

On Gendering Laments: una lectura de género de los psalmos de lamentación, in: Nuria Calduch-Benages y Christl M. Mater (eds.), *Los Escritos y otros libros sapienciales (La Biblia y las Mujeres)*, Estella (Navarra) 2013, 189-205.

«ON GENDERING LAMENTS»: UNA LECTURA DE GÉNERO DE LOS SALMOS DE LAMENTACIÓN

Ulrike Baül
Universidad de Bochum (Alemania)

1. VIVIR LOS SALMOS

Una oración²

Salmo 2 – Castiga a mis abusadores
Dios de la esperanza y de toda bendición,
necesito que me ayudes y me brindes certidumbre.
Mis torturadores han estado en libertad
mientras yo he sufrido atrozmente.

¿Dónde está mi libertad?

¿Dónde su castigo?

He trabajado con gran dificultad,
para recuperarme del temor, de la duda y de la turbación.

1 «Asignar género a los lamentos».

2 Extracto de un nuevo salmo compuesto por una mujer que sobrevivió al abuso sexual. El número del salmo sigue su propia numeración. Este salmo ha sido publicado en James LEHMAN, *Defiant Hope: Spirituality for Survivors of Family Abuse* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 168s (traducido aquí directamente del inglés por R.H.B.). El texto original reza: «Psalm 2 – Punish My Abusers / God of hope and all blessings, / I need your help and assurance. / My tormentors have walked free, / While I have been racked with pain. / Where is my freedom? / Where is their punishment? / I have worked with much difficulty. / Fear, doubt, and repudiation to recover. / Where is their punishment? Why do they walk free? / You speak of justice. Where is your wrath upon them?». Véanse también las oraciones de lamentación de Carola MOOSBACH, *Gottesflamme Du Schöne: Lob- und Klagegebete* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1997); Cathrin J. FOOTE, *Survivor Prayers: Talking with God about Childhood Sexual Abuse* (Louisville: Westminster John Knox, 1994).

¿Dónde está su castigo? ¿Por qué están en libertad? Tú hablas de justicia. ¿Dónde está tu cólera para con ellos?

Este salmo proviene de una colección de oraciones sálmicas escritas por una superviviente de abuso sexual. Al leer los salmos del Antiguo Testamento y actualizarlos, ella siente reflejada su vivencia y escribe nuevos salmos, salmos propios, a fin de verbalizar y elaborar el trauma del abuso. La orante encuentra en la tradición de los salmos de lamentación del Antiguo Testamento un modelo lingüístico que sostiene sus palabras y le hace posible salir de su silencio.

Las mujeres han leído durante siglos los salmos y «han realizado para sí mismas una labor de traducción a fin de que los pensamientos e imágenes se adecuen a su vida»³. *Psalmen leben* [*Vivir los salmos*]: tal es el título de un libro publicado en 2002 y en el que se reúnen nuevos salmos compuestos por mujeres del mundo entero. *Vivir los salmos* o, como dice el salmo 109: «Pero yo soy oración»/הַיְיָ אֱלֹהֵי אֲנִי. La existencia, en el momento de la oración, es toda ella palabra. En el ámbito del texto del salmo de lamentación halla lugar toda la vida de las mujeres, hallan lugar las heridas y las perturbaciones. Todo halla allí su espacio. El título del salmo 102 lo expresa así: «Oración de un hombre abatido hasta el suelo que, en su debilidad, desahoga su lamento ante el Señor». Todo puede expresarse en palabras en el salmo, en voz alta o baja.

Lo que las mujeres han hecho siempre en todo el mundo, es decir, articular verbalmente en los salmos sus propias situaciones de vida, es algo ya predispuesto en los salmos del Antiguo Testamento: tal es mi tesis. Los salmos de lamentación pueden leerse como voces de mujeres.

2. יָנִי/«Y YO»:

EL LENGUAJE ABIERTO DE LOS SALMOS DE LAMENTACIÓN

Los salmos de lamentación individual son oraciones de un yo literario: יָנִי/«y yo». Desde el punto de vista gramatical, este yo no está sexualmente diferenciado⁴. Pero en la articulación oral actual del salmo, el lector identifica de inmediato el sexo de la persona que habla. En el texto escrito, ese aspecto queda abierto. Allí, el pronombre personal de la primera persona singular puede designar un sujeto masculino o femenino.

³ Bärbel FONFSSINN y Carola KIENEL (eds.), *Psalmen leben. Frauen aus allen Kontinenten lesen biblische Psalmen neu* (Hamburg: EB-Verlag, 2002), 11. Cf. también Klara BUTTING, «"Die Töchter Judas frohlocken" (Ps 48,12): Frauen beten Psalmen», *Bibel und Kirche* 56 (2001) 35-39.

⁴ Vease Ilse MÜLLNER, «Klagend laut werden: Frauenstimmen im Alten Testament», en Georg STEINS (ed.), *Schweigen wäre gottestästlich. Die hellende Kraft der Klage* (Würzburg: Echter, 2000), 69-85, 81s. Vease también Dörte BESTER, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II,24; Tübinga: Mohr Siebeck, 2007), 98.

En este contexto resulta interesante que tampoco el cuerpo está sexualmente diferenciado en los salmos. La orante y el orante expresan la propia situación y el propio estado de ánimo a través de imágenes corporales. A los lectores no les es posible inferir una persona femenina o masculina a partir de la parte del cuerpo mencionada. En los salmos, las dimensiones animicas, corporales y sociales están entrelazadas. Todos los aspectos de la vida humana, como el miedo, el deseo y la alegría, se expresan con ayuda de un lenguaje de orientación corporal y con imágenes corporales⁵. Las experiencias de violencia de los seres humanos, en especial las experiencias que destruyen la integridad e identidad social, psíquica y física de un ser humano, se condensan verbalmente.

Las situaciones traumáticas que se articulan en palabras no son concretas en el sentido de un diagnóstico criminológico o médico. El lenguaje de los salmos no quiere reproducir la realidad fotográficamente o con fidelidad de detalles, sino expresar la medida total del agobio interior y exterior. Esto se da en determinadas metáforas y estructuras lingüísticas que dan al dolor, que se experimenta como enmudecido, un lenguaje que hace posible la elaboración y la comunicación.

El estudio sobre la estética de recepción de los Salmos de Dorothea Erbele-Küsters llega a la conclusión de que los llamados pasajes vacíos o indeterminados en la descripción del problema han sido dejados conscientemente en esa indeterminación y, de ese modo, dan espacio a los diferentes receptores y a sus propias experiencias de tribulación⁶. Esta apertura puede comprenderse como un ofrecimiento de concretización: en la oración, el lenguaje abierto del salmo se transforma en palabras que expresan de forma muy concreta la situación de la orante. Referidos al yo literario, los salmos son neutrales en cuanto al género y, de ese modo, tanto hombres como mujeres pueden tomar igualmente en préstamo las palabras de los salmos como si fuesen propias, expresarse y cobijarse en ellas. Solo al leer adquiere sexo el sujeto literario del salmo.

Por ese motivo, el interés no estricta ya en la reconstrucción de una posible autora o primera orante de los salmos. Antes bien, es la lectora la que se convierte en clave hermenéutica⁷. En efecto, ni los salmos pueden datarse de

⁵ Vease Susanne GILLMAYR-BUCHER, «Body Images in the Psalms», *JSTOT* 28.3 (2004) 301-326; BERTER, *Körperbilder*; Christl M. MAIER, «Body Imagery in Psalm 139 and Its Significance for a Biblical Anthropology», *lectio difficilior* 2 (2001) [http://www.lectio.umibe.ch/01_2/m.htm] (28-6-2012); Susanne GILLMAYR-BUCHER, «Emotion und Kommunikation», en Christian FRELVEI (ed.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237, Friburgo de Brisgovia: Herder, 2010), 278-289; EADEM, «Rauchende Nase, bebendes Herz: Gefühle zur Sprache bringen», *Bibel und Kirche* 67 (2012) 21-25.

⁶ Dorothea ERBELE-KÜSTER, *Beten als Akt des Lesens: Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001), 142.

⁷ Vease también Ulrike BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1998), esp. 31-73; ERBELE-KÜSTER, *Beten*, 42.

forma inequívoca ni su lenguaje reproduce descriptivamente una situación única. Experiencia y texto están entretreídos de una forma compleja que no permite la reducción a una única situación históricamente determinable. Se trata de la voz en el texto, a la que la lectora de un salmo de lamentación se une y que se hace audible como su propia voz. El concepto de voz en el texto hace posible un *gendering laments*, asignar género a los lamentos.

3. EL CONCEPTO DE LA VOZ EN EL TEXTO

En 1993 Athalya Brenner y Fokkeli van Dijk-Hemmes publicaron el libro *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*⁸, en el que desarrollan un nuevo concepto de autoría. No buscan ya autores o autoras históricos, sino voces sexualmente específicas que pueden escucharse en el plano del texto: voces en el texto (*voices within a text*). En este marco se define «voz» como la suma de los actos de lenguaje que, dentro de un texto, se atribuyen a una persona ficticia, el narrador o la narradora. Voces de mujeres que se descubren en el discurso primariamente masculino de los escritos bíblicos son designadas como «F voice», es decir como «female voice», voz femenina. Análogamente, voces de cuño masculino se designan como «M voices» («masculine/male voices»). Brenner y van Dijk-Hemmes no procuran identificar a un autor o autora como persona histórica, sino que buscan la voz a la que le corresponde autoridad textual.

Ellas parten de que los textos bíblicos han sido escritos exclusiva o, por lo menos, casi exclusivamente por varones y para varones. Si acaso hay textos de mujeres, están insertos en los otros, así como formados y enmarcados por actividades de edición y redacción llevadas a cabo por varones⁹. Como las tradiciones orales de mujeres, en virtud del predominio de los varones en el campo literario, han sido puestas por escrito, en la mayoría de los casos por varones, a menudo las voces de las mujeres (*female voices*) solo están presentes de manera oculta como rastros. Que tales rastros sean descubiertos depende de la persona que lee y de su interés en buscar en los textos bíblicos voces femeninas (*female voices*). Textos y lectores o lectoras no son nunca neutrales en cuanto al género, y a menudo relatan una historia diferente según se lean como «male voice» o como «female voice». Por eso, los textos bíblicos deben concebirse como «dual gendered»¹⁰: de ellos pueden hacerse dos lecturas paralelas. En una cultura de predominio androcéntrico, las mismas mujeres hablan con una doble voz: ha-

⁸ Athalya BRENNER y Fokkeli van DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993).

⁹ Brenner y van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts*, 2s.

¹⁰ *Ibidem*, 9.

blan con la voz de los discursos dominantes, que en realidad hacen inaudibles sus voces y las ignoran al escribir; y, al mismo tiempo, hablan con la voz de los discursos reprimidos, silenciados. El acento de la búsqueda de «F voices» recae en la búsqueda de las voces silenciadas, «muted voices», que justamente no pueden dejar de oírse en los salmos de lamentación. Pero yo quisiera enfatizar, de nuevo, también aquí, que no se trata de voces abstractas, inaudibles, incorpóreas. Orar con los salmos significa orar con el cuerpo.

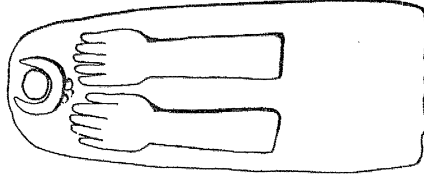
4. LOS SALMOS COMO ORACIÓN CORPORAL Y LA IMAGINACIÓN DE CUERPOS DE MUJER

En el Antiguo Testamento el ser humano se entiende desde el cuerpo. Una persona no tiene un cuerpo: es cuerpo. La dimensión corporal está entrelazada con el intelecto, las emociones, la identidad y el carácter social, no puede separarse de las dimensiones del alma y de lo social. Así, ya el volverse hacia Dios, la oración en cuanto tal halla expresión en determinados gestos corporales. En una estela de basalto¹¹ del siglo XIII a. C. pueden verse manos orantes extendidas como las que se describen también en Sal 28,2: «Escucha mi voz suplicante cuando te grito, cuando levanto mis manos hacia tu santuario».

Las manos extendidas quieren llegar hasta alguien, quieren reducir la distancia e iniciar una relación. El anhelo interior halla expresión en un gesto corporal¹².

También los orantes mismos se expresan a través del lenguaje corporal. A menudo, una parte del cuerpo representa a la persona entera. Partes sexualmente específicas del cuerpo, como la matriz, los pechos o la barba, solo aparecen en afirmaciones generales¹³. En Sal 22,10 dice, por ejemplo: «Porque fuiste tú quien me sacó del vientre». El nacimiento es colocado en general en el Antiguo Testamento en relación con Dios y, en esta cita, no dice nada sobre el sexo del y de la orante¹⁴.

Esta imprecisión en cuanto a la especificidad del sexo en las imágenes corporales hace posible a los lectores descubrir en los salmos el propio cuerpo con su especificidad



¹¹ Del santuario de estelas del Bronce Tardío de la ciudad de Hazor. Véase Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984²), 299, ilustr. 431.

¹² También habla de ponerse de rodillas ante la divinidad (Sal 29,2b; 95,6; 96,9a; 138,2).

¹³ Véase, por ejemplo, Sal 22,11: «A ti fui confiado desde el seno».

¹⁴ Sobre la imaginaria metafórica de fecundidad y nacimiento, véase Marianne GROHMANN, *Fruitbarkeit und Geburt in den Psalmen* (FAT 53; Mohr Siebeck, 2007).

sexual. Las mujeres no tienen por qué pasar por alto atributos corporales masculinos para interpretar en los salmos su propio cuerpo. El yo de los salmos está abierto para la visualización de una persona con cuerpo de mujer. Cuando las palabras de los salmos son pronunciadas por mujeres, estas se cercioran de su propio cuerpo, que se convierte en barómetro de la vida. La orante presenta sus emociones como experiencia corporal¹⁵. Este hecho se presenta con claridad en Sal 102,1-8:

- ¹Oración de un ser humano abatido hasta el suelo que, en su debilidad, desahoga su lamento ante el Señor.
²Señor, acoge mi oración, llegue hasta ti mi súplica;
³no me ocultes tu rostro cuando estoy angustiado, escúchame cuando te invoco, respóndeme enseguida.
⁴Pues mis días se disipan como humo, mis huesos se consumen como brasas;
⁵mi corazón se seca, agostado como heno, y hasta me olvido de tomar alimento.
⁶A fuerza de gritar y de gemir, los huesos se me pegan a la piel;
⁷me parezco a un búho en el desierto, soy como una lechuza entre las ruinas.
⁸Estoy desvelado, gimiendo como pájaro solitario en el tejado¹⁶.

Ya en el título, el agobio anímico de la orante¹⁷ se designa con una actitud corporal de abatimiento y con un estado de debilidad corporal. La actitud corporal encorvada no debe separarse del estado psíquico ni de las circunstancias sociales. Muchas traducciones descuidan este aspecto y se limitan a verter el sentimiento interior de desesperación. Sal 102 comienza con el nombre de Dios, que se invoca pidiéndole que escuche a la orante. En el centro de esta súplica se encuentra la petición a Dios de que no siga ocultando su rostro. Que la divinidad vuelva su rostro hacia la orante significa una vida lograda¹⁸, mientras que el ocultamiento de su rostro significa lejanía de Dios y desamparo. En el rostro, como parte del cuerpo, se reúne todo aquello que se necesita para la comunicación: ojos, boca, oídos¹⁹. A través de un movimiento de Dios debe reducirse la distancia entre Dios y la orante.

¹⁵ Cf. GILLMAVR-BUCHER, «Emotion», 279-290.

¹⁶ Para la cita de textos bíblicos en español se ha tomado como traducción de base la de *La Biblia (Madrid-Salamanca-Estella: PPC-Sigueme-Verbo Divino [La Casa de la Biblia], 1992)*. No obstante, se ha adaptado la traducción cuando así lo exige la coherencia con el contenido de este artículo. (N. del T.)
¹⁷ Como mi interés reside en señalar la posibilidad de leer los salmos de lamentación como oraciones de mujeres, hablo en lo que sigue solamente de «la orante», no de «el orante».

¹⁸ Cf. Sal 31,17; 67,2; 80,4.8.20; Nm 6,2.4-26.

¹⁹ A esta circunstancia hace referencia Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alien Testamentis* (Güterslohi: Gütersloher Verlag, 1994⁶), 116.

Los vv. 4b-6 hablan de las lesiones del cuerpo: los huesos, armazón y centro de fuerza, están ardiendo; el corazón, centro emocional e intelectual, se seca; y bajo la piel, signo visible de la vulnerabilidad, se dibujan los huesos. Estas imágenes acerca del cuerpo no ofrecen, sin embargo, diagnóstico médico alguno, aunque una lectora pueda ver reflejada en ellas su propia enfermedad. Son metáforas que expresan el entramado múltiple de situaciones de agobio a causa de las cuales la orante ha perdido todo dinamismo de vida. También el ritmo vital de comer, beber y dormir ha sido destruido (v. 5; cf. también v. 10).

La orante está socialmente aislada: así lo expresan las imágenes de los pájaros. El pájaro en el desierto y la lechuza eran considerados como animales impuros, frente a los que se mantenía distancia. La sequedad del desierto, su aridez, amenaza para la vida, corresponden al corazón que se seca, como dice el v. 5. También en otros salmos se establece una relación entre la sequedad e imágenes corporales del anhelo desesperado, por ejemplo, Sal 63,2: «Oh Dios, tú eres mi Dios, desde el alba te deseo; mi garganta está sedienta de ti, por ti desfallece mi carne, como tierra reseca, agostada, sin agua».

A menudo, directamente junto a estos pasajes que expresan el desamparo en imágenes corporales se encuentran versículos que reflejan el aislamiento social de la orante. La esfera social está entrelazada con las imágenes corporales; existe una estrecha conexión entre integridad corporal e integridad social. También en Sal 102, inmediatamente después de las imágenes corporales, sigue en el v. 9 lo que se denomina lamentación sobre el enemigo: «Mis enemigos me afrontan sin cesar, furiosos contra mí, me maldicen».

Lo que aquí se expresa sin un lenguaje relativo al cuerpo representa en muchos pasajes la caracterización primaria de los llamados «enemigos», es decir, la esfera social experimentada negativamente. Son sobre todo imágenes corporales de la comunicación, que expresan la esfera social pervertida, deformada en violencia. Son la boca de los enemigos, sus labios, su lengua y sus dientes los que describen el comportamiento festivo de la comunidad.

El poder del lenguaje con forma de violencia está entrelazado con la violencia sobre el cuerpo y sobre la vida. El lenguaje construye una realidad en el que la violencia y la opresión aparecen como realidad exclusiva y legítima²⁰. Justamente el lenguaje, que en nuestra comprensión actual está asociado más con la mente que con el cuerpo, se comprende aquí corporalmente, en cuanto los instrumentos corporales del habla representan el lenguaje y son descritos como «armas». A través de este tipo de representación se hace directamente palpable cómo puede actuar el lenguaje, el hecho de que el lenguaje tiene siempre también un efecto corporal.

²⁰ Cf. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, esp. 31-73.

5. ¿UN SALMO DE TAMAR? LOS TÍTULOS DE LOS SALMOS

Cuando hoy en día los adolescentes en Alemania se agreden verbalmente con el insulto «*Du, Opfer*» [«Tú, víctima»], no se trata solamente de palabras. Este insulto da en el blanco y alcanza al hombre entero. La lengua se convierte en arma que arroja al otro al suelo, y sin piedad. En efecto: a través del agresivo apóstrofe «Tú, víctima» se califica a aquella o a aquel que ha sido víctima de violencia como un ser despreciable. Una víctima es alguien que no ha merecido compasión alguna. ¡Nunca! En el lenguaje del Antiguo Testamento: «Mira lo que dicen con su boca, como si sus labios fueran espadas» (Sal 59,8).

Según mi observación, aparte de «víctima», también los calificativos «*schwul*» [«maricón»] y «*Mädchen*» [«chica»] son utilizados como insultos entre los adolescentes. Las desviaciones de la norma heterosexual de dominio masculino se utilizan para rebajar a otros. Sobre este trasfondo son muy interesantes los salmos, con su lenguaje sexualmente neutral, pues desenmascaran precisamente estos contextos y los contradicen. Por un lado, lo hacen en cuanto toman visible y audible el poder corporal del lenguaje, a fin de poner intensamente al descubierto el nexo que existe entre lenguaje, poder, violencia y cuerpo. La violencia sufrida puede expresarse, los orantes hallan palabras para comunicar sus experiencias. Por otro lado, los autores y autoras de los actos violentos pueden transformar su perspectiva si leen las imágenes corporales de las víctimas, si en esas imágenes toman consciencia de los efectos de la violencia, pero también de las experiencias corporales que ellos mismos o ellas mismas tienen, que han sufrido o que desean tener.

El lenguaje centrado en el cuerpo que se articula en los salmos puede significar para lectoras y lectores encontrar a través del propio cuerpo un acceso a los sentimientos, experimentar el cuerpo como órgano de conocimiento. Gillmayr-Bucher señala que el lenguaje corporal de los salmos no permite una lectura distanciada: lectoras y lectores están obligados a agregar sus propias experiencias corporales²¹. El conocimiento de sí y el conocimiento del otro y de la otra dependen de una percepción consciente del propio cuerpo.

Los salmos posibilitan que, al entrar con ánimo orante en el ámbito del salmo, se dé un encuentro con el propio cuerpo, un cuerpo necesitado, un ser humano con anhelo, un yo con heridas y cicatrices, con ansias de dignidad y de seguridad. La posible imaginación de un cuerpo femenino hace posible a la orante situar su propio cuerpo en el ámbito de la oración. Entonces, es su cuerpo el que está a buen recaudo, como dice Sal 16,8-9:

⁸Tengo siempre presente al Señor:
con él a mi derecha jamás sucumbiré.

⁹Por eso se me alegra el corazón,
y mi cuerpo descansa tranquilo.

Con la intención de comprender los salmos como confirmación, refuerzo y habilitación de las mujeres, Marchienne Vroon Rienstra escribió el libro *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms*²². [Nido de golondrinas: una lectura femenina de los salmos], de orientación litúrgica. Partiendo del texto hebreo, la autora parafrasea los salmos. En sus paráfrasis da menos importancia al discurso científico que a la lectura litúrgica y espiritual del Salterio. Su objetivo es alentar a las lectoras y lectores a leer los salmos como oraciones de mujeres individuales en múltiples contextos a lo ancho del mundo. Rienstra asigna a los salmos determinadas situaciones que marcan o pueden marcar biografías de mujeres, designando con ello tanto contextos políticos y sociales individuales y concretos, como también experiencias de carácter más general. Y para aclarar esto mismo, coloca nuevos títulos a los salmos: por ejemplo, a Sal 6: «*This might be the prayer of a woman who was raped*»²³. Al igual que aquí en Sal 6, todos los títulos de Rienstra están formulados con el verbo en modo potencial, un modo de señalar que las asociaciones con situaciones específicas de mujeres, indicadas en los títulos, no son las únicas posibles, pero sí son imaginables.

Al colocar títulos a los salmos, Rienstra no procede de forma diferente a los antiguos exégetas (intrabíblicos), que asociaron muchos salmos con la biografía de David y consignaron esto mismo por escrito en los títulos: «Salmo de David»²⁴. Pero esta indicación no debe entenderse en sentido histórico. Los autores mencionados en los títulos, como David, los hijos de Coré, Asaf, Etán y Moisés, son de orden literario y ficticios. De ese modo, los títulos concretan los salmos como voces de esos hombres y los asocian con las biografías que de ellos se narran en el Antiguo Testamento. Más de la mitad de los 150 salmos mencionan en su título a David. Esta indicación no debe entenderse como mención de autor, sino como una conexión con la biografía de David, un modo de percibir a partir de qué situación invocan los hombres a Dios. En la tradición bíblica se considera a David como el orante ideal de los salmos, pero no como el rey guerrero y victorioso, sino como el hombre perseguido, que duda, que se arrepiente, que ora y espera que Dios lo escuche y se incline hacia él. Justamente porque la autoría de David es de carácter literario es posible escuchar los salmos no solo como su voz, sino como oraciones de personas de sexo masculino o

²² Marchienne Vroon RIENSTRA, *Swallow's Nest: A Feminine Reading of the Psalms* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

²³ RIENSTRA, *Swallow's Nest*, 44: «Esta podría ser la oración de una mujer que fue violada».

²⁴ Para una consideración más extensa, cf. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 53ss. Cf. también EADEM, «Das Buch der Psalmen: Who is speaking may be all that matters», en Luise SCHOTTROFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2007²), 180-191.

femenino en situaciones de vida muy diferentes. A través del concepto de voz, que también aparece en este recurso, los salmos de lamentación pueden leerse con especificidad de género.

En la Biblia los títulos de los salmos fueron agregados de forma secundaria al salmo en cuestión. Así, por ejemplo, Sal 51 es entrelazado a través de su título con el relato de David y Betsabé, y representa la voz de David (cf. 2 Sm 12). Dice el título: «Al maestro del coro. Salmo de David. Cuando, después de su pecado con Betsabé, le visitó el profeta Natán» (Sal 51,1). De ese modo, David pasa a ser el autor del salmo: no el autor histórico, sino autor ficticio en el sentido de que, en el plano del texto, David se convierte en la voz sustentadora: son sus palabras las que reproduce Sal 51. David correspondería así a la «voz en el texto» acerca de la que escriben Brenner y van Dijk Hemmes. La conclusión a extraer a partir de la autoría literaria de David sería que Sal 51 representa en el plano literario una voz masculina y, con ello, debe designarse como «M voice». Pero es una voz ficticia que solo puede hacerse presente en el plano literario. Solo a través de la conexión literaria del salmo con la biografía de David puede escucharse el salmo como voz de David. Pero justamente la posibilidad de conectar textos de salmos con otros textos puede aprovecharse para poder leer los salmos de lamentación como voces de mujeres.

A través de los títulos de los salmos, la lectura y comprensión del salmo es orientada en una dirección determinada. Desde una perspectiva histórica, sociocultural y teológica determinada se fija la recepción del salmo a través del título agregado. De una pluralidad de posibilidades se establece una modalidad de recepción, un modo de leerlo. Los autores de los títulos de los salmos «textualizan» en cierta medida el resultado de su lectura dando al salmo un título que lo interpreta.

El yo del salmo es concretizado por la mención de un sujeto que hace posible una conexión intrabíblica con otros textos del Antiguo Testamento. La conexión del texto poético del salmo con el (con)texto narrativo-biográfico a través de los títulos abre una posibilidad de leer los salmos en clave feminista. La red de conexiones intrabíblicas que se teje a través de los títulos de los salmos puede ser modificada y ampliada. Desde la perspectiva de las mujeres, esta red de referencias en el sentido de una lectura intertextual puede enfocarse hacia las voces de las mujeres. Aparte de los salmos de David, podría haber también salmos de Tamar, de Dina y de otras mujeres bíblicas.

6. CONEXIONES INTERTEXTUALES

El potencial de conexión intertextual de actualización literaria de los salmos hace posible escuchar también voces femeninas en los salmos de lamen-

tación en cuanto los salmos son asociados a textos narrativos sobre mujeres. La conexión no está pensada aquí en el simple sentido de intuición, empatía o identificación, sino en el significado teórico-literario de intertextualidad. En el marco de este artículo solo es posible desarrollar el mínimo común denominador de estas teorías²⁵.

El punto de partida es una determinada comprensión de qué es un texto y cómo se establece el significado. Intertextualidad designa las relaciones de los textos entre sí: todos los textos literarios están «tejidos» a partir de otros textos literarios, aunque no en el sentido convencional, como rastros de influencia de otros textos, sino en el sentido de que, por principio, todo texto puede entrar en diálogo con otro texto. Esta definición de «texto» se opone a una acentuación exagerada de las fronteras textuales, acentuación con la que tales fronteras se colocan tan en primer plano que los textos se presentan como islas, aislados de los demás textos en la ilimitada vastedad del mar, como islas de reclusos en las que el significado está determinado de una vez para siempre y domina una única forma de ver, un único modo de leer. Por el contrario, los textos no son islas, y la lectora no es una náufraga que enumera salmos sin memoria ni recuerdo y los distribuye en categorías. Los textos son dialógicos: evocan otros textos en la memoria, recuerdan cosas ya leídas, cosas ya vividas. Ningún texto está aislado en sí mismo, todo texto busca un lugar en un mundo de textos ya existente. Ese lugar no es estático, sino que el texto está en movimiento y no puede ser fijado a una determinada afirmación. Los textos abrigan en sí una pluralidad de significados: son plurívocos, polifónicos, nunca unívocos. Las nuevas lecturas evocadas por conexión surgen en cada lectura de textos, y de ese modo no existe tampoco el texto, sino siempre y solo diferentes lecturas de un texto.

Así pues, intertextualidad designa el hecho hermenéutico de que todo texto se encuentra siempre en relación recíproca con otros textos. Mientras que la historia de la redacción analiza de forma diacrónica las relaciones entre los textos, un análisis intertextual describe las relaciones recíprocas entre los textos. Al hacerlo se posibilitan nuevas conexiones de un texto con otros, todavía no inscritos en el primero. En cada proceso concreto de lectura, un texto se coloca en relación con otros, con textos nuevos. Es imposible eludir la intertextualidad, pues como formula Danna Nola Fewell, los textos conversan

²⁵ Véase la extensa exposición que se hace en BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 98-113. Cf. también Beth LaNeel TANNER, *The Books of Psalms Through the Lens of Intertextuality* (Studies in Biblical Literature 26; Nueva York: Peter Lang, 2001); Stefan ALKIER, «Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma», en Dieter SANGER (ed.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligtumsvorstellungen und zu Psalm 110* (BThS 55; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 1-26; Nancy R. BOWEN, «A Fairy Tale Wedding? A Feminist Intertextual Reading of Psalm 45», en Brent A. STRAWN y Nancy R. BOWEN (eds.), *A God So Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003), 53-71.

entre ellos, unos son ecos de otros, se dan mutuamente impulsos, se combaten uno a otro, son voces que resuenan en común, voces en enfrentamiento y en competencia²⁶.

En el proceso de lectura surge el significado de un texto y este se determina por relación con los textos que él señala como puntos de conexión y con aquellos que la lectora o el lector conectan con él. Puede tratarse tanto de rastros visibles como de espacios en blanco, tanto de palabras como de silencios. Más allá de ello, la interpretación puede incidir en la acción conectiva conjunta de los textos al decidir la misma lectora acerca del tipo y selección de textos a comparar, así como los puntos de comparación. Para los salmos de lamentación, esto significa que, en el proceso de recepción, las mujeres se tornan en sujetos del lamento, que sus voces pueden hacerse audibles en los salmos de lamentación.

7. SAL 55 Y EL RELATO DE LA VIOLACIÓN DE TAMAR (2 SM 13)

En 2 Sm 13 se relata cómo Amnón, aconsejado por su amigo Jonadab, engaña a Tamar con la mentira de que está enfermo y la hace entrar en su alcoba. Allí la viola, a pesar de que ella se defiende verbalmente. En el relato, los espacios se hacen cada vez más estrechos, hasta que Tamar ya no tiene más poder de decisión: ni sobre los espacios ni sobre su cuerpo. Después de la violación, Amnón la echa a la calle. A partir de ese momento, Tamar vive en silencio y olvidada en casa de su hermano Absalón, después de que este le dice: «Ha estado contigo tu hermano Amnón, ¿no es así? De momento hermana, cállate; es tu hermano, no te atormentes por este asunto» (v. 20a). La violencia tiene lugar a puerta cerrada y Tamar continúa presa, a puerta cerrada. Violencia y silencio van de la mano.

La última frase sobre Tamar reza: «Y Tamar permaneció, totalmente destruida, en casa de su hermano Absalón» (v. 20b). La palabra hebrea **בַּיִת**, aquí traducida como «totalmente destruida», suele traducirse habitualmente como «sola». Sin embargo, tal traducción resta importancia al estado de Tamar. La palabra hebrea **בַּיִת** se utiliza a menudo para referirse a una tierra devastada y a ciudades destruidas. Se las considera inhabitadas e inhabitables y se las pone en relación con el desierto, en el que no hay vida posible. En un pasaje del libro de Jeremías se expresa esto con claridad: «Sus ciudades quedaron arrasadas, como tierra seca y árida; ya nadie habita allí ni hay quien pase por ella» (Jr 51,43). En lugar de «sola», «desolada» expresa con más claridad el estado de Tamar.

²⁶ Cf. Donna Nolan FEWELL (ed.), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 12.

La casa de Absalón no es en modo alguno lugar de cobijo para Tamar, sino más bien un refugio para los criminales, pues ningún sonido atraviesa los muros. La violación es eliminada del lenguaje porque hablar de Tamar queda confinado dentro de los límites de la casa. Con ayuda del concepto de voz, de la lectura orientada de forma intertextual y por una estética de la recepción, los salmos de lamentación pueden ser leídos como voz de Tamar violada, el «grito sin palabras de Tamar [puede] ser llenado con textos de los salmos de lamentación»²⁷.

La violación de Tamar acontece en un ámbito geográfica y emocionalmente familiar. Es Amnón, su hermanastro, el que la viola. Esta topografía de cercanía se hace visible también en Sal 55. El autor de la violencia es interpelado directamente con las palabras: «¡Pero tú eres un ser humano como yo, mi compañero íntimo...!» (v. 14). Se lo designa como alguien con quien la orante estaba en una relación de confianza. Él abusa de la relación de amistad, que, en realidad, debería excluir la violencia, y la destruye con su acción.

Tamar no tiene lenguaje verbal como para remitir a su trauma: se marcha de allí gritando, dice en 2 Sm 13,19. Rasga su túnica y se lleva las manos a la cabeza. Expresa su traumática experiencia sirviéndose de los gestos tradicionales del dolor²⁸. Habla de forma no verbal, a través de su cuerpo, que ella modifica. Su cuerpo se convierte en signo para los demás, en mensaje de lo ocurrido. El trauma se inscribe en el cuerpo a través de las texturas del duelo, socialmente mediadas. Echada fuera por Amnón, en la calle, en lugar público, ella informa con la ayuda de su cuerpo acerca de lo sucedido. Tamar no puede hablar de ello. No es capaz de hacerlo, y su hermano se lo profunde. Esta inefabilidad lleva a la precedencia de los gestos corporales: «A la lengua se antepone el lenguaje corporal, la “elocuencia del cuerpo” tiene que suplir la falta de lenguaje»²⁹. Las modificaciones corporales hacen visibles y legibles la pérdida, el trauma y el dolor. En fases en las que se busca orientación e identidad, el cuerpo puede convertirse en portador de significado a fin de materializar posibles déficits y ofertas de sentido.

Los cuerpos de aquellos en los que se ha grabado el dolor no están sexualmente diferenciados: tanto hombres como mujeres dan de la misma manera figura corporal a su dolor. Hombres y mujeres lloran públicamente y expresan así su sufrimiento³⁰. No obstante, llama la atención que, en un punto, a saber,

²⁷ MÜLLNER, «Klagend laut werden», 83; para un desarrollo más extenso, cf. BAIL, *Gegen das Schweigen klagen*, 160ss.

²⁸ Ulrike BAIL, «Hautritzen als Körperinszenierung der Trauer und des Verlustes im Alten Testament», en Jürgen EBACH ET AL. (eds.), «Dies ist mein Leib: Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 9; Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2006), 54-80.

²⁹ Gisela ECKER, «Trauer zeigen: Inszenierung und Sorge um den Anderen», en Gisela ECKER (ed.), *Trauer tragen – Trauer zeigen: Inszenierungen der Geschlechter* (München: Wilhelm Fink, 1999), 9-25, 17.

³⁰ Cf. Rainer KESSLER, «Männerränen», en IDEM, *Gotteserding: Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2006), 30-34.

en la intersección entre cuerpo y lenguaje, se asigna a las mujeres o, más precisamente, a las planificadoras profesionales, un papel de preeminencia. A ellas les corresponde en cierta medida la decodificación cultural de la escenificación corporal del duelo (cf. Jr 9,17-21).

Lo sucedido a Tamar debería ser lectura de todos. Sin embargo, nadie condice el silencio que sigue a los hechos, excepto el relato mismo, en cuanto narra lo sucedido, y un salmo de lamentación como Sal 55, que abre espacio para la experiencia traumática de Tamar en cuanto en ese salmo se entretete el trauma de la violencia sexual con la topografía de la violencia.

En el salmo de lamentación Sal 55 se compara el terror y la violencia vividos por la orante con una ciudad cuyas murallas son ocupadas por la violencia y en la que la violencia ha penetrado hasta el centro, hasta la plaza del mercado (vv. 10-12). La ciudad es en hebreo un vocablo de género femenino y se personifica a menudo como mujer³¹. Las figuras «hija Sion», «virgen Jerusalén» y «prostituta Babilonia» son solo algunos ejemplos de la relación entre mujer y ciudad. Esto remite al hecho de que, en virtud de los puntos de contacto entre ciudad y yo en Sal 55 por un lado, y entre ciudad y mujer por el otro, en Sal 55 se puede pensar en un sujeto femenino. También el verbo «rodear», «circundar» (סבב) es un indicio de ello. En los salmos de lamentación, ese verbo expresa el carácter amenazante de la violencia, sus dimensiones aterradoras y la impotencia de la orante (cf. Sal 17,11). A menudo, el verbo implica un terror extremo (cf. Jr 6,25; Sal 31,14). El significado de «rodear con hostilidad» se encuentra en contextos bélicos, militares, es decir, en el contexto del asedio y de la conquista de una ciudad (cf. Jr 4,17; 50,14s). Como consecuencia de la conquista de una ciudad se utiliza en el Antiguo Testamento la palabra «ser destruido» (שמית) para designar la estrategia de guerra que deja al enemigo solo tierra quemada (cf. Jr 51,43). Es interesante que esta palabra puede referirse también a las mujeres (cf. Is 54,1; 62,4; Jr 50,12s; Ez 23,33). En tales casos se sitúa de forma paralela a «ser estéril» o «abandonada». Como concepto contrario aparece «estar casada». Esta palabra expresa también en 2 Sm 13,20 el estado de Tamar, la hija del rey violada: «Y Tamar se quedó desolada (שמית) en casa de su hermano Absalón» (v. 20b). Frente a la utilización del verbo para designar la tierra devastada y las ciudades destruidas, esta palabra, referida a Tamar, significa la destrucción de su integridad e identidad a través de la violación. A través de la topografía de la violencia surge una conexión intertextual entre el relato de la violación de Tamar y el salmo de lamentación.

A partir del contexto del salmo entero se pone de manifiesto que la ciudad no es solo lugar de violencia, sino también objeto de violencia. Existe una relación entre el yo del salmo, que verbaliza su experiencia de violencia, y

la ciudad conquistada y ocupada (cf. las relaciones entre los lemas de «desgracia» en los vv. 4.1.1, «en medio de» en los vv. 5.1.1.12). Tanto la ciudad como también el yo son objeto de violencia, a la que, impotentes, están abandonados. Si se agregan a la imagen de la ciudad los verbos con los que el yo expresa su experiencia en los vv. 4b-6, aparece con claridad que el espacio está totalmente dominado por la violencia. Mientras que en la imagen de la ciudad los movimientos de asedio tienen un desplazamiento horizontal («rodear», «perseguir»), la desgracia a la que está expuesto el yo se desplaza en una línea vertical («llover, caer [desde arriba], cubrir»). La topografía de la violencia domina el espacio, del cual no hay escape posible. Pero el salmo coloca ámbitos alternativos contra esta topografía desesperada.

En la confianza en Dios se esboza un discurso contrario que posibilita subjetividad e identidad al impotente objeto de violencia. Esto acontece en el espacio del desierto, que se esboza como espacio contrario a la ciudad (vv. 7-9). En estos versículos se expone la salvación como realidad irrealizable, pero se refleja también una estrategia de supervivencia: la de la disociación. Disociación significa que los sentimientos se escinden y que el cuerpo se separa del yo a fin de trazar, en situaciones de tribulación física y espiritual sin salida, una frontera entre el yo y el dolor insuperable. La imagen de la paloma que huye al desierto como a su refugio no está vinculada por ningún nexo con otros lemas en el resto de los salmos: se encuentra aislada. La imagen paloma-desierto es, en cierta medida, una imagen disociada. Según ello, la huida imaginaria de la paloma al desierto tiene también la función de que el yo no se vea destruido hasta su profundidad última. Con ayuda de esta imagen, el yo logra superar sin perderse a sí mismo la experiencia de violencia, totalmente abrumadora. Pero la fuerza para pronunciar imágenes nuevas y esbozar espacios nuevos en la situación de impotencia absoluta se corresponde con la frase: «Yo, en cambio, he puesto en ti mi confianza», al final del salmo. Lo que solo se insinúa en los vv. 7-9, es decir, el encontrar un refugio, adquiere certeza a través del correspondiente «Yo, en cambio, he puesto en ti mi confianza»: Dios está de parte de la orante. Y al reclamar ella la intervención de Dios como su abogada contra la violencia, también Dios es introducido en las experiencias de violencia de cada día y cada noche contra las mujeres. El lamento en voz alta y en público podría darle a la paloma un refugio real, un lugar en el que no solo es posible sobrevivir, sino también una vida sin amenaza, cada día y cada noche. El lamento en nombre de la paloma puede ser el comienzo de una liberación. Y así, el título de Sal 55 podría rezar: «Lamento de una mujer. A pronunciar en contra del silencio»³².

³² Magdalene FREITLOH y Jens HERZER retoman este aspecto y lo colocan, cada uno a su modo, en relación con la muerte de Jesús en la cruz. Véase Magdalene L. FREITLOH, «Der aufreiwerte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt: Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen», en Rudolf WERTH (ed.), *Das Kreuz Jesu: Gewalt – Opfer – Sühne* (Neukirchen-Vluyn:

³¹ Véase al respecto el extenso estudio de Christl M. MAIER, *Daughter Zion, Mother Zion: Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel* (Mineápolis: Fortress, 2008).

8. LUGARES SEGUROS: LOS SALMOS DE LAMENTACIÓN Y LA INVESTIGACIÓN MODERNA SOBRE EL TRAUMA

En muchos pasajes de los salmos de lamentación aparecen metáforas que expresan salvamento y refugio. Se habla de tejido que deficiente (Sal 5,12), de escudo que salva (7,11), de la mano que cobija (10,14), de refugio (14,6), de las aguas tranquilas (23,2), de refugio a la sombra de las alas (27,1; 36,8), del lugar seguro (59,17), de la fortaleza y de la sombra de la divinidad poderosa (91,1.2).

En los trabajos más recientes acerca del tratamiento de los traumas psicológicos, el concepto de «lugar seguro» desempeña un papel importante. El primer paso en la superación del trauma es la estabilización, comunicación y seguridad. Saber que existe en uno mismo un lugar imaginario seguro, al que se puede acudir en todo momento, incluso con independencia de los acontecimientos externos, es indispensable. Ese lugar constituye un lugar intrapsíquico de repliegue, que representa un punto de fuga protector para la elaboración de una experiencia traumática³³. Los ejercicios imaginativos de la terapia del trauma tienen como objetivo, ante todo, oponer a las imágenes interiores no dirigidas imágenes propias positivas, dirigidas, controladas. Se trata de transmitir la experiencia de consuelo interior y de apoyo interior, la vivencia de una seguridad y cobijo absolutos, la experiencia del consuelo de sí mismo. Con esta representación que transmite seguridad, los traumatizados, cuando atraviesan por tiempos de tensión, pueden retirarse interiormente a un lugar seguro. La imaginación de tal lugar es un paso esencial en el camino hacia la curación³⁴.

Fue al exégeta veterotestamentario Frank Crüsemann a quien primero llamó la atención el hecho de que la imaginación de un lugar seguro guarda una cierta analogía con los salmos de lamentación. Quisiera dar la palabra a Crüsemann a través de una cita de cierta extensión:

Sin abusar de la analogía o pretender afirmar una total identidad, parece, sin embargo, posible o, de todos modos, vale la pena hacer el ensayo completo de ver aquí una correspondencia. Dios aparece en estos salmos de lamentación como el lugar seguro en el que los orantes se refugian. Aquí buscan protección y cobijo.

Neukirchner Verlag, 2001), 77-104; Jens HERZER, «Freund und Feind: Beobachtungen zum alttestamentlich-frühjüdischen Hintergrund und zum impliziten Handlungsmodell der Gethsemaneparikope Mk 14,32-42», *Leqach* 1 (2001) 99-127.

³³ Cf. Luise REDDEMANN, *Imagination als heilsame Kraft* (Stuttgart: Klett Cotta, 2007) [trad. esp. *La imaginación como fuerza curativa* (Barcelona: Herder, 2003)]. Véase también: <http://www.luise-reddemann.info/>.

³⁴ Véase también la introducción de Ruth Poser a la investigación sobre el trauma y a las posibilidades de utilizarla para la interpretación bíblica en Ruth POSER, *Das Ezechielbuch als Traumliteratur* (VTSup 154; Leiden: Brill, 2012), 57-119.

[...] Como dice textualmente en Sal 31,21: Dios los «oculta» «al abrigo de su rostro», o, como en el Sal 55,8: me concede «mi refugio» en el desierto. A este escondite pueden dirigirse los orantes incluso cuando el rostro de Dios no se ha vuelto aún hacia ellos, a este lugar imaginario pueden acudir en todo momento, incluso en tiempos de ocultamiento y ausencia de Dios, imaginárselo y dirigiéndose a él y entrando en diálogo con él, presuponer la presencia del ausente y así ayudar a que tal presencia produzca. Dios como lugar seguro: esta representación hace posible quejarse de su apartamiento, recordar experiencias positivas, pero también expresar todos los reproches y los temores respecto de los enemigos, denunciando su poder, su violencia y su maldad, permitiendo también sentimientos de culpa y de fracaso; hasta es posible y está permitido formular una acusación a Dios [...]. En el centro está [...] Dios como experiencia y esperanza de un lugar seguro y que brinda seguridad, cercano o lejano, presente o venidero, un lugar que hace posible expresar toda confianza, sea de otra y recordada, o aún vigente y resistente, o esperada y futura³⁵.

Los salmos no comienzan, como una sesión de terapia, con la imaginación de un lugar seguro. A menudo, este lugar se abre en el curso de su recitación. En todas partes pueden encontrarse en los salmos lugares seguros que permiten detenerse, cobijarse, para continuar después con la expresión de todas las heridas y de todo el dolor, sin reservarse ni reprimir nada. El mismo espacio textual del salmo puede convertirse en un lugar seguro. Las palabras de los salmos, como palabras tomadas en préstamo, brindan la posibilidad de «expresar sentimientos y, al mismo tiempo, dejarlos intactos»³⁶. Son palabras prestadas y, a la vez, totalmente propias las que se articulan al rezar los salmos. En situaciones de profunda impotencia es importante conocer palabras que uno pueda tomar en préstamo, justamente cuando el propio lenguaje y la propia garganta no están en condiciones de decir nada.

Los salmos de lamentación pueden unir al mismo tiempo a la lectora o al lector con otros seres humanos, mujeres y hombres, que, desde hace milenios, han hecho experiencias análogas. Así, el ámbito textual del salmo se convierte en lugar prestado y lugar de cobijo. Un lugar que puede convertirse también en espacio de amplitud y que posibilita andar y expresarse en libertad: «Así, el lamento mismo se convierte en origen de su liberación»³⁷, también y especialmente para mujeres que han sobrevivido a la experiencia de la violencia.

(Traducción del alemán, de Roberto H. Bernet)

³⁵ Frank CRÜSEMANN, «Der Gewalt nicht glauben: Hjobbuch und Klagepsalmen – zwei Modelle theologischer Verarbeitung traumatischer Gewalterfahrungen», en IDEM ET AL. (eds.), *Dem Tod nicht glauben: Sozialgeschichte der Bibel. Festschrift Luise Schottroff zum 70. Geburtstag* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2004), 251-268, 265 (cursivas en el original). Véase también: Renate JOST, «Trauma, Heilung und die Bibel», en CRÜSEMANN ET AL., *Dem Tod nicht glauben*, 269-292, esp. 280s.

³⁶ CRÜSEMANN, «Der Gewalt nicht glauben», 9.

³⁷ Konrad RAISER, «Klage als Befreiung», *Einwürfe* 5 (1988) 13-27.