

La fuerza de los pequeños en la Biblia

María Cristina Ventura Campusano (Tirsa)
Universidad La Salle
Costa Rica

La reflexión sobre la fuerza de los pequeños, de las pequeñas en la Biblia, no es nueva, sino que se encuentra dentro de la tradición y del quehacer teológico que afirmó el Dios de la historia y entendió que las personas pobres son el centro de esa historia. Por tanto, la opresión y el empobrecimiento a los cuales han sido sometidas no son soportables ni tolerables. Esta es una teología que le ha puesto límites a la imagen de Dios fuera de la historia e indiferente a la vida de los seres.

Ser parte de esa herencia teológica, la teología de la liberación, me exige acompañar los tiempos y sus cambios, lo cual incluye las formas diferentes de hacer teología y leer la Biblia, desde y con los pobres, con sus rostros y sus cuerpos, sus historias y sus contra-historias, lo dicho y lo no dicho. Siempre con el anhelo más profundo, al igual que la mayoría de la gente en nuestro continente, de tener una vida feliz y digna, y con la conciencia de que para eso hay que cambiar profundamente muchísimas estructuras. Leonardo Boff ha afirmado:

50 años atrás se pensaba que, en las sociedades latinoamericanas y caribeñas, nos acercábamos a tiempos mejores, más democráticos, de participación, sin embargo, nos encontramos sumergidos en una devastadora crisis socio-política, cultural y ecológica (cientos de conflictos por el derecho a territorios, principalmente, por parte de los pueblos originarios, campesinos, una creciente vulnerabilidad de la sociedad, violencia contra las mujeres) que traspasa toda América Latina¹.

Algunos países avanzaron. Brasil sacó a 40 millones de personas de la miseria, las cuales estaban amenazadas por el regreso de las políticas neoliberales. Con todo, América Latina continúa siendo el continente con mayor desigualdad social. Esta realidad nos desafía a continuar trabajando por la liberación, por y con las personas pobres, aunque

1. L. Boff, "A 50 años de Medellín". Conferencia, México, 19 de octubre de 2017.

sea difícil apoyar al pobre porque no tiene ventajas, no tiene prestigio. Pero no hay otro camino para crear una humanidad de justicia, de paz, de fraternidad, de globalización de la solidaridad, de civilización del amor, que apoyar a esa gente que es sufrida y oprimida².

Esa gente con rostro, con cuerpo, que soy yo y son otras muchas personas, que hacemos el nosotras y nosotros. Ellos nos animan a seguir haciendo la teología que revela y siente a Dios en medio de sus angustias, y sobre todo, que no se rinde y sigue clamando por la justicia, el territorio, el trabajo, la salud y la vida en armonía con la naturaleza. En fin, una teología que no se rinde, a pesar de la falta de cuidado, en todos los sentidos. Y ese no rendirse tiene que ver con muchas miradas, desde muchas miradas.

1. La fuerza como identidad creativa de pequeños y pequeñas en la Biblia

La teología de la liberación, que permitió ver y sentir a Dios en la historia de las personas más vulnerables y en la creación de todos los seres y del cosmos, propone como método para leer la Biblia ver, juzgar y actuar. Este método se aproxima al texto por los caminos del diálogo, descartando la aproximación intimista. De esa manera, podemos conocer el texto desde su contexto y, sobre todo, ser conscientes desde dónde lo leemos, esto es, el lugar social desde el cual hacemos la lectura.

La Biblia está hecha de palabras, expresiones lingüísticas de experiencias humanas hechas memoria. Las palabras evocan resonancias específicas en cada lector, determinadas por sus experiencias personales y configuradas por su cosmovisión. Por eso, cada lector recibe el texto de manera estrictamente personal. La teología de la liberación posibilitó entender que toda lectura de la Biblia está coloreada por las configuraciones que conforman nuestros pensamientos de clase, raza, cultura, religión, pertenencia política, etc.

Si nos ubicamos correctamente, en la Biblia encontraremos los gritos y la fuerza de las y los pequeños, de las personas más vulnerables, aquellas cuyas voces llegan hasta los oídos de Dios (Ex 5). En vista de ello, propongo una perspectiva epistemológica compleja, que no relacione liberadoramente con el texto bíblico. Por tanto, planteo aprendizajes construidos en el mundo y con los otros.

El primer paso consiste en motivar una lectura en los espacios vinculares, porque la interpretación no se lleva a cabo de manera aislada, sino con conciencia de su dimensión personal, en el sentido de que la realiza alguien responsable, y de su dimensión colectiva, en el sentido de que utiliza un lenguaje común. En la

2. F. Betto, "Estoy en la familia dominicana no por virtud sino por vicio", *Orden de Predicadores*, abril de 2016. Disponible en http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/idi_for_abril_2016_es.pdf.

interpretación de un texto, hay algo personal y también un ejercicio cultural. Así, pues, la interpretación de una lectura está invadida por la exterioridad del lector, el texto y su contexto, y por su interioridad, esto es, aquello que lo constituye.

Por otro lado, la lectura no se hace para imponer o imponerse, sino para crear comunidad. Se escuchan todas las voces, las de dentro y las de fuera, y sus sentires respecto al texto, pues de esa manera se avanza hacia el método para hacer teología, motivados por la Biblia.

En este sentido, leer la Biblia para continuar encontrándonos, conociéndonos y dejándonos interpelar por la fuerza de los pequeños, nos exige, hoy más que nunca, aproximarnos al texto desde nuestros cuerpos, sentires y existencias, en un mundo tantas veces fragmentado por las desigualdades sociales, las dominaciones culturales, las clasificaciones y desclasificaciones de género y de grupos humanos. Asimismo, hemos de tener presentes las predeterminaciones que nos constituyen y que constituyen los otros cuerpos, dentro y fuera del texto bíblico.

2. Desde el encuentro con el texto

Desde esta propuesta epistémica, cuyo principio se encuentra en una mirada teológica liberadora, me impactan las parteras de Éxodo 1,8-20. Este texto ha sido muy trabajado por los estudiosos de la Biblia y las comunidades lo han leído muchas veces.

El texto pertenece al primer bloque narrativo del libro 1-15, el cual enfatiza la opresión del pueblo hebreo en Egipto, la imagen del Dios que escucha el clamor de la opresión y el personaje de Moisés, el líder divino del pueblo. Ahí también encontramos a las primeras mujeres, que salen en defensa de la vida, en los primeros capítulos del Éxodo. La estructura de este primer bloque, según Jorge Pixley³, está conformada por la presencia de la opresión (1,1-2,22), el proyecto de muerte y la liberación, el proyecto de vida (2,23-13,6).

Tania Mara Sampaio, en su estudio sobre el Éxodo 1-15, no solo reconoce las manos que intervienen en la redacción, con sus narrativas fragmentadas, sino que propone leer estos capítulos desde las preguntas sobre las cotidianidades de las personas y de sus diferentes experiencias relacionales. En concreto, destaca el control de los cuerpos de los hombres por medio del trabajo esclavo y también de las mujeres y los recién nacidos⁴.

3. J. Pixley, *Éxodo* (São Paulo, 1987).

4. T. M. Sampaio, "Un éxodo entre muchos otros éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente", *Ribla* 23 (1996), 75-85.

Mirada desde el interior del texto:

vv. 8-10	la interpretación de la realidad por el nuevo faraón: miedo
vv. 11-14	consecuencia de la interpretación: opresión
vv. 15-16	orden de matar: proyección de muerte
vv. 17-21	acción de las parteras: confianza en Dios

2.1. Un nuevo faraón: la memoria se transforma en miedo

El nuevo faraón ha olvidado la historia que tejieron juntos los egipcios —otro faraón y otro pueblo— y los hebreos (José): “tú te harás cargo de mi palacio, y todo mi pueblo obedecerá tus órdenes. Solo yo seré más que tú, porque soy el rey” (Gn 41,40-41); “Tu padre y tus hermanos han venido a reunirse contigo. La tierra de Egipto está a su disposición. Dale la región de Gosén, que es la mejor del país, para que se queden a vivir ahí” (Gn 47,5-6). La amistad de José con el poder egipcio causó estragos en muchos egipcios y cananitas: “José recogió todo el dinero que los de Egipto y los de Canaán le habían pagado por el trigo comprado, y lo guardó en el palacio del faraón” (Ex 47,14-16).

El texto objeto de nuestro estudio muestra cómo la opresión que José impuso a los egipcios y cananitas se ha revertido y ahora recae sobre los hebreos, a pesar de haber sido acogidos por el antiguo faraón. El nuevo monarca arceca el ataque contra los hebreos. Aun cuando, en principio, podemos sospechar de una lucha de poderes entre José y el nuevo faraón, en el texto aparece la opresión del trabajo esclavo, que somete al pueblo hebreo.

Una mirada perspicaz de la narrativa del Éxodo, en concreto, del texto en estudio, nos invita a preguntarnos qué temía perder el nuevo faraón. Esta pregunta nos conduce a la diferencia entre la memoria y el recuerdo, tal como lo plantea Walter Benjamin⁵. Según él, la función de la memoria es proteger las impresiones del pasado. Mientras que el recuerdo apunta a su desmembración. La memoria es conservadora; el recuerdo, destructivo. En consecuencia, cabe preguntar qué es lo que se recuerda y de quién es la memoria. Desde la fenomenología de Husserl, Paul Ricœur afirma que la memoria

es la garantía de que algo ocurrió, antes de que se forme el recuerdo de ello, de tal forma que su referente último sigue siendo el pasado. No tenemos otro recurso de referencia al pasado que la memoria misma, la memoria es fiel al pasado. Está en singular, como capacidad y como efectuación. Los recuerdos, en cambio, están en plural, como evidencia de su multiplicidad⁶.

El olvido es necesario para la sociedad y el individuo. Hay que saber olvidar para saborear el presente, el instante y la espera. Incluso la propia memoria

5. W. Benjamin, *Imaginación y sociedad. Iluminaciones II* (Buenos Aires, 2001).

6. P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 23 (Buenos Aires, 2004).

necesita también del olvido. Pero en la acción del nuevo faraón percibimos que algo se conserva y algo se destruye. El poder para decidir el tipo de trabajo que los hebreos harán de ahora en adelante es algo que se conserva, ya que es propio de la estructura piramidal del régimen faraónico. Sin embargo, el trato aparentemente “condescendiente”, prometido a José por el antiguo faraón, no se conserva (Gn 45,5-6). Esto nos permite afirmar, con W. Benjamin, que cuando un acontecimiento político toca la cúpula de un determinado grupo social, la memoria de cada uno de sus miembros es influida por la interpretación que la ideología dominante hace de dicho acontecimiento. El olvido de las promesas posibilita que los capataces sometan “a los israelitas a trabajos muy duros” (vv. 11ss.). Por tanto, ese olvido no recobra el pasado remoto. La cuestión aquí es olvidar para hacer violencia a los otros.

En este entramado de narrativas, olvidos y memorias, también figura el miedo, bajo cuya influencia se toman decisiones que afectan la vida cotidiana de los otros. Otros que no son del agrado del nuevo faraón. ¡Tiene miedo! Y eso lo lleva a pensar en la violencia. Según Anthony de Mello, el amor y el miedo son claves para construir o sostener relaciones de cuidado⁷. Aun a costa de parecer un círculo vicioso, el miedo y la ignorancia se retroalimentan mutuamente. Se comienza a dudar del otro cuando se tiene miedo. El miedo hace que egipcios e israelitas comiencen a verse separados en la misma labor. Los trabajadores egipcios e israelitas habían estado igualmente oprimidos. Así lo relata Génesis 41 y 47. Pero el nuevo faraón los separa y ordena “tramar algo para impedir que sigan aumentando” (vv. 10-11).

Caber recordar aquí con Marc Agne que “la violencia siempre aparece cuando las relaciones ya no son concebibles ni negociables, y aún menos instituíbles o instituidas o, dicho de otro modo, cuando fracasa la simbolización”⁸. Entonces, ¿por qué la relación entre el nuevo faraón y los hebreos ya no es negociable? ¿Hasta dónde esta realidad puede afectar a los pequeños en relación, esto es, el pueblo egipcio y el israelita? La dominación imperial se da a través de la clasificación, es decir, estableciendo fronteras entre los grupos y las personas. Más tarde, los romanos tradujeron este principio como *divide et impera* (fragmenta y domina).

En la medida en que se levantan barreras, es más fácil dominar. Y nada es más eficaz que la demonización —“puede ser que, en caso de guerra, se pongan de parte de nuestros enemigos para pelear contra nosotros y se vayan de este país” (v. 10bc). Suponer que los israelitas puedan ponerse del lado de los enemigos del faraón, esto es, se conviertan ellos mismos en enemigos, es una manera de demonizarlos. Aunque el enemigo debe ser destruido, en este caso,

7. H. Maturana, *Biología de la cognición y epistemología* (Temuco, 1990).

8. M. Agne, *Las formas del olvido*, p. 144 (Barcelona, 1998).

el faraón renuncia a ello para que permanezcan. Si se van, ¿qué pasará? Entre líneas, podemos percibir que lo supone, aunque de manera incierta.

Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis identifican tres razones para estar asustado:

una ha sido (es y será) la ignorancia: no saber qué pasará a continuación, cuán vulnerables somos a los golpes, qué tipo de golpes serán y de dónde procederán. La segunda fue (es y será) la impotencia: la sospecha de que no hay nada o prácticamente nada que podamos hacer para evitar un golpe o desviarlo cuando nos alcance. La tercera fue (es y será) la humillación, derivada de las otras dos: la amenaza inminente a nuestra autoestima y a la confianza que depositamos en nosotros mismos cuando se revela que no hicimos todo lo que podríamos haber hecho, que nuestra falta de atención a las señales, nuestras indebidas dilaciones, nuestra indolencia o falta de voluntad es en gran parte responsable de la devastación causada por el golpe⁹.

Según este planteamiento, el miedo coloca al faraón delante de la siguiente paradoja: el temor a que se conviertan en enemigos e impedir que se vayan. La paradoja es, en realidad, una demonización, que expresa, al mismo tiempo, el deseo de continuar viviendo con el demonio. El faraón teme que “se pongan de parte de los enemigos, para pelear contra nosotros, y se vayan del país”. Supone que “en caso de guerra...”; por tanto, influye la ignorancia. Desconoce lo que puedan hacer. Su autoestima está en riesgo: si se van, quién hará su trabajo. Teme ser humillado, al despreciar el trabajo esclavo. No solo lo desasosiega quién va a hacer el trabajo, sino también la pérdida de los beneficios que deja ese trabajo. Por tanto, el faraón encuentra que sus debilidades quedan expuestas.

El juego entre lo conocido y lo ignorado conduce a la demonización que, en el texto, se traduce en medidas más duras contra el otro. El temor a que los israelitas crezcan y a que se puedan ir lleva a recrudecer las medidas para mantener quieto al “demonio”. Se trata de prevenir la acción que tanto temor causa. Ahora bien, el texto dice que el faraón ordenó a las parteras que “cuando atiendan a las hebreas, fíjense en el sexo del recién nacido: si es niña, déjenla vivir; si es niño, mátenlo” (v. 16). Este versículo está directamente relacionado con el 10b, donde el faraón sospecha que los israelitas, si se convierten en enemigos, harán la guerra a los egipcios. Y los hombres son los que van a la guerra. Así, pues, al demonizar al otro, al verlo como un peligro potencial, traza también una frontera, entre quienes pueden vivir y quienes deben morir. De esa manera, se justifica la ideología caníbal¹⁰. ¡Matar es la orden del faraón!

9. Z. Bauman y L. Donskis, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, p. 124 (Barcelona, 2015).

10. Para Z. Bauman, en los tiempos líquidos que corren, nos negamos a reconocer al Otro, a verlo y a escucharlo, y le ofrecemos una ideología caníbal.

3. Aceptar la existencia del Otro: fuerza de las parteras

La fuerza de las pequeñas se manifiesta en la acción de “dejar fluir la vida”. Ellas impiden que la violencia, en su expresión extrema, la muerte, no triunfe. La “desobediencia” de las parteras no permite discutir ni cuestionar el dualismo “vivo-muerto”. Desde la complejidad de la vida, adoptan una aproximación alternativa al acontecimiento: dejar vivir, mientras el faraón permanece prisionero de la lógica del miedo al otro.

El texto nos coloca ante una estructura de dominación y explotación, donde el faraón y sus seguidores se benefician del ejercicio de la autoridad política, de la propiedad de los medios de producción y del trabajo de los otros. Las políticas faraónicas están relacionadas con la lógica del control de los cuerpos y, de forma muy especial, con el miedo a los otros. Ahora bien, conviene advertir que el faraón no puede ser identificado con el pueblo egipcio, que también está oprimido.

Metodológicamente, esto me permite prestar atención a la intencionalidad política y religiosa detrás de las narrativas que conforman los textos, así como a los sujetos que se encuentran dentro y fuera de ellos. Es así como puedo visibilizar las memorias de las mujeres, cuyas acciones favorecen a otras mujeres. De hecho, son memorias con las cuales se construyen otras historias, historias de hombres¹¹, pero también y, sobre todo, historias de resistencia, que evocan el respeto de los cuerpos de las mujeres y la defensa de la vida. Por eso, es bueno reconocer la relación directa que existe entre Éxodo 1,8-2,22 y el relato de 2,1-10, que recoge la memoria de las mujeres.

Los versículos 15-16 presentan a las parteras, cuya nacionalidad no está bien definida en el texto. Por ejemplo, la Septuaginta utiliza el constructo “las parteras de las hebreas”. No usa un adjetivo, tal como aparece en las traducciones. Esto da pie para afirmar, tal como apunté antes, que hubo intercambio cultural entre hebreos y egipcios. Por tanto, es justo reconocer que el contacto entre ellos puede haber sido de larga duración: “los israelitas estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años” (Ex 12,40). De cualquier manera, sean hebreas o egipcias¹², me interesa destacar la acción de dos de esas mujeres: Sifrá y Puá. Además del saber tradicional, ambas demuestran conocer qué es lo que interesa. Las dos son cómplices por la vida: “pero las parteras temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños” (Ex 1,17).

11. M. Marchiori Bakos nos recuerda que en el imaginario simbólico egipcio, la relación hombre-mujer es considerada y proyectada como esencial para la existencia de Egipto, a partir de la circularidad del comportamiento. Citada en M. C. Ventura Campusano, “Entre la opresión y la resistencia: Desde la captura de lo imaginario al viaje de lo intercultural”, *Teología Feminista Intercultural* (2008), 262.

12. En otros trabajos, he abundado sobre este tema.

La acción de las parteras recuerda el tránsito hacia un nuevo horizonte de sentido, el cual, más que constituir un dar-recibir-devolver, se expresa mejor desde la lógica de la economía del don, de Paul Ricœur¹³. Por tanto, se opone a la lógica del mercado, en este caso, a la lógica del faraón, que solo piensa en sí mismo y en su proyecto de muerte. El cambio, la economía del don, se caracteriza por pensar en el otro, no solo en sí mismo. A las parteras no les importa lo que puedan ganar, sino dejar con vida a los niños y no traicionar a las parturientas.

Frecuentemente, las mujeres en la Biblia son madres o esposas, tienen hijos y cuidan de ellos. Pero el texto aquí considerado destaca que fueron capaces de responder al cuestionamiento del faraón: “las mujeres hebreas no son como las egipcias [...] son más robustas, dan a luz antes de que lleguemos” (v. 19). Su respuesta refleja su posición frente al curso de lo cotidiano y su conocimiento del contexto. Es un conocimiento contextual y cultural, que no parece estar modelado desde el pensamiento del faraón. Por otro lado, el versículo introduce el tema de la diferencia¹⁴, de otra manera. Este aparece en el versículo 9, en relación con los cuerpos del pueblo israelita en general y desde la perspectiva del faraón: “Miren el pueblo israelita, es más numeroso y más poderoso que nosotros” (v. 9). La diferencia implica, en sí misma, un juicio moral o una relación ventajas-desventajas. Sin embargo, las parteras se aproximan a la diferencia desde otra perspectiva. Según José Antonio Ramos Calderón,

se podría decir que al indicar diversidad en el ámbito social se habla de las personas que no son como “nosotros”, de las que tienen otras costumbres o tradiciones, de las que viven en otros países o de las que hablan otro idioma aun dentro de la misma nación; también se puede hacer alusión a lo positivo o negativo del término: es conveniente ser diverso porque no se tiene que ser igual, o bien, no es favorable serlo porque se corre el riesgo de quedar fuera de diferentes beneficios o simplemente de no tener la oportunidad de participar o de no ser considerado¹⁵.

En tanto, para Gimeno Sacristán, “La diferencia no sólo es una manifestación del ser irreplicable que es cada uno, sino que, en muchos casos, lo es de poder o de llegar a ser, de tener posibilidades de ser y de participar de los bienes sociales,

13. P. Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, o. c., pp. 612-613.

14. R. J. Weems señala que el tema de la diferencia es inherente a la cultura del relato: hay diferencia entre egipcios y hebreos, entre esclavos y reyes, entre mujeres hebreas y mujeres egipcias, entre hombres y mujeres. Citada en M. C. Ventura Campusano, “Entre la opresión y la resistencia”, o. c., p. 264.

15. J. A. Ramos Calderón, “Cuando se habla de diversidad ¿de qué se habla? Una respuesta desde el sistema educativo”, *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, vol. 34, núm. 1, enero-junio 2012, p. 77. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457545090006>.

económicos y culturales”. Por otro lado, Devalle y Vega señalan que “La palabra *diferencia* podría llegar a sugerir cierto parámetro de contraste, cierto modelo de referencia y hasta de excelencia”¹⁶.

Las parteras aprovechan esa diferencia como una ventaja, lo cual les permite salvar la vida de los niños nacidos. Dicho de otra manera, esa diferencia permite existir a los niños recién nacidos. Por tanto, el relato no solo presenta los conflictos sociales, que preservan la memoria de la lucha de quienes tienen poder para dominar, sino también de quienes tienen poder para resistir. Esto nos indica que la fuerza de las pequeñas no se da por sí misma, sino que se genera y se revela en el actuar ético, que opta por defender la vida de los nacidos. En este sentido, no solo resisten la opresión del faraón, sino que esa resistencia está en paralelo con el “temor a Dios”, lo cual permite considerarlas como mujeres sabias.

El temor a Dios es presentado principalmente en los textos sapienciales como principio de la sabiduría. Este temor capacitaba no solo para el conocimiento, sino que poseía también una función eminentemente crítica, manteniendo alerta la consciencia de que la capacidad cognoscitiva se aplica a un mundo en el que domina el misterio y despierta la confianza para abrirse a la enseñanza. La persona verdaderamente sabia está cercada por el “incógnito de Dios”, y es al mismo tiempo un “cantor de los secretos divinos”¹⁷.

Las parteras están inmersas en el pensar cotidiano. Por tanto, no lo consideran ajeno a ellas. Son mujeres, no importa quiénes son. Son mujeres cuyos cuerpos están amenazados, así como también la vida de sus hijos. Otras mujeres, las parteras se saben relacionadas con esos cuerpos y con esas vidas. En este sentido, cabe recordar aquí que

estamos inmersos en un pensar cotidiano que continuamente se afirma en supuestos de que hay un mundo de objetos externos, independientes de nosotros, que son los objetos que conocemos y que su existencia es independiente de nosotros. Ella es la que nos informa para que nuestra conducta sea adecuada a ella¹⁸.

Las parteras no se piensan fuera de los otros, sino que acompañan y se dejan acompañar por el contexto, en el cual mujeres y hombres, egipcios y hebreos, están bajo el dominio de la ideología del miedo a perder el poder del faraón. De esa manera, expresan su sabiduría, la misma que sostiene la vida cotidiana. A través de ellas, se expresa la fuerza de los pequeños, desde la solidaridad, la sororidad y la desobediencia al discurso y la acción que amenazan la vida de las personas más vulnerables. Hasta la hija del faraón, en el relato del niño (Moisés)

16. *Ibid.*, p. 81.

17. M. C. Ventura Campusano, “Entre la opresión y la resistencia”, o. c., nota 17, p. 273.

18. H. Maturana, *Biología de la cognición*, o. c., p. 12.

salvado de las aguas, del capítulo 2, entra en relación con la lógica de ser parte, una lógica de la afectación: “al abrir el canastillo y ver que allí dentro había un niño llorando, la hija del faraón sintió compasión de él” (2,6). La lógica de la fuerza de los pequeños parece acontecer en actitud de desobediencia. Esta constatación permite una lectura no solo del texto bíblico, sino también del tema de la frontera.

Propongo hacer el viaje a la frontera no solo en compañía de las parteras y las otras mujeres del texto bíblico, sino también de las parteras que en la actualidad atraviesan los muros y defienden la vida, a pesar de tanta normativa política y económica, disfrazada de cuidado. Ellas también defienden la vida, a pesar de tantas fronteras.

4. La fuerza de las pequeñas: una acción creativa desde la frontera

Desde el punto de vista geográfico, las fronteras han sido creadas para establecer límites a una entidad y así diferenciarla de otra. La frontera separa espacios geográficos y personas. El concepto de frontera es estable, al menos desde el siglo XVII, cuando Europa las crea como mecanismo de colonización. La frontera denota *una línea* que delimita, sin ambigüedades, un determinado territorio nacional o regional. Este espacio siempre puede considerarse de opresión o de liberación. Puede representar la seguridad para una comunidad que desea proteger su identidad. Pero si esta no se abre, puede extinguirse, en su propio afán por separarse y protegerse.

En la actitud y en las palabras del faraón, se puede encontrar esa preocupación por trazar límites. Cuando percibe la diferencia del pueblo hebreo en relación con los egipcios, entra en pánico y pretende impedir que aquel crezca. Pero tampoco desea que salgan de su jurisdicción, porque eso posibilitaría el encuentro con otros, y, según el faraón, podrían correr el riesgo de convertirse en esos otros, es decir, en enemigos. Eduardo Galeano lo expresa bien cuando dice que “*el propósito de la tortura no es recibir información. Es extender el miedo*”. El miedo a lo desconocido siempre se encuentra en el origen del racismo y en el de cualquier exclusión o discriminación.

Por eso, el faraón traza límites, los límites de la muerte: “los que nacen varones deben morir”. Trazar un signo de separación siempre es expresión de poder, “inventar la frontera, en un hecho intencional por el cual se manifiesta una clara voluntad de autoridad que, para no parecer arbitraria, busca su propia legitimidad antes con un discurso religioso, después originando un proceso político más complejo”¹⁹. De esa manera, el límite expresa un ejercicio de poder.

19. F. Simonti, *L'invenzione della frontiera. Storia dei confini materiali, politici, simbolici*, pp. 27-28 (Cittá di Castello, Perugia, 2015).

Las parteras, en cambio, parecen colocarse en la frontera entre lo que está dentro y lo que queda fuera, en relación con el poder del faraón. Desde tiempos antiguos, las parteras o las comadronas de Egipto facilitaban el parto, conocían y usaban drogas y fármacos —potentes contra el dolor—, recibían al niño, recibían fórmulas mágicas protectoras, cortaban el cordón umbilical y aseaban al niño. En las representaciones en las paredes de las antiguas casas para el parto, o de los pabellones de nacimientos, nunca figuran médicos varones. En cambio, abundan las representaciones de Isis, la diosa del nacimiento²⁰.

En la actualidad, nos encontramos con historias parecidas, en diferentes culturas, mucho más cercanas a nuestros pueblos.

Las parteras eran las encargadas de ayudar a parir, antes de que el embarazo, el parto y el puerperio fuesen considerados un evento patológico, por lo tanto, relegado al plano de lo “natural”. Es, entonces, en el siglo XVIII cuando la hegemonía de las parteras se pone sistemáticamente en cuestión desde el poder político, intelectual y religioso, y es sustituida de forma progresiva por la de los cirujanos comadrones²¹.

Dicho de otra manera, se trazan límites a la práctica de estas mujeres, responsables de ayudar a las mujeres a traer su descendencia. No obstante, en la actualidad, muchas comadronas tradicionales llevan el peso de la obstetricia, en muchas regiones de Centroamérica, en particular, en El Salvador, Nicaragua y Guatemala. Según datos de este último país, las comadronas certificadas atendieron el 63 por ciento de los partos, lejos del ambiente hospitalario formal. A pesar de sus conocimientos ancestrales, muchas de ellas carecían de capacitación y de los conocimientos esenciales para reconocer o asistir apropiadamente un embarazo de alto riesgo²². En Colombia, el 39 por ciento de los partos es atendido por parteras y en la región del Pacífico hay más de 1,600 mujeres dedicadas a esa labor²³. En este caso, hay que agregar que muchas de ellas son mujeres negras.

20. C. Fajardo Flores, “Historia de las matronas desde sus orígenes hasta nuestros días”, *Enfermería avanza*, sábado 13 de abril de 2013. Disponible en http://www.aniortenic.net/archivos/trabaj_historia_matronas.pdf.

21. H. Argüello-Avendaño y A. Mateo-González, “Parteras tradicionales y parto medicalizado, ¿un conflicto del pasado?”, *Revista LiminaR* 2 (2014), 13-29, específicamente p. 14.

22. Fundación para el Desarrollo de la Enfermería, “Las parteras son fundamentales para mejorar la salud materna e infantil en regiones como Centroamérica”, s. f. Disponible en <http://www.fuden.es/actualidad/noticias/1610-las-parteras-son-fundamentales-para-mejorar-la-salud-materna-e-infantil-en-regiones-como-centroamerica>.

23. C. Laza Vásquez, “Entre la crítica y la admiración: la partera tradicional en Colombia”, *Revista de Actualizaciones en Enfermería*, vol. 11, núm. 1. Disponible en <https://encolombia.com/medicina/revistas-medicas/enfermeria/ve-111/arteycienciaentrelacriticaylaadmiracion/>.

Todas ellas son mujeres de frontera, que actúan con el poder que poseen, legitimado por los saberes y también por la confianza que las comunidades han depositado en ellas y en contra del cuestionamiento del poder político, intelectual y religioso, que desea controlarlas. Al igual que las parteras de los textos bíblicos, ellas ayudan a las mujeres en los momentos más difíciles: “cuando Raquel dio a luz, y tuvo un parto muy difícil. En el momento más difícil, la partera le dijo: ‘no tengas miedo, que has dado a luz otro varón’” (Gn 35,16-17). Esto, por supuesto, sin dejar de lado la cultura patriarcal, dentro y fuera de la Biblia, la cual tiene preferencia por la vida de los varones. A pesar de ello, rescatamos de nuestra lectura del texto bíblico la propuesta de proteger la vida de los recién nacidos. Así como protegieron la vida de los niños, también protegieron la de las niñas y establecieron complicidades con las madres.

En Centroamérica y en muchos otros lugares de América Latina y del Caribe, “la comadrona es la que cura y ayuda”²⁴. Al igual que Raquel y las otras mujeres en Egipto. No obedecer lo normado por los poderes implica una mentalidad y una actitud de frontera, así como también conservar los saberes tradicionales, útiles para ellas y las otras mujeres. En la actualidad, no solo los niños y las niñas están amenazados de muerte, también lo están las madres.

La fuerza de los pequeños se impone, cuando las mujeres luchan por mejores condiciones de vida y por el respeto de su dignidad de seres humanos. En México, por ejemplo, las parteras y sus conocimientos ancestrales han ganado terreno ante unos servicios médicos abarrotados, que no logran prestar una atención de calidad. En las nueve primeras semanas de 2018, 130 mujeres murieron en México por padecimientos asociados al embarazo, lo cual se hubiera evitado con el servicio de las parteras²⁵. En Costa Rica, en cambio, las parteras son las únicas que atienden a las mujeres en los lugares remotos.

La tendencia de las “doulas” o parteras, muchas de ellas no profesionales ni autorizadas en el país por un colegio profesional para ejercer la partería profesional, y ante la necesidad de las mujeres de recuperar lo íntimo y familiar del nacimiento de sus hijos, es un gran riesgo que ninguna madre desea asumir para su hijo o hija, además de que representan un retroceso en la

-
24. En América Latina y el Caribe, demasiadas mujeres aún no tienen acceso a servicios de salud materna de calidad. Cada año, alrededor de 7,300 mujeres mueren durante el embarazo, el parto o el puerperio, mientras que aproximadamente un millón no da a luz en centros de salud. Aproximadamente dos millones de recién nacidos no reciben el tratamiento necesario para evitar complicaciones. “Una vida al servicio de la salud materna y reproductiva”, UNFPA América Latina y el Caribe, 5 de mayo de 2018. Disponible en <http://lac.unfpa.org/es/news/una-vida-al-servicio-de-la-salud-materna-y-reproductiva>.
25. A. Portella, “Parteras, aliadas de las mujeres indígenas ante mortalidad materna”, *Forbes*, 14 de marzo de 2018. Disponible en <https://www.forbes.com.mx/parteras-aliadas-de-las-mujeres-indigenas-ante-mortalidad-materna/>.

atención de la salud del país, pues se violan todos los protocolos de vigilancia del parto necesarios para evitar consecuencias graves. Sumado a esto, el país no cuenta con una infraestructura vial que garantice el traslado expedito en caso de una emergencia obstétrica²⁶.

En contextos cargados de violencia contra las personas más vulnerables, las parteras pueden mantener viva su función de cuidar la vida desde la frontera. Siempre dentro y no fuera del contexto. Según Raúl Fornet Betancourt,

las culturas son procesos de frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno [...] esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está dentro y no fuera de lo nuestro.

Desde ahí, que no es de aquí ni de allá, las parteras inventan nuevas formas de sociabilidad. Al ser un espacio mediano, la frontera se vuelve lugar de creación, de ejercicio de la libertad y de responsabilidad individual, en un contexto totalmente nuevo, creado con la llegada del nuevo faraón. La finalidad de la socialización no es convencer ni convertir, sino actuar de manera novedosa. Las parteras se colocan lejos de los centros de poder con sus prácticas. Confían en que la divinidad, lo sagrado, está con ellas y en los cuerpos de las otras mujeres y hombres.

5. Las parteras en la frontera para poder continuar

La frontera, la salida y la fuga parecen ser la clave de las parteras y del libro del Éxodo para crear algo nuevo y cuidar de la vida, no solo de la humana, sino también la de la naturaleza. Las parteras van más allá de las normas, las órdenes y las prácticas que generan muerte y aislamiento, “para impedir que sigan aumentando y que no se vayan de este país” (v. 10). De esa manera, ellas abren posibilidades para la vida y dan continuidad a la fuga.

El texto da paso a la figura de Moisés, quien experimenta también la violencia del sistema patriarcal, al cual pertenece. Por eso, debe escapar y volver a nacer de las aguas, lo cual le permite abrirse a otras miradas: “pero Moisés huyó para vivir en la región de Madián. Allí se sentó cerca de un pozo”. Simbólicamente, vuelve a nacer y así puede defender a las mujeres acosadas por los pastores (2,16-19).

Esta imagen también la encontramos en Jesús, que siempre se coloca del lado de las personas vulnerables, porque está en la frontera, respecto al judaísmo oficial y el imperio romano. Jesús pertenece a la periferia. El cristianismo es también fruto de la frontera. Quizás se puede afirmar que las parteras se encuentran en la raíz de estas narrativas. En ellas se revela la fuerza de las personas pequeñas y vulnerables, más allá o fuera de las fronteras.

26. A. Ávalos, “Enfermeras alertan a población por riesgos de partos guiados por ‘doulas’ o parteras”, *La Nación*, 5 de mayo de 2016.