mencionando sus emociones como motivación, es posible que de no haber convertido el agua en vino su hijo habría escuchado una reprimenda en la que también las incluyera. La petición de María y subsecuente obediencia de Jesús va más allá de lo que es divinamente correcto para funcionar a favor de los sentimientos y la conexión entre ellos. Finalmente, Jesús provee el vino debido a esos mismos lazos, dejando que estos afecten, e incluso propulsen, el inicio de su desempeño como profeta de Dios.

Como podemos ver, esta transformación del agua en vino no sucede por impulsos propios de Jesús. Al contrario, la realiza casi a regañadientes por petición de su madre, que a su vez actúa buscando ayudar a las personas que le recibieron en su boda. Aunque la familia de María no era la anfitriona en esta ocasión, ella parece sentir como parte de su responsabilidad suplir la necesidad que surgió cuando el vino se acabó. Pide a su hijo, entendiéndolo aún como una extensión suya a pesar de que él parece estar entrando en la adultez, que ayude a solucionarlo en aras de poder retribuir a lo que ha recibido en la fiesta. A pesar de que Jesús se niega, ella le presiona haciendo actuar a los sirvientes. Al tener a los trabajadores esperando una dirección, lo fuerza a acceder para evitar que se vea afectada la reputación de su madre.

Esta demostración por parte de Jesús marca un inicio en su misión profética y parece ser el resultado de una “discusión” doméstica moviéndose a la esfera pública. El hecho de que María sepa que Jesús puede hacer el agua vino sugiere que él no ha tenido problema en demostrar sus habilidades en casa; y con esta apertura de las mismas al mundo público podemos reflexionar sobre las implicaciones que tiene la vida privada, referente a lo doméstico, en la vida pública.

La pugna entre las dos motivaciones aquí es, al igual que en la historia anterior, una batalla entre la divinidad de Jesús y su naturaleza humana. Pero a diferencia de la historia del viaje a Jerusalén, el joven Jesús responde a favor de su madre y los lazos que los conectan para seguir con la realización del milagro. María confía en que Jesús no la va a dejar en vergüenza, y Jesús responde acorde a las expectativas de su madre, aun cuando parece haber recibido órdenes divinas sobre cuándo debe realizar su primer acto milagroso y esas órdenes no hacen referencia a las bodas de Caná.

Así es como, en contra de lo que originalmente estaba prescrito, Jesús acaba realizando su primer milagro. El maestro sala prueba el vino hecho por el hijo de Dios y provee una alegoría de Jesús como profeta a través de la bebida: “Todo hombre sirve primero el buen vino, y cuando ya han bebido mucho, entonces el inferior; mas tú has reservado el buen vino hasta ahora”. Como el primer trago del vino de Jesús, viene también la primera manifestación del único profeta que es el hijo de Dios, que viene tras una larga línea de mensajeros de Dios. Hacerle caso a su madre inevitablemente cambia el curso de acción que llevaba Jesús, trae la prueba del apoyo de Dios representado en milagros al público antes del tiempo que esta divinidad parece haberle indicado. *Manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él*⁸² porque su madre se opuso a su objetivo para cumplir el propio.

3. Recapitulación

A través de este capítulo, pudimos analizar en diferentes historias las prevalencias de tres características de la ética del cuidado: la persona como un ser relacional e interdependiente, la importancia de cultivar las emociones y permitir su influencia en la toma de decisiones y la necesidad de atender los reclamos morales de las personas que dependen de nosotros. Las características mencionadas coinciden con los elementos que la ética del cuidado recoge de las experiencias personales del cuidado y con las consideraciones diarias que surgen en situaciones de desarrollo moral de los agentes.

Luego de haber justificado cómo estas acciones afectan de manera positiva el resultado de la misión profética podemos ver que, correspondientemente, aunque las mujeres se hayan

⁸² Juan 2:11.

posicionado en el ámbito doméstico en contraste con sus hijos que estaban en las misiones proféticas, sus ejercicios de agencia conllevan deliberaciones morales similarmente complicadas. Las acciones arraigadas en sus valores y prácticas pueden ser antagónicas a los deseos de los hombres, en estos casos de sus esposos, líderes políticos, e hijos, pero acaban alineándose “con el plan divino”. Representan un modo disidente de actuar que es analizable desde la EdC, como un enfoque alternativo con el que valorar las personas como seres morales complejos en torno a sus trabajos y valores de cuidado en las relaciones de interdependencia. Así como estos profetas encontraron su destino encaminados por las acciones de las madres que les criaron en paralelo a la ventura pactada por Dios, podemos empezar a ver cómo las narrativas teológicas también se pueden nutrir desde análisis seculares.

Capítulo 3. Matrimonio: la promesa del cuidado

Como señalamos en el capítulo anterior, tener hijos era fundamental para el desarrollo de las mujeres de la Palestina antigua. El primer escalón al que debían acceder para la tenencia legítima de sus hijos era el matrimonio; que además tenía una importancia política enorme al entenderse como la formación de alianzas que determinan la conformación de las futuras comunidades⁸³. Estas pistas contextuales nos ayudarán a desarrollar mejor nuestro análisis y a entender a nuestras protagonistas en su rol como esposas.

Así como la ética del cuidado afirma que la interdependencia entre las personas, sus relaciones y los actos de cuidado crean los fundamentos para el progreso y desarrollo de la humanidad⁸⁴, esta sociedad antigua buscaba crear alianzas beneficiosas y establecidas de buena fe mediante presentes como joyas o tierras que demostraban la voluntad de unión entre grupos familiares y la consecuente responsabilidad que esta unión implicaba⁸⁵. Como buscamos nutrir las narrativas bíblicas con una interpretación desde el pensamiento secular, tenemos en el matrimonio un punto de partida común: la alianza entre personas, que actúan tanto para sí como para el otro, dentro de un panorama comunitario que se alimenta mediante el cuidado mutuo.

Este capítulo tiene por nombre “Matrimonio: la promesa del cuidado” por las implicaciones de esta unión en la sociedad, tanto en la actualidad como en los textos antiguos,. El matrimonio representaba, sobretodo, un cuidado: de las tierras, de las relaciones políticas, del futuro de la familia y de los ancestros vivos en el hogar intergeneracional⁸⁶. En esta sección vamos a explorar cómo la extensión de estas preocupaciones sobre el futuro sociopolítico de una comunidad interactúa con las preocupaciones de un futuro religioso, analizando las acciones de cuidado realizadas por las mujeres dadas en matrimonio a profetas de la Biblia. Como los profetas principales del Nuevo Testamento, Juan Bautista y Jesús, no tomaron a ninguna mujer por esposa dentro del texto canónico, a continuación limitaremos nuestra indagación a algunos pasajes del Antiguo Testamento.

⁸³ Frymer-Kenski, T. (2004). *Reading the women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories*. Schocken.

⁸⁴ Held, 2006. p. 10.

⁸⁵ Ebeling, 2010.

⁸⁶ Borowski, 2003.

1. Antiguo Testamento

1.1. Rebeca

Tuvimos un acercamiento a Rebeca en el capítulo anterior que nos permitió entender el desarrollo de sus decisiones como madre para favorecer a su hijo menor, Jacob, ante Dios. En esta sección veremos que las acciones de cuidado realizadas por ella también funcionan como aspecto fundamental para su escogencia como esposa de Isaac, hijo del primer patriarca y profeta Abraham⁸⁷. A través del análisis, exploraremos cómo logró cimentarse como madre de la fe desde consideraciones propias de la ética del cuidado.

Abraham, ya un hombre mayor, se encuentra preocupado por el futuro de su familia tras la muerte de su esposa Sara. Decide mandar a uno de sus criados a Padan-aram a buscar una esposa para su hijo, Isaac, de su propio pueblo y familia para evitar un matrimonio con una mujer cananea—las residentes de la región en la que habitan. Por un lado, porque los matrimonios tendían a ser entre miembros de la misma familia para evitar perder sus posesiones con el paso del tiempo⁸⁸, y por el otro, debido a su etnia. Al igual que en algunas comunidades judías tradicionales hoy en día, durante el inicio de su religión casarse con una mujer extranjera se veía como una ruptura de la fe y una mezcla de la raza elegida por Dios con pueblos que cometían actos reprochables⁸⁹. Podemos imaginar que tras el reciente pacto de Abraham con Dios, que le aseguraba un brillante porvenir a su descendencia, este no podía permitir que una mujer apegada a ídolos paganos corrompiera la fe de su único hijo con Sara y lo llevara por malas andanzas.

La historia salta de la muerte de Sara y el esfuerzo de Abraham por encontrar el mejor campo de sepulcro de entre las tierras de los hititas en Canaán a unos años más adelante, cuando Abraham está en una edad mayor que no le permite hacerse cargo de sus propios negocios. Cargado con la edad, y procurando que su hijo no saliese de la tierra entregada a ellos por obra divina, hace que uno de sus siervos se desplace con la única meta de encontrar una esposa digna para Isaac. El criado al que elige es uno especial, el “más antiguo de su casa, que era quien le administraba todos sus bienes”⁹⁰, aquel que ha estado ejerciendo una labor de

⁸⁷ Swensson, 2011.

⁸⁸ Borowski, 2003.

⁸⁹ *Esdras* 9:1-4; 10:10.

⁹⁰ *Génesis* 24:2.

cuidado con Abraham e Isaac con la correcta administración de sus recursos. La mayoría de matrimonios eran arreglados por los padres⁹¹ y, en ausencia de la madre y la incapacidad del padre, se le delega a un siervo la tarea. Aunque el propósito de esta investigación no es adentrarnos a todas las acciones de la Biblia que podrían ser analizadas desde la ética del cuidado, sí podemos mencionar que esta relación entre Abraham y su sirviente tenía un atributo de confianza, una de las virtudes de la ética del cuidado⁹² que sin duda influyeron en su elección. Es esta la situación inicial para la casa de Abraham, que se desenvuelve la siguiente narración:

Y dijo [el siervo]: Oh Jehová, Dios de mi señor Abraham, dame, te ruego, el tener hoy buen encuentro, y haz misericordia con mi señor Abraham. He aquí yo estoy junto a la fuente de agua, y las hijas de los varones de esta ciudad salen por agua. Sea, pues, que la doncella a quien yo dijere: Baja tu cántaro, te ruego, para que yo beba, y ella respondiere: Bebe, y también daré de beber a tus camellos; que sea esta la que tú has destinado para tu siervo Isaac; y en esto conoceré que habrás hecho misericordia con mi señor.
Y aconteció que antes que él acabase de hablar, he aquí Rebeca, que había nacido a Betuel, hijo de Milca mujer de Nacor hermano de Abraham, la cual salía con su cántaro sobre su hombro. Y la doncella era de aspecto muy hermoso, virgen, a la que varón no había conocido; la cual descendió a la fuente, y llenó su cántaro, y se volvía. Entonces el criado corrió hacia ella, y dijo: Te ruego que me des a beber un poco de agua de tu cántaro. Ella respondió: Bebe, señor mío; y se dio prisa a bajar su cántaro sobre su mano, y le dio a beber. Y cuando acabó de darle de beber, dijo: También para tus camellos sacaré agua, hasta que acaben de beber. Y se dio prisa, y vació su cántaro en la pila, y corrió otra vez al pozo para sacar agua, y sacó para todos sus camellos.⁹³

Como podemos ver, el sirviente de Abraham reza una petición al Dios de su señor para que le permita encontrar a la mujer indicada según un curso de acciones que podemos considerar actos de cuidado. Cabe aclarar que su única misión era traer una esposa del pueblo que fuese de la misma familia de Abraham, más no se le mencionaron ningún tipo de cualidades requeridas en ella. Es el siervo mismo, pidiendo misericordia para su señor, que se decide por pedirle a Dios que la joven indicada se le revele a través de acciones que podemos reconocer propias del cuidado, pues implican una búsqueda desinteresada de beneficio hacia un otro dependiente.

El siervo se expone a sí mismo como una persona que necesita que otra, en este caso una mujer, se enfrente a sus necesidades y carencias desde consideraciones morales de cuidado. Sin saber que se trata de un hombre en búsqueda de una mujer para comprometerla, el criado

⁹¹ Ebeling, 2010.

⁹² Held. 2006.

⁹³ Génesis 24:12-20.

se presenta en el pueblo como un viajero más que, exhausto de un largo recorrido, espera un simple acto de hospitalidad: el que una mujer ofrezca agua a un hombre sediento. En su súplica, pide que una necesidad básica sea cubierta por una joven amable que lo reconozca como un individuo que depende, si tan sólo momentáneamente, de un acto misericordioso. Esta acción benevolente parece factible para cualquier mujer atenta del pueblo, por lo que añade el darle de beber a los camellos como una medida extra para encontrar a la mujer correcta.

Es sencillo sentir compasión por otra persona. Leemos sus expresiones faciales, podemos escuchar la inflexión en su voz, y más importante aún, hemos experimentado el hambre y la sed de la misma forma. Al añadir a los animales en la súplica, el siervo de Abraham está buscando una candidata que sienta compasión por una especie que puede pasar días sin probar un sorbo de agua y que necesita beber altas cantidades para saciarse. El dar agua a los camellos, de los cuales llevaba diez, suponía no sólo un grado de amabilidad sino también un gran esfuerzo físico—como vemos en la historia, Rebeca debe ir de nuevo al pozo a rellenar su cántaro. Estos pozos distan de la imagen que tenemos de los pozos modernos, buscar agua no era tan sencillo como lo es con un sistema de poleas; Rebeca habría tenido que subir y bajar una pendiente elevada para conseguir el líquido⁹⁴.

¿Por qué sería necesario para el sirviente que la futura esposa de Isaac estuviera dispuesta a realizar una ardua labor por un extraño? Podría, por un lado, seguir la idea patriarcal de que una buena mujer es aquella que es abnegada y sacrifica sus propios deseos y necesidades por los demás, siempre poniéndose en último lugar. Pero con la narración del capítulo anterior y su intervención en el futuro de Israel, también podemos teorizar que se trata de una cuestión de justicia, vista a través del cuidado. En su exposición, Virginia Held afirma que el cuidado y la justicia no se deben oponer en las consideraciones éticas y, por el contrario, las ve como complementarias: en los distintos ámbitos de la vida social y política, una de estas tiene prioridad, más pueden y deben funcionar en tándem⁹⁵. Podríamos considerar este acto de Rebeca como uno que viene del cuidado, como su valor y trabajo primario, más mantiene un tinte de justicia al llevarla a compartir el agua que acababa de recoger con alguien que la necesitaba más que ella.

⁹⁴ Frymer-Kensky, 2004.

⁹⁵ Held, 2006.

La sanción divina⁹⁶ de la unión se hace evidente cuando Rebeca llega de inmediato tras la oración a suplir las necesidades del viajero con su generosidad. Mientras que la misión era imperativa para la familia de Abraham, ella vivía un día como cualquier otro, realizando tareas necesarias para el cuidado del hogar de su familia materna cuando un viajero se acercó a pedirle gentileza. Es importante precisar que, aunque Rebeca es hija del hermano de Abraham, su lado de la familia no ha recibido ningún tipo de comunicación por parte de Dios, ni es propio para ellos buscar acercarse al futuro Dios de su gente. Rebeca es una joven más con los objetivos coherentes de una doncella; el matrimonio, por supuesto, y en ese preciso instante, llevar el agua recogida a su hogar para continuar con el resto de sus tareas, cuando su vida se ve afectada por el siervo de Abraham.

Justo como él lo había orado a Dios, se encuentra con una mujer joven, virgen y bella que está dispuesta a realizar por él —por ellos— una labor desgastante. Basta con una interpelación del criado para que Rebeca decida por iniciativa propia que lo apropiado sería darle también de beber a los camellos por el esfuerzo que han realizado en el recorrido. Los valores que demuestra con sus acciones, la responsividad y la compasión respectivamente, toman mayor fuerza con la frase “y se dio prisa”, repetida dos veces, puesto que Rebeca cumple la petición a Dios del criado, y lo hace con rapidez. Es una mujer que tiene y demuestra la capacidad de tomar iniciativa, no porque sea debido para ella como mujer el servirle a los demás, sino porque es correcto realizar esta labor de cuidado.

Si consideramos lo que representan los seres por los que Rebeca vela, podemos desentrañar la trascendencia de este pronto cuidado. El sirviente de Abraham viene en representación de él, como el hombre que origina el pacto con Dios y tiene por responsabilidad asegurarse que este pacto se mantenga y nutra con el paso de las generaciones. Los diez camellos que le acompañan están cargados de joyas y presentes que la elegida y su familia recibirán en caso de aceptar la propuesta de matrimonio—ellos cargan con la recompensa de aceptar una unión con la familia escogida por Dios. Cuando Rebeca se apresura a ofrecerles agua, sin saberlo está regando las semillas de su propio destino bajo el poderío del Dios de Israel como futura madre de su pueblo, más no es esta su motivación.

⁹⁶ Fuchs, E. (1998). “Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes”. En Bach, A. (Ed). *Women in the Hebrew Bible: A Reader*. Routledge.

Held afirma que el cuidado no es sólo cuestión de tener una buena motivación, ni la intención de cuidar, sino un acto relacional según el cual el cuidado se puede valorar. En este caso, el acto de cuidado que Rebeca realiza en la relación que crea y mantiene temporalmente con el siervo no está basado en su deseo de conseguir un matrimonio fructífero, sino en la práctica de cuidado misma realizada con él y los camellos. Esta agencia que presenta en sus acciones iniciales se repite no sólo en las narrativas de su vida como madre, sino también en el compromiso mismo. Cuando el siervo le confiesa su verdadera intención a la familia, ellos le entregan a Rebeca con la decisión de acompañarlo a Caná y casarse con Isaac, honrando su capacidad de decidir y presentándole con una propuesta que implica un futuro trabajo de cuidado. Ella acepta con la misma seguridad con la que antes ayudó al siervo, preparándose para construir una nueva relación de cuidado en su futuro matrimonio.

Podemos ver, por un lado, una comprensión de Rebeca como una persona relacional que responde a las necesidades de quienes la rodean. En este caso, que el criado no sea un dependiente directo —es decir, no es un familiar o compañero con el que ha establecido previamente una relación de cuidado— habla de un reconocimiento del otro como una persona que está realizando un llamado moral al que Rebeca responde con sensibilidad. Ella toma la oportunidad, sin ser coaccionada, de participar en la labor de cuidado⁹⁷, de establecer una relación momentánea en la que se reconoce como un agente que puede, y debe, hacer uso de sus herramientas para cuidar del otro. Si el cuidado es una práctica que involucra el trabajo de cuidar y el estándar según el cual este trabajo puede ser evaluado⁹⁸, podemos argumentar que Rebeca fue elegida por Dios, que guio al siervo hasta ella, para proveer una perspectiva de cuidado en la justicia necesitada para establecer su nuevo pueblo.

1.2. Mical

Saúl, elegido por Dios para ser el primer Rey de Israel, se había dejado seducir por los excesos y el ego tras acostumbrarse a la posición de la que gozaba como regente. Enojado por su desobediencia⁹⁹, Dios le rechaza como Rey y lleva a Samuel, el mayor profeta de este tiempo, hacia David de Belén, hijo menor de Jesé, que cuidaba de las ovejas de su familia, para ungirlo como futuro Rey de Israel. A pesar de su juventud, David tenía gran fuerza por

⁹⁷ Held, 2006, p. 49.

⁹⁸ "Care is a practice involving the work of care-giving and the standard by which the practices of care can be evaluated" Held, 2006, p. 36

⁹⁹ 1 Samuel 15:17-19.

su trabajo cuidando a los animales de su familia de los depredadores y un amplio talento para la música. Era tal su destreza con el arpa que Saúl, atormentado por un espíritu maligno enviado por Dios, manda a buscarlo para que calme sus penurias con su música, pues sus melodías le hacían olvidar todos sus dolores al instante.

De ser siervo de Saúl, David pasa a ser su escudero y posteriormente a hacer parte de su ejército con la sorprendente victoria que logra, con tan sólo una honda y piedras del río, sobre Goliat, el gigante filisteo que estaba aterrorizando a las filas de Israel. Resultaba que el espíritu de Dios había abandonado a Saúl y se había hecho un hogar dentro de David, haciendo que triunfara en todas sus iniciativas. La gente de Israel notaba y aclamaba sus éxitos para descontento de Saúl, quien más y más empezaba a verlo como una amenaza. Como espada de doble filo, Saúl no contaba con que sus propios hijos fueran los mayores aliados de David: Jonatán, a quien se creía heredero del trono, y Mical, su hija menor, puesto que a los talentos y fortalezas de David también se le sumaba una gran belleza¹⁰⁰. Para atarlo a una servidumbre eterna como su guerrero, esperando que los filisteos acabaran con la vida de David, Saúl le ofrece a Mical en matrimonio a cambio del prepucio de doscientos filisteos, seguro de que David no podía permitirse pagar la dote de otra forma y, de seguro, perecería en su expedición.

Pero David sobrevivió y el matrimonio se hizo efectivo, como lo habían pactado. Su ahora yerno seguía creciendo en popularidad, tanto en el pueblo como en su propia familia, y Saúl, embriagado por los celos e influenciado por el espíritu maligno que su Dios le enviaba, decide ordenar la muerte de David. Buscando salvar la vida del muchacho al que ama, acompañando los esfuerzos de su hermano por disuadir al padre, nos encontramos la siguiente narrativa de Mical:

Saúl envió luego mensajeros a casa de David para que lo vigilasen, y lo matasen a la mañana. Mas Mical su mujer avisó a David, diciendo: Si no salvas tu vida esta noche, mañana serás muerto. Y descolgó Mical a David por una ventana; y él se fue y huyó, y escapó. Tomó luego Mical una estatua, y la puso sobre la cama, y le acomodó por cabecera una almohada de pelo de cabra y la cubrió con la ropa. Y cuando Saúl envió mensajeros para prender a David, ella respondió: Está enfermo. Volvió Saúl a enviar mensajeros para que viesan a David, diciendo: Traédmelo en la cama para que lo mate. Y cuando los mensajeros entraron, he aquí que la estatua estaba en la cama, y una almohada de pelo de cabra a su cabecera. Entonces Saúl dijo a Mical: ¿Por qué me has engañado así, y has dejado escapar a mi enemigo? Y Mical respondió a Saúl: Porque él me dijo: Déjame ir; si no, yo te mataré.¹⁰¹

¹⁰⁰ 1 Samuel 16:12.

¹⁰¹ 1 Samuel 19:11-17.

Las deliberaciones de Mical son claras: debe elegir su posición en una guerra entre su padre y su esposo. Uno de ellos tiene una misión mucho más violenta, mientras que el otro sencillamente busca sobrevivir. En este punto de la historia, David se había convertido ya en un guerrero experto, pero era Saúl quien lideraba al ejército y ocupaba el puesto político más alto en el nuevo estado de Israel. David, en cambio, parecía desatender la fuerza con la que contaba y dependía en gran medida del cariño que le había tomado Jonatán, quien ya había intentado disuadir a su padre de ordenar su muerte, y los habitantes que se habían sentido respaldados con su labor militar. Además, como suele ocurrir en las narrativas bíblicas, David contaba por sobretodo con la preferencia que Dios le había dado como su elegido.

Esta batalla de poderes evoca la lucha entre el mundo terrenal y el mundo espiritual y Mical representa al creyente. Más otra parte relevante de esta historia está en Jonatán, el hermano de Mical que también estaba en contra de las decisiones de su padre. Aunque no es el punto de la investigación indagar en la relación entre ellos, es importante resaltar que, al igual que Mical, el amor que sentía por él¹⁰² le impulsa a tomar decisiones que salven su vida y lo mantengan en una posición de poder.

La elección de Mical de ayudarlo a escapar, más allá de la intervención divina y del deseo de su hermano, responde también a las condiciones del matrimonio. Mical había pasado, oficialmente, del tutelaje de su padre al tutelaje de su esposo¹⁰³, y por tanto, dependía de él. Pero este no fue un matrimonio de oportunidad, sino un matrimonio de amor. Aunque el motivo original fuese uno de estrategia, el amor que siente Mical por David facilita el proceso de Saúl para darla en matrimonio, y ella actuó en esta situación de acuerdo al sentimiento que había cultivado por él incluso antes de que se hiciera oficial.

Cuando Mical decide mentirle a Saúl, alegando haber dejado escapar a David por una amenaza a muerte, demuestra total consciencia del poderío que ostenta su padre y la diferencia entre los sentimientos de estos dos hombres. Desde un inicio, Saúl trata con ella y dispone de su vida según sus propios intereses. Él arregla el matrimonio para causar la caída de David, no para darle a su hija una vida de felicidad: Saúl, como hombre, líder y padre, no consideraba las necesidades, deseos ni reclamos morales de sus dependientes. A diferencia de él, David realiza un acto heroico para “ganar” su mano en matrimonio. Simbólicamente, toma

¹⁰² 1 Samuel 18:3.

¹⁰³ Fuchs, 1998.

de los enemigos de los israelitas la misma parte del cuerpo removida con la circuncisión, una señal del pacto entre Dios y su gente, para pagar un pacto con su esposa. Su matrimonio empieza con amor y se hace efectivo a través del trabajo.

De este pequeño pasaje también podemos extraer detalles de la relación de cuidado entre los miembros de la pareja. Los hombres se desempeñaban en la esfera pública, mientras que las mujeres se encargaban de la esfera doméstica¹⁰⁴, pero cuando los hombres de Saúl se aparecen en su vivienda buscando con aparentes fines políticos a la cabeza de la casa, Mical aparece con una enfermedad como excusa. Toma por él la palabra y defiende su ausencia con lo que ella considera una razón de gravedad y que directamente la involucra a ella. Si David está enfermo, además de exponer su ausencia fuera del hogar ella debe atenderle con todos los cuidados, proveyendo además una excusa para no presentarse frente a su padre. Es su responsabilidad, una de la que se apropia, no abandonar el lado de su esposo.

Para engañar a los guardias, elige encubrir una estatua y hacerla pasar por David en caso de que entrasen a atacarla. Aunque podríamos suponer que es por la similitud con el cuerpo humano, es también una referencia a uno de los tantos actos de Saúl que Dios considera desobediente, el erigir una estatua de sí mismo¹⁰⁵. Mical, inadvertida, enfrenta a Saúl con el fruto de su pecado como defensa de su esposo, porque, aunque así lo vea su padre, para ella David no es un enemigo. Para Mical, es su esposo, elegido por el amor que le tiene, y por el que engañaría a su familia para salvarle la vida, incluso sin saber que esta elección la convertiría en la esposa del nuevo rey de Israel.

A pesar del desenlace a la larga positivo, al igual que Rebeca en su historia con Jacob, Mical se debe hacer responsable de las decisiones que tomó en pro de cuidar de su esposo. Tras su escape, y en otro de sus actos tiránicos, Saúl decide entregarla en matrimonio a otro hombre y pasan catorce años hasta que es devuelta a David, su esposo legítimo, cuando él demanda su regreso, cumpliendo con su lado de la relación de cuidado que mantenían. Así mismo, David también decide cumplir una tarea de cuidado por la relación que sostenía con Jonatán al buscar al hijo con discapacidad al que dejó huérfano, Mefi-boset, y ofrecerle cuidado por el resto de su vida.

¹⁰⁴ Breyfogle, 1910.

¹⁰⁵ 1 Samuel 15:12.

1.3. Abigail

En su escape del Rey Saúl, David se convirtió en un forajido, sobreviviendo de la hospitalidad que los ciudadanos quisieran prestarle a él y al grupo de hombres que decidieron acompañarle. Así fue como su camino se cruzó con el de Nabal, un hombre rico que vivía entre lujos y derroches en Carmel. David mandó a diez de sus hombres a hablar con sirvientes de Nabal, unos pastores a quienes estuvieron acompañando, para mandar en su nombre saludos y pedirle suministros, apelando a su buena voluntad y a la honestidad que habían mostrado al no tomar nada que no les perteneciere. Nabal, conocido por ser necio, se niega y decide burlarse de su nombre y procedencia. David, como buen hombre de su tiempo, y con una pequeña milicia a su disposición, se prepara para ir a atacarle por la grosería de sus actos. Desesperado, uno de sus criados le comenta a la esposa de Nabal, Abigail, buscando en ella solución a sus apuros.

Entonces Abigail tomó luego doscientos panes, dos cueros de vino, cinco ovejas guisadas, cinco medidas de grano tostado, cien racimos de uvas pasas, y doscientos panes de higos secos, y lo cargó todo en asnos. Y dijo a sus criados: Id delante de mí, y yo os seguiré luego; y nada declaró a su marido Nabal. [...] Y cuando Abigail vio a David, se bajó prontamente del asno, y postrándose sobre su rostro delante de David, se inclinó a tierra; y se echó a sus pies, y dijo: Señor mío, sobre mí sea el pecado; mas te ruego que permitas que tu sierva hable a tus oídos, y escucha las palabras de tu sierva. No haga caso ahora mi señor de ese hombre perverso, de Nabal; porque conforme a su nombre, así es. Él se llama Nabal, y la insensatez está con él; mas yo tu sierva no vi a los jóvenes que tú enviaste. [...] Y dijo David a Abigail: Bendito sea Jehová Dios de Israel, que te envió para que hoy me encontrases. Y bendito sea tu razonamiento, y bendita tú, que me has estorbado hoy de ir a derramar sangre, y a vengarme por mi propia mano. Porque vive Jehová Dios de Israel que me ha defendido de hacerte mal, que si no te hubieras dado prisa en venir a mi encuentro, de aquí a mañana no le hubiera quedado con vida a Nabal ni un varón. Y recibió David de su mano lo que le había traído, y le dijo: Sube en paz a tu casa, y mira que he oído tu voz, y te he tenido respeto.¹⁰⁶

El rol de los hombres en el antiguo Estado de Israel les hacía jefes del hogar. La descortesía de Nabal no sólo iba a condenarlo a él, también a su esposa Abigail y a quienes servían bajo su mano. Lo que para él representaba una molestia personal, estaba configurando un sombrío panorama político que representaba desde la ruina hasta la muerte para sus allegados que no estaban de acuerdo con su rudeza.

En este caso, Abigail actúa como la voz de la razón, apresurándose a enmendar los errores de su esposo porque es consciente de que la desgracia que este maltrato causará va a tener un

¹⁰⁶ 1 Samuel 25:14-19, 23-25, 32-35.

efecto en ella y otros inocentes. Sin embargo, esta no es la única razón por la que enmienda sus acciones. Los sirvientes van a ella esperando una actitud distinta —de cuidado— y apelan a ello a la hora de recontarle la historia: recurren al carácter de los hombres de David y a lo que han hecho por ellos como actos justos y legítimos por los que deberían ofrecerles bondad. Abigail reconoce que estaban en lo correcto al buscar ayuda, y también al buscar retaliación por haber sido burlados. Trabaja desde un entendimiento del cuidado que debe tener sobre quienes la rodean, y la justicia desde la que hacen los hombres de David este reclamo moral.

Abigail responde a la amabilidad que le mostró David a sus pastores con reciprocidad. Reconoce su posición de poder económico y su deber moral de actuar en consecuencia y cubrir las necesidades de los hombres que acuden a su familia en busca de auxilio. Es importante recalcar que ellos buscan y se ven satisfechos con alimentos—no estaban tras joyas ni riquezas, David y sus hombres querían suministros básicos para su supervivencia de los que podían prescindir en el hogar de Nabal, quién ya vivía en abundancia. Cuando Abigail decide proveerlos, lo hace a escondidas de su esposo a pesar de la posición de soberanía que él tiene sobre ella en el contexto de la relación matrimonial. Abigail subvierte la estructura amo-poseción de su matrimonio¹⁰⁷, actuando como la cabeza sensata de la relación en pro de lo que considera moralmente correcto: pagar con amabilidad los tratos recibidos al realizar la labor de cuidado que se le está reclamando.

A Nabal y Abigail, a pesar de su conexión, no se les entiende como partes iguales de la relación. Nabal tiene el poder económico, más es ella quien conserva el raciocinio e incluso denuncia sus malas maneras. Ella está plenamente consciente de cómo su relación con él afecta el mundo a su alrededor, su persona es una extensión de Nabal por su relación de interdependencia y ambos, como individuos, están relacionados con los siervos con los que David y sus hombres tuvieron conexión. Estos grupos han creado a partir del tiempo compartido y de un trato de respeto y reconocimiento del otro, el atisbo de una relación por la que deben velar: es por esto, además de las consecuencias negativas, que los siervos apelan a Abigail para que les repare. Ellos desean retribuir lo que han recibido por parte de ellos, y creen que es adecuado que Abigail, quien también se ha visto beneficiada por los actos de protección hacia su propiedad, puede escuchar sus peticiones con sensibilidad y sensatez.

¹⁰⁷ Ebeling, 2010.

Hay una referencia constante en esta historia a la conexión entre lo público y lo privado. Cada acción individual afecta la de un grupo de mayor tamaño, en cuanto a sus actividades económicas y su misión política, o profética, en el caso de David, pero también en su vida privada. Negar alimentos al grupo de David afecta su bienestar físico; el privar a estos hombres de ello sin una excusa justa (como no tener los recursos suficientes para cubrir las necesidades de todos), es aceptar la posibilidad de que algunos no sobrevivan la hambruna.

Por supuesto, no hay ninguna ley que obligue a la Casa de Nabal a cubrir estas necesidades básicas—y este es un debate que podríamos tener en el modelo económico y político actual. ¿Es responsabilidad de quienes tienen más el suplir el hambre de los necesitados? Abigail, en su historia, responde con un resonante «Sí». Quizás no ofrece comida a cada mendigo de Israel, pero reconoce su responsabilidad con las personas hambrientas que encuentra en su vecindad por las redes de interdependencia en las que están inmiscuidos.

La relación entre Abigail y David, ese acto de bondad que realiza por él y su ejército, tiene repercusiones en varios ámbitos para él. Por un lado, permite que su grupo tenga alimentos y evita acciones destructivas que, como podemos ver en el texto arriba, David habría preferido no tener que emprender. La envía en paz, luego de que ella le haya proveído paz a él y a su gente con su ofrenda.

Quien no tuvo paz, para bien o para mal, fue Nabal. Una vez Abigail le confiesa lo que hizo, Dios le envió una enfermedad que en diez días causó su muerte y por consecuencia la liberó de una relación desigual de poder. Con la muerte de Nabal, Abigail conecta de nuevo con David cuando éste se entera de lo ocurrido.

Y los siervos de David vinieron a Abigail en Carmel, y hablaron con ella, diciendo: David nos ha enviado a ti, para tomarte por su mujer. Y ella se levantó e inclinó su rostro a tierra, diciendo: He aquí tu sierva, que será una sierva para lavar los pies de los siervos de mi señor¹⁰⁸.

Abigail se convierte en la segunda esposa de David, futuro Rey de Israel. Gracias a sus acciones de cuidado, que la llevan a actuar en contra de su primer esposo, encuentra en su futuro un lugar de poder político mucho mayor que antes con un hombre que retribuye y comparte sus cualidades.

¹⁰⁸ 1 Samuel 25:40, 41.

2. Recapitulación

Como hemos elaborado en el transcurso de este capítulo, podemos ver patrones que se repiten en las historias de algunas mujeres que tuvieron su lugar al lado de los profetas de la religión temprana que se pueden identificar con características de la ética del cuidado. Todas las narrativas giran en torno a dos puntos: la respuesta a los requerimientos hechos por personas que se encuentran en posición de dependencia con respecto a ellas y las conexiones en las que están inmersas cada una de estas mujeres. El linaje de Isaac depende de la bondad de Rebeca hacia el siervo de Abraham, y David depende del acto heroico de Mical y la generosidad de Abigail con él y sus hombres. Rebeca es considerada como posible esposa por su relación familiar con Abraham, Mical es usada como peón por su padre en un enfrentamiento con su esposo y Abigail intenta enmendar las acciones egoístas de Nabal. Ya sea desde la empatía, el amor o la receptividad, actúan desde sus emociones para tomar decisiones en su vida privada que en última instancia cimientan la vida de los profetas y de sus futuros fieles.

Conclusiones

1. Síntesis

Con el anterior capítulo, damos por terminado el análisis propuesto para la investigación. En el transcurso de la misma, hemos podido detallar varias acciones realizadas por mujeres que se pueden analizar desde la ética del cuidado e impulsan la misión profética de los sujetos cercanos a sus afectos. Es relevante recordar los que eran nuestros objetivos: defender una nueva interpretación del papel de las mujeres en la Biblia en la que ellas aparecen como agentes morales relevantes para la realización de la misión profética desde la ética del cuidado, además de clasificar las acciones de estas mujeres que se puedan pensar como facilitadoras de la misión profética y analizar cuáles de estas acciones se pueden considerar representativas de la ética del cuidado. En el primer capítulo delimitamos nuestro entendimiento de la EdC como una perspectiva moral basada en la experiencia universal de cuidado y vista en las distintas relaciones que mantienen las personas como seres interdependientes. Los capítulos en los que el ejercicio hermenéutico se desarrolla presentan una perspectiva del objetivo específico, exponiendo las acciones y consideraciones morales de varias mujeres como imprescindibles para el curso narrativo de las escrituras religiosas.

A través de las posibilidades que otorgaba el rol de la maternidad, analizamos acciones de Jocabed, la madre de Moisés, y la hija del Faraón que lo toma bajo su cuidado. En esta historia, dos mujeres con posiciones sociales y económicas marcadas por su pertenencia a pueblos étnicos rompen las reglas de un mandato político para cuidar y asegurar la supervivencia de un infante que resulta en sus años adultos ser el liberador de los hebreos en Egipto. Sus decisiones no se realizan para asegurar un futuro brillante para los israelíes, sino para cumplir con las necesidades básicas de una persona en torno a dos relaciones sostenidas por el imaginario de infante-madre.

También analizamos las acciones de María en tres historias que van desde el nacimiento de Jesús, a su adolescencia y adultez. La primera corresponde a la Anunciación y su devenir en la madre del Mesías, cuando aún no se había efectuado su matrimonio con José y un embarazo podría afectar su nombre en la sociedad. El ángel le explica la situación, de la que

María aparenta dudar, hasta que él menciona que Dios, en su absoluto poderío, le ha dado un hijo a Elisabet, su prima que ya no está en edad fértil. Que sea esto lo que la convence de continuar con la concepción, y que luego de aceptar, María corra al hogar de Elisabet, nos presenta la posibilidad de observar la Anunciación como un acto de unión entre ambas, en el que el cuidado se presenta como la fuerza entre el vínculo de las dos mujeres. La segunda historia es la única que encontramos narrada de los primeros años de Jesús, cuando a sus doce años se queda en Jerusalén tras un viaje de pascua a escondidas de su familia para debatir con los rabinos del pueblo. En esta ocasión, la interdependencia que Held menciona como clave para la concepción de persona en la EdC le juega en contra al niño y a las razones teológicas a las que respondía. Su madre, desde el sentimiento y su familiaridad, le hace regresar a casa cuando él afirma estar involucrado en los asuntos de Dios. Sus conexiones personales, lo privado, prima sobre la empresa de Dios, lo público. La última historia es el primer milagro de Jesús, cuando torna el agua vino en una boda en Caná luego de que María insistiera en ello. Inicialmente reacio a realizar el milagro, pues no era aún el momento, cede al ver que su madre continúa dando órdenes para facilitararlo en razón de su vínculo socioafectivo, yendo en contra del tiempo de Dios para favorecer los deseos de ella.

Desde el rol del matrimonio, pudimos analizar acciones de Mical y Abigail, esposas de David que cumplieron con roles diversos durante su ascenso como rey de Israel. Mical, hija del rey Saúl a quien David estaba predestinado a reemplazar, es dada a él en matrimonio como parte de un plan elaborado de su padre para matarlo. Llevada por el amor que siente hacia David, ella elabora un artificio para salvar su vida y facilitar su escape. Mical actúa desde el amor, con la emoción que siente por su esposo triunfando sobre los mandamientos del rey. Abigail entra más tarde al ruedo, cuando David y su ejército están escondidos del rey Saúl. Ella está casada con un hombre acaudalado e ignorante que se rehúsa a pagarle a los soldados de David la protección que le han prestado a sus trabajadores. Enterándose de este rechazo, Abigail manda recursos al ejército de David, disculpándose justo antes de que lleguen a atacar sus tierras como retaliación, pues ve necesario recompensar el trabajo con suministros que llenaran sus necesidades básicas. Pronto, el esposo de Abigail muere y David, agradecido por su muestra, retorna para tomarla en matrimonio. En esta historia, Abigail y sus acciones despiertan una conversación de la responsabilidad que tenemos con los demás; en su caso puntual, la responsabilidad que tenía esta familia próspera con un grupo de jóvenes que buscaba saciar su hambre tras prestarles un servicio.

En ambos de estos roles tenemos historias de Rebeca, que nos permiten ver el tipo de madre en el que se convirtió tras su matrimonio con Isaac. Elegida por un siervo de Abraham como la indicada para casarse con el futuro patriarca, prueba su pertenencia al ofrecerle de beber a él y sus camellos sin esperar nada a cambio, a pesar del esfuerzo físico que suponía recolectar tal cantidad de agua. En la segunda historia, ella está en su papel como señora de la casa, luego de tener a sus dos hijos, Esaú, el mayor, y Jacob, el menor. Rebeca demuestra su preferencia por el menor, al ser quien la acompaña en los quehaceres de la casa. Sabiendo que la salud de su esposo estaba empeorando y era hora de ofrecer su bendición al hijo mayor, Rebeca crea un plan para favorecer a Jacob sobre ambos, alterando el futuro de las tribus de Israel

A través de los análisis, podemos evidenciar que las características que Virginia Held adjudica a la EdC que más se repiten en las narrativas son aquellas propias del aspecto vivencial, probando la afirmación de la ética del cuidado como una inclinación que viene de la experiencia universal de ser cuidados. En cada una de ellas se pueden ver acciones mediadas por los sentimientos hacia personajes que, a través de su relación, hacían parte de su propia identidad como madres o futuras esposas. Estas acciones, aunque no sean consideradas máximas que puedan o deban replicarse en otras situaciones similares, sí demuestran más que un ejercicio de agencia, un debate moral al que estas mujeres se enfrentaron con valentía, a pesar de las posibles consecuencias.

Retomando la posibilidad de caer en el anacronismo, me gustaría creer que se demostró el valor de tomar el riesgo. En las narrativas discutidas, no estamos presentando valores propios de la modernidad, ni exaltando a ninguna de las figuras como precursoras del feminismo, mucho menos planteando que hubo una primera propuesta de un enfoque ético desde el cuidado en estos tiempos antiguos. Presentamos en cambio cómo estas acciones, muchas de ellas propias del cuidado de una familia, están llenas de amplios aspectos morales que permiten el desarrollo propio y social. Durante este ejercicio, hemos mostrado cómo las narrativas de valor teológico se pueden nutrir mediante discursos seculares para presentar un panorama más amplio a los creyentes y expandir su entendimiento de la ética del cuidado al apelar a sus creencias al resaltar los valores del cuidado en los actos de algunas de sus protagonistas.

Al haber analizado historias milenarias desde un enfoque ético moderno, se presentó en este escrito la validez de los fundamentos de una ética del cuidado que ha estado en práctica a través de la historia, incluso a través de relaciones teológicas tempestuosas. Propongo, como motivo, que esta historia sigue siendo escrita y textos sagrados como la Biblia siguen siendo interpretados como guía en tiempos modernos. En su libro, Held dice lo siguiente:

Las personas no eligen en qué grupo de género, raza, clase social, etnia, religión, nación o cultura son criados, y aún así estos nexos pueden ser aspectos importantes de quiénes son y de cómo sus experiencias pueden contribuir a un entendimiento moral¹⁰⁹.

Si vamos a apelar a una audiencia general, es importante recordar todos los matices que crean lo que cada persona es y representa. Esto incluye, como lo menciona la EdC, las relaciones en las que estamos inmiscuidos cada uno, así como los grupos con los que nos identificamos. Mientras que hay mérito en presentar a la EdC como una ética independiente de filiaciones religiosas, creo que hay un valor agregado en poder usarla para apelar al público que le otorga importancia a las narraciones teológicas y presentar para ellos modelos alternativos de interpretar y apropiar sus textos sagrados.

2. Exploración

Luego de haber recapitulado la información y traído a la memoria las historias que trabajamos en conexión con la ética del cuidado, es relevante que hagamos unas últimas reflexiones. Durante la investigación, planteamos una serie de análisis que se complementan con el objetivo de la teología feminista: presentamos una interpretación opuesta de la masculina tradicional al reivindicar la participación de las mujeres en las vidas de los profetas como clave para la realización del mandato divino. Lo hacemos desde un pensamiento nacido en espacios feministas que, al confrontarse con las escrituras, nos presenta una conexión entre el fundamento del cuidado (la experiencia universal de haber sido cuidados en la infancia) y las vivencias femeninas en tiempos bíblicos.

Como mencionamos durante el estado del arte, las investigaciones que tratan a fondo la intersección entre la EdC y la teología feminista son pocas. Mencionamos dos referentes con los que podemos contrastar los resultados de la investigación. En “Behind caring: the

¹⁰⁹ “[P]ersons do not choose which gender, racial, class, ethnic, religious, national, or cultural groups to be brought up in, yet these sorts of ties may be important aspects of who they are and how their experience can contribute to moral understanding”. Held, 2006, p. 13.

contribution of feminist pedagogy in preparing women for Christian ministry in South Africa”, la ética del cuidado es planteada como una perspectiva para entender el servicio del ministerio. A través de pasajes bíblicos, Ryan afirma que el cuidado es, de igual forma, “intrínseco a nuestra noción de Dios y a la respuesta del Cristiano a los demás”¹¹⁰ con la finalidad de presentar la labor y el valor del cuidado como fundamentales en las misiones ministeriales de las mujeres en tiempos presentes. Aunque en esta investigación no buscamos afirmar que el trabajo de cuidado de nuestros personajes es una característica propia de su fe, ni otorgada a ellas por Dios para facilitar la misión profética, sí encontramos una continuidad en los resultados presentados: en las actuales misiones religiosas, así como en las originarias, las mujeres han presentado en su actuar características propias del cuidado para hacer fructífera su labor teológica.

Tenemos también “Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Hebrew Bible Interpretation”¹¹¹, un texto en el que su autora se adentra en los peligros de clasificar un texto como pro/anti-feminista al dar interpretaciones propias como hechos desde la perspectiva de la ética del cuidado y la justicia sin aclarar las influencias personales que nos atraen a esas perspectivas. Afirma que el hacer un veredicto definitivo va en contra de consideraciones feministas sobre la importancia de la autonomía, pues falta el *cuidado* mismo hacia el texto, el intérprete y el público general. Ofrece como alternativas la autodeterminación del intérprete para aclarar que no es imparcial, reconocer desde la perspectiva feminista nuestros propios sentimientos y conexiones con los textos para explicar nuestra interpretación, y ofrecer los análisis que surgen como opiniones, no hechos. En nuestra propia interpretación nos concentramos menos en el *cómo* del análisis, más creo que rescatamos la centralidad de su artículo al dejar en claro que es una posibilidad a la hora de interpretar, más no un hecho indiscutible, que el cuidado haya mediado en la toma de decisiones de las mujeres que discutimos. Igualmente, inicié la introducción con un breve resumen de mis perspectivas como autora y como mujer, que influyen tanto mi elección temática como la ejecución del trabajo.

Aunque usualmente se plantea la EdC como un asunto práctico, en el que el cuidado guía las deliberaciones morales en espacios de relacionamiento, en esta investigación tratamos un

¹¹⁰ “In this section I have indicated that caring is intrinsic to our notion of God and to the Christian’s response to the other. Caring is also a defining feature of ministry”. Ryan, 2009, p. 76.

¹¹¹ Efthimiadis-Keith, 2015.

tema teórico-práctico del que Held distancia nuestro enfoque moral elegido: la religión. En éste reconciliamos una ética laica con un pensamiento religioso que se enfoca en los textos sagrados. Ambas se relacionan en su naturaleza feminista, una la encuentra en su origen y la otra la recibe en un momento de cambio social. Mientras que no sostenemos que estos campos, el de la ética del cuidado y el de la teología feminista, sean codependientes, sí apelamos la importancia de abrir la EdC hacia un espectro diverso de personas y académicos con interés en la teología, con la posibilidad de que su enfoque pueda extender hacia otras profesiones de fe.

Un panorama interesante sería el análisis de historias de agencia masculina presente en estas mismas narrativas, reforzando un factor clave en la EdC de Held: el cuidado no es un asunto femenino, y la ética del cuidado no es un enfoque moral exclusivo para las mujeres. Hay un repertorio amplio de figuras masculinas que se desenvuelven con valores analizables desde el cuidado. Tal es el caso de José, hijo de Jacob, que es llevado a Egipto como esclavo tras la traición de sus hermanos. A través de su trabajo y su talento por la interpretación de sueños, se convierte en parte importante del gobierno. El Faraón le da potestad de administrar los recursos de Egipto y logra alimentar a la nación durante siete años de sequía, al haber priorizado su predicción sobre la futura infertilidad en la tierra durante un periodo de gran producción agrícola. Con estos recursos también logra alimentar a sus familiares, habiéndolos perdonado por su deslealtad y trayéndolos a vivir a Egipto, dando paso a las doce tribus de Israel.

Otros ejemplos de la ética del cuidado en sujetos masculinos se pueden ver en las historias que trabajamos. Así como estas mujeres mantenían dichas relaciones al cumplir con sus necesidades básicas, hay un gran número de historias de hombres en los que se pueden identificar acciones analizables desde la ética del cuidado, muchos de los cuales fueron receptores del cuidado que exploramos en esta investigación. Podemos considerar el caso de Jesús que, por muy molesto que se encontraba, respondió al reclamo de su madre de volver el agua vino; así como su trabajo profético que da razón a la comparación entre la EdC y la ética cristiana del amor¹¹². En sus sermones y actividades, siempre busca llevar la atención a los miembros de la sociedad que más necesitan de la ayuda social y económica, reconociendo la interdependencia entre los habitantes. Los rasgos políticos de la EdC se pueden identificar

¹¹² Held, 2006, p. 21.

más en las historias masculinas que en las historias centradas en las mujeres—en gran parte, por los roles de la época en las que se desarrollaban sus actividades. Jonatán, a quien también nombramos, sirve como un ayudante de Mical para salvarle la vida a David, quien se ha convertido desde el primer momento en su gran amigo y quien, tras su muerte, decide convertirse en cuidador de su hijo en condición de discapacidad al convertirse rey.

Con esto dicho, la posibilidad de estudiar distintas historias desde la ética del cuidado con la convicción de que podremos ver los rasgos propios de la experiencia de cuidar y ser cuidado en las narrativas para poder ampliar su alcance. Esfuerzos similares podrían ser realizados desde otras disciplinas religiosas; por ejemplo, las fuentes tradicionales islámicas del *hadith*, que narran recuentos del día a día de la vida del profeta Mohammad, podrían ofrecer interesantes resultados al no ser textos inspirados por Dios, sino simples recolecciones de sus actitudes y acciones. Un estudio detallado de la ética del cuidado desde personajes masculinos en diferentes teologías nos permitiría acercarnos más a la discusión del rol del hombre en la ética del cuidado, así como replantear los estándares de la masculinidad religiosa tradicional.

En esta investigación quería ante todo plantear una percepción de la interconectividad, considerando que las misiones proféticas, al igual que el cuidado, son prácticas intrínsecamente relacionales¹¹³. Si consideramos el éxito de estos profetas como una empresa construida también por las mujeres que le acompañaban, y resaltamos cómo los esfuerzos de otros les permitieron avanzar y desarrollarse como hombres de poder, empezamos a romper con el mito del hombre independiente que postula Diane Meyers, a quien Held cita en su alegato a favor de la construcción narrativa de la identidad:

A medida en que [Meyers] explora varias figuras literarias, muestra cómo el mito del “hombre independiente” como un modelo, con madres e hijos deficientes aunque adorables, es parte de lo que debe ser superado para entender el valor del cuidado¹¹⁴.

Al desafiar este mito, podemos introducir el cuidado, como valor y práctica, de espacios en los que ha sido tradicionalmente excluido. Presentamos en nuestro argumento una contrahistoria a la perspectiva canónica y las construcciones identitarias de los profetas.

¹¹³ Held, 2006, p. 36.

¹¹⁴ “As she explores various illustrative tropes, she shows how the myth of the “independent man” as model, with mothers and children seen as deficient though lovable, is part of what needs to be overcome in understanding the value of care”. Held, 2006, p. 39.

Mostrados como hombres independientes, fueron también niños que dependían de sus madres, quienes tuvieron complejas deliberaciones morales para asegurar su cuidado. Más tarde tendrían esposas, de igual capacidad cognitiva y moral, que no dificultarían sus tareas, las simplificaban.

Estos cambios, aunque los empezamos a trabajar desde la esfera académica con dos disciplinas estrictamente filosóficas (la ética y la teología) y con el lenguaje complejo propio de esta rama de conocimiento, tienen efectos en la vida pública de la audiencia. Aunque la ética del cuidado plantea ver el cuidado no desde la práctica de la dominación masculina, sino desde un ideal de sociedad pospatriarcal, seguimos en un mundo en el que el patriarcado tiene poder sobre las estructuras que conforman nuestra sociedad. En esta tesis, podemos ver varias acciones y muestras de agencia que se pueden interpretar como propias de la ética del cuidado, realizadas en un ambiente que limitaba intensamente las posibilidades de las mujeres para *ser* y *hacer* en favor de mantener los sistemas patriarcales de opresión. Demostramos en el análisis de las narrativas la importancia de mantener relaciones de beneficio mutuo al reconocerlas como constantes a través de nuestro mundo cambiante que forman y sostienen nuestro desarrollo individual y como grupo.

En una sociedad en la que la experiencia femenina en los espacios religiosos aún tiene matices de una concepción tradicional del género con espacios fielmente delimitados en el que la mujer siempre está detrás de bambalinas, parece relevante postular y reafirmar que la agencia está siempre presente en nuestra forma de actuar. Que los límites, por grandes que sean, aún permiten un rango de acción en el que debemos hacer complejas reflexiones en torno a nuestra propia moralidad y guía ética. Poder introducir en la academia textos como el presente en las doctrinas teológicas, como alternativas, permitiría que mujeres que se suscriben a estas tradiciones religiosas y rescaten en sí mismas los valores y las labores que realizaron las compañeras de los profetas en sus propias historias, por las que fueron valoradas y recompensadas. Igualmente, presentaríamos la posibilidad de un modelo de masculinidad alternativa, en la que el cuidado mutuo y la responsividad prevalecen al poderío sexuado.

Como mencioné en un principio, no crecí en un ambiente católico con el que apoyar mi interés académico sobre el sujeto de investigación. Sin embargo, sí crecí en un hogar en el que las mujeres eran una parte fundamental del liderazgo familiar, con mi madre describiendo

la familia siempre como “un matriarcado”. Inevitablemente, el ver y crecer con figuras femeninas fuertes creó parte de mi identidad y permitió que creciera en mí un interés por las historias de las mujeres en el ámbito académico. Espero que, a través de esta monografía, se planteen las semillas para más construcciones de identidad a partir de las historias de mujeres capaces que, desde un lugar de amor, preferencia y, sobre todo, cuidado, hicieron posible la misión teológica, para seguir construyendo mediante estas interpretaciones más *mujeres de cuidado*.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Duke University Press.
- Bal, M. (1997). *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Indiana University Press.
- Bergmann, C. (2020). Mothers of a Nation: How Motherhood and Religion Intermingle in the Hebrew Bible. *Open Theology*, 6(1), 132-144. <https://doi.org/10.1515/opth-2020-0012>
- Blum, L. (1980). *Friendship, Altruism and Morality*. London: Routledge, 1980.
- Borowski, O. (2003). *Daily life in Biblical times*. Society of Biblical Literature.
- Breyfogle, C. M. (1910). The Social Status of Woman in the Old Testament. *The Biblical World*, 35(2), 106–116. <http://www.jstor.org/stable/3141717>
- Broughton, J. M. (1983). Women's Rationality and Men's Virtues: A Critique of Gender Dualism in Gilligan's Theory of Moral Development. *Social Research*, 50(3), 597–642. <http://www.jstor.org/stable/40970911>
- Brugère, F. (2021). *La ética del cuidado*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Burton, B. K., & Dunn, C. P. (2005). The Caring Approach and Social Issues in Management Education. *Journal of Management Education*, 29(3), 453–474. <https://doi.org/10.1177/1052562904267624>
- Clifford, A. (2001). *Introducing Feminist Theology*. Orbis Books: Nueva York.
- Dunn, A. (2021). How should an understanding of gender shape our approach to the production of knowledge? *Journal of International Women's Studies*, 22(2), 92-102. Recuperado de: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol22/iss2/9>
- Ebeling, J. R. (2010). *Women's Lives in Biblical Times*. T&T Clark.
- Efthimiadis-Keith, H. (2015). Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Hebrew Bible Interpretation. En *A Feminist Companion to Tobit and Judith*. Brenner-Idan, A., Efthimiadis-Keith, H. (Eds.). T&T Clark.
- Fiorenza, E. (1975). Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation. *Theological Studies*, 36(4), 605–626. <https://doi.org/10.1177/004056397503600402>
- Frymer-Kenski, T. (2004). *Reading the women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories*. Schocken.
- Fuchs, E. (1998). "Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes". En Bach, A. (Ed). *Women in the Hebrew Bible: A Reader*. Routledge.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Ghosh, K. & Reddy, V. (2022). The Mundane Female Space: Re-evaluating the Dynamics of Women in the Transnational Kitchen. *Journal of International Women's Studies*, 23(1), 9-21. Disponible en <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol23/iss1/4>
- Habermas, G., Flew, A., Mieth, T. (2003). *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.

- Held, V. (2006). *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford University Press.
- Hereth, B. (2021). Mary, did you consent? *Religious Studies*, 1–24. doi:10.1017/s003441252100022
- hooks, b. 2020. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ilan, T. (2019). “Jewish Women’s Life and Practice in the World of the New Testament” en Dunning, B. H. (ed.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender and Sexuality*. Oxford University Press.
- Junior, N. (2015). *An Introduction to Womanist Biblical Interpretation*. Westminster John Knox Press: Louisville, US.
- Kitzberger, I. (2019). *Autobiographical Biblical Criticism: between text and self*. Brill.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.
- Lee, N. (2021). Female Biblical Prophets: Visible Bodies, Audible Voices — Liberated Word. En Claassens, J., Fischer, I. (Eds.), *Prophecy and Gender in the Hebrew Bible*. SBL Press.
- Maxwell, B. (2014). Moral Development: Lawrence Kohlberg and Carol Gilligan. Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy. <https://doi.org/10.4135/9781483346229.N224>
- Noddings, N. (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of Carolina Press.
- Nortvedt, P., Hem, M.H., Skirbekk, H. (2011). The ethics of care: Role obligations and moderate partiality in health care. *Nursing Ethics* 18(2):192-200. <https://doi.org/10.1177/0969733010388926>
- Pardes, I. (1993). *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Harvard University Press.
- Platón. (s.f.). *Fedón*. Recuperado de <http://juango.es/files/Fedon.pdf>
- Robinson, F. (2011). *The Ethics of Care: A Feminist Approach to Human Security*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ryan, M. B. (2009). Behind caring: the contribution of feminist pedagogy in preparing women for Christian ministry in South Africa, University of South Africa, Pretoria,. <http://hdl.handle.net/10500/2010>.
- Schutte, P. (2005). When *they*, *we*, and the *passive* become *I* – Introducing autobiographical biblical criticism. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 61(1/2), 401-416. doi:<https://doi.org/10.4102/hts.v61i1/2.432>
- Smith, C. (1997). Samson and Delilah: a Parable of Power? *Journal for the Study of the Old Testament*, 22(76), 45–57.
- Smith, J., Green, W., Buckley, J. (1995). *The HarperCollins Dictionary of Religion*. HarperOne.

- Swensson, E. (2011) "Abraham: First Patriarch, First Prophet: Genesis 12-23 as Motive and Model for the Hebrew Prophetic Voice," *Denison Journal of Religion*: Vol. 10, Article 3. <https://digitalcommons.denison.edu/religion/vol10/iss1/3>
- Trible, P. (1983). The creation of a feminist theology. *The New York Times*. www.nytimes.com
- Tronto, J. (1994). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, NY: Routledge.
- Tronto, J. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs*, 12(4), 644–663. <http://www.jstor.org/stable/3174207>
- Von Thaden, R. H. Jr. (2019). "Procreation, children and families" en Dunning, B. H. (ed.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender and Sexuality*. Oxford University Press.
- Wilkinson, S. (1997). Feminist Psychology. En: Fox D, Prilleltensky I, ed. *Critical Psychology: An Introduction*. London: Sage Publications.