

Vejez femenina, sabiduría ancestral y resistencia territorial en 2 Samuel 20,14-22

Female Old Age, Ancestral Wisdom, and Territorial Resistance in 2 Samuel 20:14-22

*“Una mujer sabia dijo:
yo soy de las pacíficas
y fieles a Israel”*

Resumen

En un relato dominado por guerras y líderes masculinos (Joab, Seba, David), una mujer anciana sin nombre emerge como la única figura capaz de resolver un conflicto militar. Su intervención revela que las mujeres ancianas gozaban de la misma autoridad moral que los hombres; ellas, aunque invisibilizadas en los metarrelatos patriarcales, resuelven conflictos de carácter político en las puertas de las ciudades antiguas (cf. Proverbios 31,23). El texto no revela su nombre, quizá porque representa un grupo de ancianas cuyo prestigio está en el poder de su palabra y en la fuerza de sus actos, y no en el poderío militar de unos jóvenes guerreros que destruyen con armas. Ella repara con palabras mediadoras del conflicto. Mediante la metodología de la religión comparada, este estudio dialoga con tradiciones ancestrales de la Diáspora Africana como el Candomblé y la Santería, donde las ancianas (ialorixás, mdrinas, madres de santo) son mediadoras de conflictos comunitarios, reflejando que el cuerpo envejecido es la memoria histórica de un grupo que reclama su derecho de ser y re-existir en sociedades donde sus voces y corporeidades son vulnerabilizadas.

Palabras clave: sabiduría femenina anciana; ciudad madre; justicia restringida; heredad de Yahvé; afrodiaspórica.

Abstract

In a narrative dominated by wars and male leaders (Joab, Sheba, David), an unnamed elderly woman emerges as the only figure capable of resolving a military conflict. Her intervention reveals that elderly women enjoyed the same moral authority as

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, con estudios de postdoctorado en Hermenéutica Feminista en la Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, Brasil). Es profesora en el área de Biblia en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Es miembro del equipo director de RIBLA e investigadora senior y directora del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez: teología latinoamericana categoría (A).

men; they, although made invisible in patriarchal metanarratives, resolve political conflicts at the gates of ancient cities (cf. Proverbs 31:23). The text does not reveal her name, perhaps because she represents a group of elder women whose prestige lies in the power of their word and the strength of their actions, and not in the military might of young warriors who destroy with weapons. She repairs the conflict through mediating words. Using the methodology of comparative religion, this study dialogues with ancestral traditions of the African Diaspora such as Candomblé and Santería, where elder women (Ialorixás, godmothers, mothers of saints) act as mediators of community conflicts, reflecting that the aging body is the historical memory of a group that claims its right to be and to re-exist in societies where their voices and corporealities are made vulnerable.

Keywords: elderly female wisdom; mother city; restricted justice; inheritance of Yahweh; Afro-diasporic.

1. Introducción

Vivimos tiempos de guerras fraticidas. No solo las que aparecen en los noticieros, Ucrania, Gaza, Sudán, el Congo, sino también las guerras silenciosas que devoran territorios, cuerpos y memorias en Nuestra América: el despojo de tierras a comunidades negras e indígenas, la militarización de los territorios donde el Estado mata a quienes defienden el agua, la expansión del agronegocio que traga montañas enteras bajo la lógica de la “productividad”, el avance del crimen organizado que convierte barrios en campos de batalla. En todas ellas, un mismo patrón de violencia que el texto de 2 Samuel 20, 14-22 conoce bien, la lógica de quien devora la heredad de Yahvé como si fuera botín de guerra. Halpern, 2021 señala correctamente, por ejemplo, que “el historiador moderno del antiguo Israel debe preguntarse constantemente: ¿Por qué tenemos este texto? ¿Cuál fue su propósito? ¿Quién lo escribió?” (p. 57). Al aplicar las preguntas de Halpern sobre el propósito y la autoría del texto, el relato no solo narra un evento histórico, sino que también enseña un ideal de sabiduría femenina asociada a la madurez y a la capacidad de mediar en conflictos, algo que a menudo se vincula con la experiencia y la vejez en el Antiguo Testamento (Halpern, 2021).

Como mujer afrodiaspórica, leo este relato desde un lugar donde las ancianas, las abuelas, las tías, las madrinas, han sido siempre la memoria viva del pueblo. En las comunidades afrodescendientes de Colombia, Brasil, Cuba o Haití, la guerra no es una metáfora, esta ha sido la trata esclavista, la violencia paramilitar, el racismo estructural, el desplazamiento forzado. Y en medio de esas guerras, las mujeres mayores han hecho exactamente lo que hace la mujer de Abel. Ellas han interpuesto su palabra entre el poder armado y la comunidad, han recordado la tradición, han negociado con quien tiene las armas para salvar lo que se pueda salvar.

Lejos de ser un caso aislado, la “mujer sabia” del relato bíblico ejemplifica un “rol público regularizado para las mujeres” en el antiguo Israel (Camp, 2000, p. 193). Este arquetipo se replica en la historia. Kirthi Jayakumar, 2014 explica cómo, por ejemplo, Leymah Gbowee, ganadora del Premio Nobel de la Paz en 2011, lideró a las mujeres de Liberia para forzar el fin de su guerra civil, y cómo en Sri Lanka, las “madres”, organizadas por Vishaka Dharmadasa, se acercaron a los combatientes y apelaron a ellos como madres, logrando un alto al fuego. Alison Brette, 2022 analiza cómo en conflictos actuales (como en Ucrania), las mujeres mayores “gun-toting grannies” desdibujan la línea entre civiles y combatientes, actuando como defensoras o mediadoras en primera línea. Susan Swartz, 2006 documentó como la “Granny Peace Brigade” “Brigada de Paz de las Abuelas” en Estados Unidos, se organizaron para protestar y mediar contra la guerra en Irak usando su voz como contrapeso moral. “Enviénnos a Irak, decían. Traigan de vuelta a los jóvenes”. En sus palabras de Swartz: “Las abuelas se están reuniendo. En las inmortales palabras de las hartas e indignadas, están furiosas como el demonio y no van a tolerar esta guerra ni un minuto más.”

En Colombia, mujeres mayores han hecho exactamente lo que hace la mujer de Abel: interponer su palabra entre el poder armado y la comunidad. A sus 65 años, Edilma Zambrano, lideresa del Cauca, sentencia: “La paz no se firma en una oficina, se construye en los territorios”. Como la mujer sabia de Abel, Edilma no porta armas; su autoridad emana de los años y del sufrimiento atravesado. En el Chocó, Elizabeth Moreno Barco², de 56 años, ha ejercido como mediadora en liberaciones de secuestrados y en los diálogos de La Habana, afirmando “Las mujeres hemos derramado las lágrimas del conflicto, pero tenemos una virtud conciliadora para poder superarlo”. Similar a la historia de una mujer anónima en 2 Samuel 20,14-22, cuya sabiduría, en medio del asedio, salva una ciudad entera. Como ha señalado Halpern, aunque los relatos antiguos puedan exagerar, “típicamente no inventan por completo” (Halpern, 2001, p. 132), lo que sugiere que la existencia de esta mujer sabia se basa en una práctica histórica real. Este texto bíblico, leído desde esa experiencia, deja de ser un relato exótico del pasado y se convierte en un espejo de nuestras propias luchas de re-existencia.

La historia de David en 2 Samuel es, en gran medida, la historia de un reino construido sobre arenas movedizas. David ha unificado las tribus del norte y del sur, ha conquistado Jerusalén y ha llevado el Arca a la ciudad. Pero desde el momento de su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías (2 Sm 11), su casa y su reino entran en una espiral de violencia fratricida que no cesará hasta su muerte. El punto más álgido de esta desintegración es la rebelión de su pro-

² Elizabeth Moreno Barco es una defensora de derechos humanos del Chocó, coordinadora del Foro Intelectual Solidaridad Chocó (FISH) y reconocida con el Premio Nansen de ACNUR en 2023 por su labor de mediación en liberaciones de secuestrados.

pio hijo Absalón (2 Sm 15-18), quien se proclama rey en Hebrón, obligando a David a huir de Jerusalén descalzo y cubierto de vergüenza, y finalmente muere colgado de un árbol en medio del bosque de Efraín, atravesado por tres dardos que Joab entierra en su corazón (2 Sm 18,14-15). La victoria militar de David sobre su hijo no trae paz, sino duelo y una fractura política profunda ya que las tribus del norte y del sur se disputan quién tiene más derecho a “hacer volver al rey” (2 Sm 19,40-43).

Es en este contexto de fragilidad política y heridas abiertas donde aparece un “hombre de Belial” llamado Seba, hijo de Bicrí, de la tribu de benjamín. Su grito de guerra es simple y devastador: “No tenemos parte en David, ni herencia en el hijo de Isaí. ¡Cada uno a tu tienda, Israel!” (2 Sm 20,1). Con esa fórmula, Seba logra, lo que Absalón no había conseguido del todo, separar a las tribus del norte de la casa de David. (Dreher, 1999, p. 55). Solo la tribu de Judá permanece leal, pero el reino de David se reduce otra vez a sus fronteras. Lo que sigue es una persecución implacable. David ordena a su general Joab, el mismo que mató a Absalón, que persiga a Seba antes de que se fortifique en alguna ciudad y cause aún más daño.

Seba huye hacia el norte, reclutando seguidores de su clan (los bereítas), hasta refugiarse en la ciudad fortificada de Abel-bet-maaca. Joab y el ejército real llegan, la rodean y comienzan un asedio militar. Construyen un terraplén (rampa de ataque) contra la muralla y empiezan a golpearla para derribarla (vv. 14-15). Es en esta coyuntura, un reino desgarrado, un rebelde fugitivo, un general sanguinario, una ciudad atrapada entre dos fuegos, donde irrumpe la mujer anónima de Abel.

Adele Reinhartz (1994), argumenta que las mujeres anónimas en Samuel citando entre ellas a la mujer de Tecoa y a la mujer de Abel, aparecen precisamente en los momentos de “colapso de la monarquía”, actuando como agentes que posibilitan la resolución de crisis cuando el poder institucional ha fallado (p. 43). Esto es exactamente lo que ocurre en 2 Samuel 20, Joab y su ejército no pueden resolver el conflicto; es la mujer sabia, quien, con su palabra, logra salvar la ciudad. Ella grita desde lo alto de la muralla, pidiendo hablar con Joab.

Joab se acerca, y ella confirma su identidad, asegurándose de negociar con la máxima autoridad (vv. 16-17). La mujer apela a la tradición y reputación de Abel como ciudad donde antiguamente se resolvían los conflictos con sabiduría y diálogo (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Luego, se identifica a sí misma y a su ciudad como parte de “las pacíficas y fieles en Israel”, y acusa a Joab de querer destruir “una ciudad que es madre en Israel” (término honorífico que denota su importancia y rol protector). Su argumento culmina con una pregunta teológica contundente ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé?, sugiriendo que destruir la ciudad es atentar contra la tierra que pertenece a Dios (vv. 18-19).

Joab defiende sus intenciones afirmando que no busca destruir, sino capturar al rebelde Seba, quien “ha alzado su mano contra el rey David”. La mujer acepta el trato de inmediato y le promete que “su cabeza te será arrojada sobre el muro”. Luego, usando su sabiduría y autoridad, convence a los ciudadanos. Estos capturan a Seba, le cortan la cabeza y se la arrojan a Joab desde la muralla. Joab hace sonar la trompeta (señal de cese al ataque), retira sus tropas y regresa a Jerusalén. La guerra termina sin más derramamiento de sangre (vv. 20-22).

La estudiosa yoruba Olusegún Olatunji (2025) ha mostrado, a propósito del festival Gelede, cómo las mujeres, especialmente las ancianas, han sido históricamente agentes de continuidad social y de transformación en contextos de presión colonial y poscolonial. El festival, que celebra el poder de las Iyá (madres), revela una estructura de pensamiento donde la sabiduría femenina no es un atributo doméstico sino una fuerza política y espiritual capaz de mediar conflictos, restaurar el equilibrio comunitario y preservar el territorio sagrado. (p.99). Esta comprensión yoruba del liderazgo femenino anciano ofrece un marco interpretativo privilegiado para leer a la mujer de Abel: ella no actúa como una excepción aislada, sino como ejemplo de un patrón más amplio —presente en diversas culturas africanas y afrodiaspóricas— donde las mujeres mayores encarnan la memoria colectiva y negocian la paz desde los márgenes del poder militar. (Yoo, 2008)

Siguiendo esta correlación estas preguntas nos acompañarán a lo largo del recorrido ¿Por qué el texto no da el nombre de la mujer? ¿Refuerza o subvierte su anonimato? ¿Es la decapitación y lanzamiento de la cabeza un acto de justicia o de barbarie? ¿Cómo se relaciona este episodio con la teología deuteronomica de la tierra? Y sobre todo ¿Qué modelos de liderazgo femenino en crisis ofrece este texto a las comunidades afrodiaspóricas que hoy enfrentan sus propios asedios?

2. Estructura literaria de 2 Samuel 20,14-22

Para comprender cómo el relato construye la irrupción y el éxito de la mujer sabia, es necesario atender a su estructura literaria. El texto se articula en cuatro escenas que progresan del asedio militar indiscriminado a la negociación política mediada por la palabra femenina. Esta progresión no es casual puesto que cada escena introduce un elemento que la siguiente transforma o resuelve, creando una tensión narrativa que solo se disipa cuando la voz de la anciana emerge como la verdadera autoridad capaz de resolver esa crisis.

A. Escena 1: La persecución y el asedio (vv. 14-15)

- 1. Movimiento geográfico:* Seba huye al norte (Abel-bet-maaca), Joab lo persigue.

2. *Acción militar*: Construcción del terraplén (*sōlēlā*) símbolo de guerra total.
3. *Climax visual*: “Todo el pueblo batía la muralla para derribarla”.

B. Escena 2: La intervención de la mujer sabia (vv. 16-17)

1. *Giro narrativo*: Una voz femenina irrumpe en el espacio bélico.
2. *Diálogo inicial*: ¿Eres tú Joab? establece paridad en la negociación.
3. *Estrategia retórica*: Ella se nombra “tu sierva”, pero toma el control de la conversación.

C. Escena 3: El discurso de la mujer (vv. 18-19)

1. *Argumento 1* (v. 18): Apelación a la tradición sapiencial de Abel.
2. *Argumento 2* (v. 19a): Autoidentificación soy de “las pacíficas y fieles en Israel”.
3. *Argumento 3* (v. 19b): Acusación teopolítica:
 - “Ciudad que es madre en Israel” (función protectora/nutricia).
 - ¿Por qué devorarías la heredad de Yavé? (la tierra como posesión divina).

D. Escena 4: La negociación y resolución (vv. 20-22)

1. Propuesta de Joab (v. 20-21a)
2. *Contrapropuesta de la mujer* (v. 21b)
3. *Ejecución y desenlace* (v. 22):
 - Acción colectiva: “la mujer fue a todo el pueblo con su sabiduría”.
 - Solución expeditiva: decapitación de Seba y entrega simbólica (cabeza arrojada).
 - Restauración del orden: retirada militar y retorno de Joab a Jerusalén.

La estructura de 2 Samuel 20,14-22 se despliega en cuatro escenas que siguen una progresión lineal y ascendente en tensión narrativa. La primera escena (vv. 14-15) presenta el asedio militar: Joab construye un terraplén contra Abel-bet-maaca y la muralla está a punto de ser derribada, anunciando una masacre inminente. La segunda escena (vv. 16-17) introduce un giro decisivo: una mujer sabia irrumpe desde la ciudad, establece un diálogo con Joab en pie de paridad y toma el control de la conversación. La tercera escena (vv. 18-19) eleva el conflicto al plano teológico mediante un triple discurso: apelación a la tradición sapiencial de Abel, autoidentificación como parte de “las pacíficas y fieles en Israel”, y acusación teopolítica que califica a la ciudad como “madre” y a la tierra como “heredad de Yahvé”. La cuarta escena (vv. 20-22) resuelve el conflicto mediante una negociación realista: Joab exige solo la cabeza de Seba, la mujer convence al pueblo, este ejecuta al rebelde, y el ejército se retira. De

este modo, la estructura muestra cómo la palabra sabia de una anciana anónima logra detener la violencia militar indiscriminada y transformar una masacre anunciada en una justicia restringida.

2.1. La persecución y el asedio militar (vv. 14-15)

La estructura de 2 Samuel 20,14-22 se abre con una escena de movimiento geográfico y acción bélica. Seba, hijo de Bicri, huye hacia el norte y atraviesa todas las tribus de Israel hasta refugiarse en Abel-bet-maaca, una ciudad con tradición de sabiduría y resolución pacífica de conflictos (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Joab, el general de David, lo persigue con sus tropas y sitia la ciudad. El texto destaca un elemento técnico de gran significado simbólico: la construcción de un terraplén (*sōlēlā*), que en el arte de la guerra del Antiguo Testamento representa el paso a una ofensiva total contra una ciudad fortificada. El clímax visual de esta primera escena es particularmente dramático: “Todo el pueblo batía la muralla para derribarla”. La ciudad está a punto de ser arrasada, no por mandato divino ni por una causa justa, sino por la venganza personal de Joab contra un rebelde. La tensión narrativa alcanza su punto máximo y el lector espera una masacre inminente.

2.2. La irrupción de la mujer sabia y el giro dialógico (vv. 16-17)

En este momento de máxima tensión, el relato introduce un giro narrativo sorprendente e inesperado. Una mujer sabia, anónima, irrumpe desde la ciudad sitiada en el espacio bélico dominado por Joab y sus tropas.

Su sola aparición transforma el género narrativo, ya no es solo un relato de guerra, sino un diálogo negociador. La mujer solicita hablar con Joab, y cuando él se acerca, ella le pregunta directamente: ¿Eres tú Joab? Esta pregunta, aparentemente simple, tiene una función estratégica fundamental. Establece paridad en la negociación, nombra al agresor y lo saca del anonimato del poder militar indiscriminado. Aunque ella se autodenomina retóricamente “tu sierva”, en la práctica toma el control de la conversación y Joab se ve obligado a responder: “Yo escucho”. La jerarquía se invierte sutil pero decisivamente, no es el general quien exige escucha. La mujer logra transformar un asedio militar en un espacio de diálogo (Halpern, 2021).

2.3. El discurso triple de la mujer. Argumentación sapiencial y teopolítica (vv. 18-19)

La tercera escena eleva el conflicto del plano militar al plano de la argumentación ética y teológica mediante un triple discurso de la mujer. Su primer argumento (v. 18) apela a la tradición sapiencial de Abel: “Antiguamente se solía decir: ‘Consulten en Abel, y así resolverán’”. Con esta frase, ella recuerda a Joab que la ciudad no es un objetivo militar cualquiera, sino un lugar con

un *ethos* consolidado de resolución pacífica de conflictos mediante el diálogo y la consulta (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Su segundo argumento (v. 19a) consiste en una autoidentificación colectiva: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel”.

Ella no habla solo en su nombre, sino como representante de una identidad ciudadana que valora la paz y la lealtad a la alianza. Su tercer argumento (v. 19b) es el más contundente y constituye una aguda acusación teopolítica. Primero, califica a Abel como “ciudad que es madre en Israel”, una metáfora materna que subraya su función protectora y nutricia, no agresiva. Luego, formula una pregunta devastadora: ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé? Con esta expresión, la mujer conceptúa la tierra de Israel como posesión divina (cf. Lv 25,23; Nm 26,52-56), de modo que destruir una ciudad israelita sin mandato expreso de la divinidad equivale a dañar la propiedad del mismo Yahvé. Joab ya no puede justificar su ataque como una simple operación militar; la cuestión se ha vuelto teológica.

2.4. Negociación, violencia limitada y restauración del orden (vv. 20-22)

La cuarta y última escena resuelve el conflicto mediante una negociación eficaz que combina realismo político y sacrificio de un hombre. Joab, visiblemente presionado por los argumentos de la mujer, responde con una doble negación enfática: ¡Lejos, lejos de mí destruir y arruinar! (v. 20). A continuación, reduce su exigencia a un solo hombre: “Seba, hijo de Bicri, que ha alzado su mano contra el rey David. Entréguenlo solamente a él, y me retiraré de la ciudad” (v. 21a). La mujer acepta inmediatamente la condición, pero formula una contrapropuesta ejecutiva que revela su liderazgo en la resolución del conflicto “Su cabeza te será arrojada sobre el muro” (v. 21b).

El texto señala entonces que “la mujer fue a todo el pueblo con su sabiduría” (v. 22a), indicando que su inteligencia no se limita al discurso, sino que incluye la capacidad de persuasión política colectiva para movilizar a toda la ciudad hacia una decisión difícil pero necesaria. Los habitantes de Abel decapitan a Seba y arrojan su cabeza a Joab. El desenlace restaura el orden militar: Joab toca la trompeta, las tropas se dispersan y regresan a Jerusalén ante el rey (v. 22b). La ciudad se salva de la aniquilación, pero al precio de aceptar una violencia limitada, una cabeza, en vez de una ciudad entera. La estructura del relato ha demostrado, de principio a fin, que la verdadera autoridad en situación de crisis no es necesariamente la fuerza militar, sino la palabra sabia, que sabe detener una guerra injusta y negociar una paz posible (Halpern, 2021).

3. Liderazgo femenino y mediación política

El relato no solo narra una negociación política exitosa; despliega, en las palabras de la mujer, una densa argumentación teológica que merece ser analizada en sus propios términos. La mujer no apela a la compasión ni al miedo, sino a categorías fundamentales de la fe de Israel: la tradición sapiencial oral, la identidad de la comunidad como “pacífica y fiel”, la metáfora maternal de la ciudad y el concepto de la tierra como “heredad de Yahvé”. Cada uno de estos ejes teológicos funciona como un límite ético a la violencia militar indiscriminada, y su análisis desde una hermenéutica situada, que dialoga con las tradiciones de sabiduría ancestral de la Diáspora Africana, permite actualizar el texto para las comunidades que hoy enfrentan sus propios asedios.

3.1. Una mujer sabia frente al poder militar masculino

El relato presenta una anomalía notable dentro de la literatura de guerra del Antiguo Testamento, una mujer anónima, sin linaje, sin cargo oficial ni respaldo armado, irrumpe en un espacio bélico controlado por Joab y sus guerreros, y logra lo que ningún ejército había logrado, detener el asedio y negociar una salida política. Esta irrupción no es casual ni meramente doméstica. La mujer actúa como verdadera agente política, habla en nombre de toda la ciudad, negocia con el comandante enemigo, toma decisiones vinculantes (la entrega de Seba) y moviliza a la asamblea popular para ejecutarlas.

En el mundo antiguo cercano, la esfera de la guerra era eminentemente masculina. Las mujeres aparecían, en el mejor de los casos, como víctimas o como cantoras de victorias (cf. Éx 15,20-21; Jue 11,34). Sin embargo, aquí encontramos un contraejemplo paradigmático. Una mujer que no solo interviene, sino que dirige la negociación y determina el desenlace. El texto subraya su identidad como “mujer sabia” (v. 16), un término que en la tradición bíblica designa no solo a quien posee conocimiento práctico, sino a quien sabe discernir, aconsejar y resolver conflictos complejos. Ella no pide permiso para hablar; exige ser escuchada. “En su mayor parte, los estudiosos han reconocido que la fuente del empoderamiento femenino provenía de la prominencia en el hogar, especialmente en los ámbitos de la nutrición y la crianza de los hijos, el control de las artesanías domésticas y la organización, así como la religión doméstica. Las acciones de la Mujer Sabia fueron diferentes, ya que se desarrollaron fuera del hogar, en la esfera pública. Las mujeres ocuparon este rol político de autoridad en los días pre-monárquicos de Israel, cuando la sociedad era más igualitaria y el poder político se distribuía entre tribus y aldeas”. (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019, p. 33).

La estrategia de la mujer se despliega en tres momentos que revelan una inteligencia política refinada:

Diálogo como herramienta de desactivación bélica: En lugar de enfrentar la violencia con más violencia, la mujer transforma el campo de batalla en un espacio de conversación. Su primera pregunta ¿Eres tú Joab? (v. 17) no es ingenua, ella busca humanizar al agresor, nombrarlo, establece una relación interpersonal que el anonimato de la guerra había disuelto. Joab, acostumbrado a obedecer órdenes y dar golpes de Estado (cf. 2 Sm 18,14-15; 1 Re 2,5-6), se ve por primera vez obligado a escuchar y a responder (Smith, 2023).

Apelación a la tradición como fuente de autoridad: La mujer no inventa argumentos nuevos; se apoya en la memoria colectiva de su pueblo. Su frase “Antiguamente se solía decir: ‘Consulten en Abel, y así resolverán’” (v. 18) activa un depósito de sabiduría popular que trasciende la coyuntura política (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Al hacerlo, ella institucionaliza la paz, ella no pide clemencia por compasión, sino que exige justicia conforme a un *ethos* reconocido. Abel no es cualquier ciudad; es un lugar cuya identidad está asociada a la resolución pacífica de conflictos. Joab no puede ignorar esa tradición sin romper con la propia memoria de Israel,

Propuesta concreta como cierre de la negociación: La mujer no se queda en la denuncia; ofrece una salida operativa. Cuando Joab exige solo la cabeza de Seba, ella responde con una contrapropuesta ejecutiva: “Su cabeza te será arrojada sobre el muro” (v. 21b). Esta respuesta muestra que su sabiduría no es ingenua ni pacifista irreal, acepta la violencia, pero la limita. Una cabeza, no una ciudad. Un muerto, no una masacre. Su estrategia combina realismo político y responsabilidad ética

El texto subvierte los códigos patriarcales y militares al mostrar que la verdadera autoridad en crisis no reside necesariamente en la fuerza masculina, sino en la sabiduría femenina que sabe dialogar, recordar y proponer soluciones viables.

3.2. La identidad de la comunidad como pacífica y fiel

En el versículo 19a, la mujer sabia se autoidentifica con una declaración breve pero decisiva: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel” (2 Sm 20,19a). Esta frase no es una súplica compasiva, sino una afirmación identitaria colectiva. La mujer no habla de sí misma en singular, sino que se inserta en un nosotras, ella representa a toda una comunidad que se define por dos atributos teológicos fundamentales.

“Pacíficas” hebreo *šelēmôt* no indica solo ausencia de guerra, sino la plenitud del *šālôm*. La raíz hebrea מלש denota fundamentalmente el concepto de estar completo, íntegro y en un estado de plenitud (Koehler, 2001, p.1536) de bienestar integral, justicia, armonía comunitaria. Al declararse pacífica, la mujer recuerda a Joab que Abel no es una ciudad hostil, sino un lugar donde los conflictos se resuelven con diálogo, no con la espada (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019).

“Fieles” (hebreo *ne’ēmānôt*) cuya raíz *’-m-n* remite a la lealtad a la alianza con Yahvé. (Brown, 1996, p. 52-53). Abel se declara una comunidad que permanece fiel a Dios. Según la teología deuteronomista, la guerra total *hērem* solo se justifica contra ciudades idólatras o rebeldes; pero Abel es “fiel”, por lo que Joab no tiene cobertura teológica para arrasarla.

El uso del femenino plural *šelēmôt, ne’ēmānôt* “pacíficas” es significativo, la mujer habla en nombre de las mujeres de Israel, y quizá de todas las voces que el relato bélico suele silenciar. Subvierte así la lógica patriarcal de la guerra y hace de la identidad femenina un escudo moral.

Esta autodeclaración interpela a Joab. Al decir “yo soy de las pacíficas y fieles”, la mujer le pregunta implícitamente: ¿tú, Joab, sigues siendo de los nuestros? No se trata de informar algo nuevo, sino de activar su memoria moral. La sabiduría femenina consiste precisamente en recordar, en medio del asedio, quiénes somos.

3.3. La metáfora maternal de la ciudad

La mujer califica a Abel-bet-maaca con una metáfora de inmensa potencia simbólica “ciudad que es madre en Israel” (v. 19b). Esta imagen no es decorativa; despliega un universo de significados que choca deliberadamente con la lógica del asedio. “Mientras que la mayoría de los estudiosos masculinos entienden la frase ‘una madre y una ciudad’ (como los LXX, ‘metrópolis’) o de otras maneras como una ciudad, la mayoría de las estudiosas feministas entienden ‘una madre en Israel’ como una designación de una profetisa o la principal representante de la práctica oracular.” (de Hulster, Izaak, p. 43)

En el A.T., la ciudad no es solo un conjunto de murallas, casas y habitantes. Es un cuerpo social con identidad relacional. Llamarla “madre”, además de protección, nutrición y hospedaje, identidad y pertenencia, la ubica dentro de la tradición profética oracular.

La ciudad como madre protectora ofrece refugio y seguridad a sus habitantes. Por eso Seba elige Abel como lugar de huida pues sabe que allí, en teoría, sus habitantes lo ampararían. La ciudad como madre alimenta, acoge, sostiene la vida cotidiana. No es una máquina de guerra, sino un ecosistema de relaciones vecinales, económicas y familiares (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). Ser “madre” implica que los ciudadanos son como “hijos” de esa urbe. La relación no es contractual ni meramente administrativa; es filial, entrañable, orgánica. Atacar a la ciudad es atacar a la propia familia (Johnson, 2022).

La mujer utiliza esta metáfora para deslegitimar el asedio de Joab. Su pregunta implícita es ¿cómo puedes destruir a quien te dio cobijo? ¿Cómo puedes matar a una madre?

El contraste con la lógica militar es deliberado. Frente a la imagen maternal de la ciudad que da vida, protege, nutre, la mujer presenta la acción militar de Joab bajo una imagen opuesta, la de *devorar* (v. 19b: ¿Por qué devorarías la

heredad de Yahvé? El verbo hebreo *bāla'* (עלב) significa “tragar”, “engullir”, “consumir violentamente” (Brown, 1996, 118-119). No es una palabra neutral; evoca la imagen de un monstruo o de una bestia que devora a sus presas.

Además, la mujer introduce un sujeto ausente pero decisivo: *Yahvé*. La heredad no es de David ni de Joab ni de Seba; es de Dios. Al devorar la ciudad, Joab no solo ataca a una comunidad humana; está cometiendo un acto de *lesa divinidad*. La guerra interna entre israelitas corre el riesgo de volverse un sacrilegio.

El texto propone una teología de la tierra y de la comunidad profundamente crítica, la ciudad no es un botín de guerra, sino un espacio materno que encarna la presencia y el don de Yahvé. La violencia militar indiscriminada es denunciada como comportamiento devorador, antitético a la identidad de Israel como pueblo de Dios.

3.4. El concepto de la tierra como heredad de Yahvé, no como botín de guerra

El concepto de *naḥālat Yhwh* “heredad de Yahvé” es uno de los pilares teológicos del Antiguo Testamento. Aparece en contextos fundacionales. La tierra de Canaán es entregada por Dios a Israel como herencia, no como conquista humana autónoma (cf. Jos 1,6; Sal 78,55; Is 60,21). Esto significa que la tierra no pertenece en última instancia ni al rey, ni al ejército, ni a las tribus vencedoras; pertenece a Yahvé, e Israel es solo su administrador y usufructuario.

La mujer sabia aplica esta teología territorial a la crisis inmediata. Cuando pregunta ¿Por qué devorarías la heredad de Yahvé? (v. 19b), está haciendo una afirmación teológica radical. Abel-bet-maaca no es propiedad de Joab ni botín de guerra legítimo. Es parte de la tierra prometida, don sagrado de Yahvé a todo Israel. Atacarla no es solo un error militar o político; es un acto de desacralización de la tierra como don divino.

Esta afirmación coloca a Joab en una posición insostenible. Él no puede afirmar que está obedeciendo a Yahvé, porque Yahvé no ha ordenado destruir una ciudad israelita. Tampoco puede justificar el asedio como una guerra santa (*ḥērem*), porque el *ḥērem* se aplicaba a pueblos cananeos, no a ciudades del propio pueblo de la alianza. Joab queda, desde una perspectiva teológica, sin cobertura divina.

El relato construye así una crítica implícita pero poderosa a ciertos usos de la violencia en nombre del poder político. Aunque David no aparece directamente en el relato (Joab actúa por su cuenta o por delegación implícita), la sombra del rey está presente. Seba se ha rebelado contra David, y la guerra civil es real. Sin embargo, la mujer le recuerda a Joab que incluso en una guerra aparentemente “justa” hay límites morales puesto que no se puede destruir la heredad de Yahvé ni tampoco absolutizar al estado. Incluso la seguridad del

reino tiene un límite cuando amenaza con destruir comunidades enteras que son parte del pueblo de Dios.

La “heredad de Yahvé” no es una idea abstracta; son personas concretas que viven en ciudades concretas. Proteger la heredad significa proteger las formas de vida local, la memoria, la tradición, las relaciones vecinales. En otros textos proféticos, la tierra misma es presentada como testigo de la violencia humana (cf. Os 4,1-3; Is 24,4-6). Aquí, la tierra de Abel está en juego, y la mujer actúa como su abogada ante el poder militar.

El concepto de “heredad de Yahvé” funciona como un límite teológico a la violencia militar interna. Ningún conflicto político, por legítimo que sea su causa originaria, justifica la destrucción de lo que Dios mismo ha entregado como don a su pueblo. La mujer sabia no defiende a Seba (el rebelde), sino a la comunidad que corre el riesgo de ser aniquilada por la lógica desenfadada de la guerra.

4. Sabiduría oral: Entre el proverbio de Abel y el “refrán” de los Orixás

En 2 Samuel 20,18 la mujer no empuña la espada ni negocia con el poder económico, sino que desactiva la violencia apelando a un dicho popular: “Antiguamente se solía decir: ‘Ciertamente, pedirán consejo en Abel, y así concluirán el asunto’”. Este proverbio funciona como un operador simbólico de paz, recuerda a Joab que esa ciudad tiene una identidad particular como centro de arbitraje y justicia (Panitz-Cohen & Yahalom-Mack, 2019). No es un argumento legal escrito, sino la voz de una tradición viva.

La recepción en la Diáspora Africana, especialmente en contextos como el mío, donde la memoria yoruba ha resistido la trata, la colonización y el racismo epistémico, encuentra aquí un eco fundamental. En el Candomblé y la Santería (Regla de Ocha), el conocimiento no se transmite principalmente por libros, sino por la oralidad. Como documenta Alabi (2022), las formas orales de autobiografía entre los pueblos yoruba “fueron usadas para registrar, enseñar y documentar historia, cultura, tradición, identidad y resistencia” (p. 4). En Brasil, investigaciones recientes confirman que esta tradición persiste: las ialorixás (madres de santo en el Candomblé) y las madrinas (en la Santería) preservan el oríkí del Orisha como “fuente documental de la resistencia negra en la afrodiáspora”, destacando su función pedagógica y ritual por encima de la mera clasificación literaria (Kárita, 2025). Así, las ialorixás y las madrinas son las depositarias de los oríkí y los patakies, perpetuando una epistemología de la palabra viva que la academia contemporánea reconoce como parte de los procesos más amplios de descolonización académica actual (Boyce Davies, citada en Alabi, 2022, ii).

Al igual que la mujer de Abel, la autoridad de una *ialorixá* para mediar en conflictos comunitarios reside en su capacidad de evocar el proverbio o el mito adecuado para cada situación. No se trata de una imposición personal, sino de conectar el problema presente con la sabiduría ancestral codificada en la tradición oral. Cuando la mujer dice “así se solía decir”, activa la misma fuerza performativa que un *babalawo* (sacerdote del Ifá) cuando cita un versículo del Odú (signo del Ifá) para resolver una disputa. La tradición oral es pues, el archivo jurídico y ético de la comunidad.

En las comunidades negras de Nuestra América, las ancianas –*ialorixás*, *madrinas*, *abuelas*– también dicen “yo soy de las que aún recuerdan”. Su autoridad reside en encarnar una identidad colectiva que resiste al poder armado. Como la mujer de Abel, no hablan en nombre propio sino como memoria viva de la comunidad.

4.1. El cuerpo como archivo: la vejez que encarna la memoria histórica

Aunque la Biblia no especifica la edad de la mujer de Abel, el texto la presenta con las características de una “anciana sabia” en el sentido sapiencial del Antiguo Testamento. En el mundo antiguo, la vejez no era una carga, sino una acumulación de capital simbólico. Para hablar en nombre de la “ciudad madre” y ser escuchada por un general sanguinario (Joab, que acababa de asesinar a Amasa), la mujer anónima de Abel debía encarnar la memoria y la estabilidad de la comunidad.

En las religiones afroamericanas, el concepto de “cuerpo como archivo de memoria” es literal y teológico. Como documentan Antonacci y Nepomuceno (2018), los cuerpos negros “configuran un archivo vivo [...] de memorias en el cuerpo cultivado como ‘transmisor de códigos’” (p.111). Solimar Otero (2020) sostiene que, en el Candomblé y la Santería, este archivo vivo es “coproducido por los muertos”, quienes se comunican “con los cuerpos de las médiums y a través de ellos” (p. resumen). Kahdeidra Monét Martin (2023) añade el concepto de “peso archivístico”, explicando que las tradiciones afrocaribeñas como la Kumina afirman el cuerpo como un sitio de conocimiento sagrado, conteniendo la significación histórica y espiritual de las epistemologías negras. Finalmente, Martin (2023) señala que “las personas, específicamente las ancianas y ancianos, representan las memorias encarnadas de las tradiciones ancestrales que se transmiten oralmente y se aprenden a través de un aprendizaje cercano y de por vida.” (<https://www.crossroads-spirithouse.org/martin>).

Al igual que la mujer de Abel se interpone entre el ejército invasor y la ciudad, la *madrina* en la Santería o la *ialorixá* en el Candomblé se interponen entre el *orun* (mundo espiritual) y el *ayé* (mundo terrenal). Su vejez es la garantía de que ella ha visto suficientes crisis como para saber cuál es la solución equilibrada. Su palabra tiene peso porque su cuerpo ha soportado el tiempo.

4.2. Intersección hermenéutica: la “ciudad madre” y el *terreiro*

El concepto que une ambas tradiciones es el de territorio sagrado comunitario. En 2 Samuel, la “ciudad madre en Israel” es un espacio físico que no puede ser “devorado” porque pertenece a la heredad de Yahvé. En Candomblé y Santería, el *terreiro* o la casa no solo son un edificio; son un *ilu* (tierra asentada ritualmente). Atacar o destruir la armonía de un *terreiro* es atacar el asiento de los Orixás.

Por lo tanto, la recepción de este texto en la Diáspora Africana, y en particular desde mi propia experiencia como mujer afrodiaspórica que ha visto a sus ancianas pararse frente al poder armado, es profundamente empática. La comunidad religiosa identifica a la mujer sabia como una *ancestra viva*, una iniciada antigua que, a través de su sabiduría oral y el peso de su cuerpo vivido, media para que la sangre del conflicto no llegue al espacio sagrado, a la ciudad, a el *terreiro*, a la comunidad.

Conclusión

La violencia fraticida no es nueva. El texto de 2 Samuel 20 la reconoce en toda su crudeza: un rebelde que divide al pueblo, un general dispuesto a arrasar una ciudad entera por un solo hombre, una comunidad atrapada entre dos fuegos (Halpern, 2021). Pero el texto no se queda en el diagnóstico. Ofrece una estrategia femenina, anciana y sapiencial para detener la devoración de la tierra y de los cuerpos. Esa estrategia no es ingenua, sabe que salvar a muchos puede requerir la muerte de uno, y lo asume con realismo. Pero también sabe trazar un límite, la comunidad entera no pagará por el pecado del individuo. La heredad de Yahvé no será entregada a la lógica del botín de guerra.

Desde mi lugar de enunciación como mujer afrodiaspórica, esta estrategia resuena en las prácticas de nuestras propias ancianas. Las *ialorixás*, las madrinas, las abuelas que, en los territorios negros de Colombia, Brasil, Panamá y el Caribe han mediado entre las comunidades y los actores armados (paramilitares, guerrillas, fuerzas estatales, narcotraficantes) no han actuado de manera diferente a la mujer de Abel. Ellas también han usado la palabra, la memoria, el proverbio, el *patakí*. Ellas también han negociado entregando a uno, a veces un líder perseguido, a veces un joven señalado, a veces un secreto, para salvar a la comunidad. Ellas también han puesto su cuerpo envejecido como archivo y como escudo. Y muchas veces han pagado con su vida esa mediación. La historia de nuestras comunidades está llena de ancianas asesinadas por atreverse a interponerse entre el poder armado y el pueblo.

En síntesis, el texto de Samuel no ofrece una paz estable y duradera. Ofrece algo más doloroso y más real que es la posibilidad de que una voz anciana, femenina y anónima pueda, en medio del asedio, recordarle al poder armado que la tierra es de Yahvé y que la comunidad es madre (Halpern, 2021). Y que,

a partir de ese recordatorio, es posible negociar una violencia acotada en lugar de una masacre. Nuestras comunidades afrodiaspóricas, que conocen bien la masacre, también conocen esa negociación. Este artículo ha sido un ejercicio para nombrarla, para reconocerla, y para honrar a las ancianas que, como la mujer de Abel, siguen diciendo desde la muralla: “Yo soy de las pacíficas y fieles en Israel”. O, en las palabras de nuestras madrinas: “Yo soy de las que aún recuerdan el camino”.

Bibliografía

- Alabi, Adetayo. (2022). *Oral forms of Nigerian autobiography and life stories*. Routledge.
- Antonacci, M. A., & Nepomuceno, N. (2018). *Corpos negros: “archivo vivo” em epistême de “lógica oral”*. Ponencia presentada en la Conferencia CLACSO 2018. Internet acceso 6/05/2026: https://www.clacso.org.ar/conferencia2018/presentacion_ponencia.php?ponencia=201857215629-1130-pg
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1996). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament* (pp. 52-53). Oxford University Press / Hendrickson.
- Brett, Alison. “Gun-Toting Grannies and Cattle Raiders: Why Understanding Civilian-Combatant Identities Can Help Conflict Recovery.” Centre for Statecraft & National Security, 8 Dec. 2022, csns.uk/2022/12/08/gun-toting-grannies-and-cattle-raiders-why-understanding-civilian-combatant-identities-can-help-conflict-recovery/.
- Camp, Claudia. V. *The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?* *The Catholic Biblical Quarterly*, 43/1 (1981) 14–29.
- Caracol Televisión. (2025, 30 de marzo). Entrevista a comandantes del ELN ‘Silvana Guerrero’ y ‘Ricardo’ [Entrevista en programa de televisión]. Los Informantes.
- de Hulster, Izaak J., and Tuukka Kauhanen. “Source Criticism Meets Archaeology: An Interdisciplinary Approach to Abel (and Dan?) in 2 Samuel 20: 18–19.” *Changes in Sacred Texts and Traditions: Methodological Encounters and Debates*. Society of Biblical Literature, (2024) 255-298.
- Dreher, Carlos. *Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita*, *Ribla* 32 (1999): 44-67.
- Kárita, Lohana. (2025). *Oríki depois do Atlântico: palavra que guarda a memória* [Tesis de maestría, Universidade Federal da Bahia]. Repositório Institucional da UFBA. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/42127>
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament (HALOT)* (Vol. IV, pp. 1536-1540). Brill.
- Maldonado, Carolina. (2025, marzo 21). Edilma Zambrano: “La defensa de la vida es mi motor”. Federación Handicap International | Humanity & In-

- clusion LAC. <https://hi-lac.org/noticias/edilma-zambrano-la-defensa-de-la-vida-es-mi-motor/>
- Martin, Kandra Monét. (2023). Embodied memories: Narratives of African diasporic religious communities [Proyecto de beca]. SPIRIT HOUSE: A Crossroads Project. <https://www.crossroads-spirithouse.org/martin>
- Olatunji, Olusegún. (2025). Transcending colonial impositions: Continuity, social transformation, and the centrality of women in Gelede festival. *Journal of West African History*, *11*(2), 99–121. <https://doi.org/10.14321/jwestafrihist.11.2.0099>
- Otero, Solimar. (2020). Archives of conjure: Stories of the dead in Afrolatinx cultures. Columbia University Press.
- Panitz-Cohen, N., & Yahalom-Mack, N. The Wise Woman of Abel Beth Maacah. *Biblical Archaeology Review*, 45/4, (2019) 26–33, 80.
- Reinhartz, Adele. (1994). Anonymous women and the collapse of the monarchy: A study in narrative technique. En A. Brenner (Ed.), *A feminist companion to Samuel and Kings* (pp. 43-65). Sheffield Academic Press.
- Yoo, Y. H. (2008). “I am a peacemaker in Israel.” (Cf. II Sam 20:19): Women Peacemakers in the Bible. *Madang: Journal of Contextual Theology*, 10, (2008) 7–23.

Maricel Mena López