

La mujer en el mundo judío

Aurora SALVATIERRA OSSORIO

Hebraísta. Universidad de Granada

La larga historia del judaísmo ha sido forjada a través de los siglos por un pueblo de hombres y mujeres que han compartido desde su origen un conjunto de convicciones, valores y formas de conducta cambiantes unos y permanentes otros. Pero, como ocurre en todas las grandes religiones, sus categorías centrales se han ido configurando desde un punto de vista masculino, desde una perspectiva androcéntrica que ha relegado a la mujer a un plano secundario y le ha restado protagonismo. Esto no significa, evidentemente, que la mujer quede excluida del ámbito de lo cúltilo-religioso o del ordenamiento jurídico-social. Pero es cierto que el lugar que se le asigna fue determinado por hombres enraizados en una cultura patriarcal y que sólo ellos decidieron qué espacio otorgarle. Y es ese lugar, ese espacio particular reservado a la mujer judía el que, a grandes rasgos trataré de presentar aquí. Si bien las diferentes etapas que han ido configurando lo que hoy conocemos como judaísmo descubren un universo femenino que no permanece inmutable a los cambios que se producen en su entorno, esbozar la situación de la mujer en cada uno de estos períodos es una tarea que por su extensión y complejidad creo imposible abordar en estas páginas. Por ello voy a ceñirme para tratar esta cuestión a lo que se considera los dos corpus literarios básicos del mundo judío, obras que constituyen el fundamento de una de las llamadas religiones del libro: la Biblia y la Mišnah. Es en estos textos donde quedó fijado el papel que a la mujer le correspondía desempeñar y es también en ellos donde, desde una perspectiva feminista, se busca en la actualidad redefinir el carácter patriarcal del judaísmo.

I. LA MUJER EN LA BIBLIA

Basta abrir la primera página de la Biblia hebrea para encontrar en ella una presencia femenina, la mujer del primero de los relatos de la creación (Gn. 1,1-2,4): «Y creó Dios al ser humano a su imagen, a imagen de Dios los creó; hombre y mujer los creó. Y los bendijo Dios, diciéndoles: creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gn. 1,27-28). Pero esta mujer que, cifiéndonos a la literalidad del texto, el narrador sitúa al mismo nivel que el hombre, no es

un modelo habitual en el contexto bíblico. De hecho basta avanzar unos versículos para encontrar un segundo relato¹ (Gn. 2,4b-3,24) en el que la creación del hombre antecede a la de la mujer, una mujer por la que «el hombre deja a su padre y su madre y se une a ella para ser uno sólo» (Gn. 2,24), pero que, tras inducirlo a desobedecer a Dios, verá como su unión se convierte en una relación de dominio y dependencia: «desearás a tu marido y él te dominará» (Gn. 3,16). La declaración explícita de la subordinación de la mujer al varón que contiene esta narración es un fiel reflejo de la mentalidad androcéntrica que recorre el AT. El carácter patriarcal de la sociedad y la cultura bíblica, otorga al colectivo femenino de Israel un escenario de límites claramente definidos: el ámbito de lo doméstico. La casa será el centro en torno al que gire su vida y el matrimonio y la maternidad las funciones básicas que se les encomienden. Pero, aunque muchas veces su presencia se vea oscurecida por el constante protagonismo del hombre, la Biblia nos descubre también una rica galería de personajes femeninos que rompen las fronteras convencionales y participan en la vida pública invadiendo espacios tradicionalmente reservados al varón. Así, por citar algunos ejemplos, no faltan en el texto bíblico reinas, profetisas, mujeres sabias o heroínas que nos ofrecen una imagen bien distinta a la habitual. Por tanto, presentar a las mujeres de la Biblia como un todo homogéneo, como un grupo humano uniforme supondría ofrecer una visión sesgada de ellas. Por esta razón comienzo por presentar una visión global de la situación de la mujer en el AT para, seguidamente, aludir a algunos personajes femeninos a los que caracteriza su excepcionalidad.

En la extensa variedad de mujeres que el AT nos ofrece, hay dos modelos femeninos que destacan con mucho sobre el resto: la esposa y la madre. Ellas desempeñan una función nuclear dentro de la familia hebrea y su presencia es inseparable de los grandes personajes masculinos del texto bíblico. Pero ni como prometidas ni como casadas ni como madres podrán actuar bajo su única y exclusiva responsabilidad. Es el hombre, el padre o el marido, quien tiene en sus manos el destino de la mujer y quien asume la potestad sobre ella en los distintos ámbitos de la vida.

La estructura patriarcal de la institución familiar hebrea concede al varón la autoridad sobre los miembros de lo que se designa «la casa del padre»². Bajo su tutela se encuentran sus mujeres, sus hijos y las mujeres de éstos con sus descendientes. En esta comunidad que comparte lazos de sangre y un espacio físico, la descendencia es un elemento central. Son numerosos los textos que giran en torno al tema del hijo esperado y que ofrecen detalladas descripciones sobre las circunstancias de su nacimiento³. Pero es el hijo varón quien perpetúa

1 El AT es resultado de un largo proceso de formación durante el que se han ido fundiendo tradiciones y materiales diversos recogidos y elaborados en distintos contextos históricos. Las dos narraciones de la creación son una muestra de ello. El primero de los relatos, con un marcado carácter litúrgico, es fruto de la tradición sacerdotal y tiene su origen en el Destierro de Babilonia; el segundo, el llamado relato yahvista, fue compuesto en Judá en torno al s. X y en él se utilizan los elementos característicos de la narración popular.

2 Frente al carácter exclusivamente patriarcal del AT se han levantado voces que defienden la existencia de patrones matriarcales de organización social en la Biblia y que tratan de redescubrir las figuras de las grandes matriarcas que habrían luchado por defender costumbres y tradiciones distintas de las de sus maridos. Es la postura que, entre otros, mantiene D. Bakan en *And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization*, San Francisco 1979 o S. Teuval en su libro *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis*, Atenas 1984.

3 Basta recordar las narraciones que el Génesis contiene sobre la promesa del hijo hecha por Dios a Abraham que culminará, tras no pocos avatares, con el nacimiento de Isaac o los relatos que se articulan en torno a la descendencia de Jacob. *Vide* Gn. 15,1 ss.; 16,1-15; 17,15-22; 21,1-21; 29,31-35; 30,1-24, etc.

el nombre de su linaje y quien debe preservar el patrimonio familiar que sólo él heredará tras la muerte de su padre⁴. Esto hace que la llegada de una hija no se estime como la de un hijo y es poca la atención que el AT presta al nacimiento de una niña. Este acontecimiento, en contraste con lo que ocurre en el caso de los hijos, pasa prácticamente desapercibido y en los relatos centrados en el tema de la descendencia son ellos los que asumen el protagonismo.

La hija se encuentra bajo el dominio del padre hasta que mediante el matrimonio pasa a depender del marido. Y esto ocurre siendo todavía joven y sin que ella tenga intervención directa en la elección de su futuro esposo. Es el padre el que decide y él quien discute con la familia del novio las condiciones matrimoniales⁵. Las inclinaciones personales no cuentan ante la autoridad paterna y son contadas las ocasiones en las que se permite a la joven expresar sus preferencias al respecto⁶. En Sm. 18,20 encontramos una de estas inhabituales muestras de sentimientos: «Micol, la hija de Saúl, estaba enamorada de David. Se lo dijeron a Saúl y le agradó». Pero si leemos el pasaje completo descubrimos que los motivos por los que el padre atiende las preferencias de su hija tienen un objetivo ajeno por completo al bienestar de la joven: su fin no es otro que provocar la muerte de David a manos de los filisteos tras imponerle como condición previa al matrimonio la lucha con ellos. Aún más extraño resulta que se deje recaer en la mujer la decisión última como ocurre en el relato que narra la búsqueda de una mujer para Isaac (Gn. 24). En él el siervo enviado por Abraham pide al hermano y la madre de Rebeca que le permitan regresar con ella junto a su amo, pero éstos le replican diciendo: «Llamemos a la joven y que ella decida» (Gn. 24,57). Rebeca acude y escucha la siguiente pregunta: «¿Quieres irte con este hombre?» (Gn. 24,58). Y es tras su respuesta afirmativa cuando la dejan marchar. Pero, excepciones al margen, es la voluntad del padre la que convierte a la hija en futura esposa.

El camino que conduce al matrimonio se inicia con la promesa matrimonial. Mediante este acuerdo, del que se ofrece poca información en el AT, se crea un vínculo entre los dos miembros de la pareja con ciertas repercusiones legales. La joven es vista ya como «la mujer de su prójimo» (Dt. 22,24) y esto hace que su violación acarree la pena de muerte para el transgresor y también para la joven, si habiendo ocurrido este hecho en la ciudad, ella «no pidió socorro» (Dt. 22,23-27)⁷. Este acuerdo matrimonial comporta también la fijación de una dote,

4 Hay, sin embargo, un caso concreto en el que las hijas se consideran legitimadas para recibir los bienes de su padre como se prescribe en Nm. 27,9: «cuando un hombre muera sin hijos, pasaréis la herencia a sus hijas». La institución de esta ley nace de una demanda que las hijas de Selofjad presentan a Moisés ante la falta de hermanos que puedan conservar las propiedades familiares. Vide CABALLERO NAVAS, C.: «Interpretación medieval de Nm. 27,1-11: las hijas de Selofjad», *Actas IV Simposio Bíblico Español*, Granada-Valencia 1993, pp. 34-41.

5 Los trámites que conducen al matrimonio pueden también ser llevados a cabo por medio de un enviado al que el cabeza de familia encomienda tomar una mujer adecuada para algunos de sus hijos. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de Abraham que da a uno de sus siervos el siguiente encargo respecto a Isaac: «Írás a la casa de mi padre donde está mi familia y allí tomarás mujer para mi hijo» (Gn. 24, 38).

6 La manifestación de las inclinaciones personales relativas al matrimonio es un hecho más frecuente en el caso del hijo (Gn. 34,4; Jc. 14,2) que incluso llega a casarse contra la voluntad del padre (Gn. 26,34-35).

7 La fuerza de este acuerdo matrimonial se deja notar también en la exención de ir a la guerra que se concede al prometido a fin de que se case previamente (Dt. 20,7).

una cantidad de dinero que el novio entrega al padre⁸ y que puede ir acompañada de regalos para la novia y para los demás miembros de la familia.

Tras un tiempo cuya extensión varía, se lleva a cabo la celebración de los esponsales, un acontecimiento que se vive como un motivo de gozo. La fiesta se prolonga durante siete días (Jc. 14,2) y no faltan en ella música, cantos y manjares en abundancia. La novia, engalanada para la ocasión, es conducida a la casa del novio, a su nuevo hogar. Así se describe su llegada en Sl. 45,14-16:

*Toda esplendorosa entra la hija del rey,
ataviada con brocados de oro;
con vestidos de brocados la llevan ante el rey
acompañada de su séquito de doncellas y amigas
y, en medio de festejos y cantos, entra en el palacio real.*

Una vez casada, es el marido quien posee la autoridad sobre ella. El término hebreo que designa al esposo (*ba'al*=dueño) es indicativo del lugar que la mujer ocupa respecto a él, una mujer que en una de las versiones del decálogo se presenta junto al resto de sus posesiones: «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que le pertenezca» (Ex. 20,17). A pesar de que la esposa aparece en este texto como una pertenencia más del hombre, la imagen que de la relación matrimonial ofrecen distintos pasajes del AT no induce a pensar que este vínculo se viva como una simple transacción comercial en el que la mujer es tratada como una mercancía que pasa a engrosar las posesiones del marido⁹. Basta acercarse al Cantar de los Cantares para sentir el amor y la ternura que un hombre y una mujer comparten, un amor mutuo que les lleva a buscarse con impaciencia, a deleitarse incansablemente en la belleza del otro pues «mi amado es para mí y yo soy para mi amado» (Cant. 2,16). O basta recordar el llanto de Abraham por Sara (Gen. 23,3), el consuelo que Isaac encuentra en el amor de Rebeca (Gn. 24, 67) o, por citar otro ejemplo, las palabras preocupadas que Elcana dirige a su esposa Ana, afligida por su esterilidad: «Ana, ¿por qué lloras y no comes? ¿Por qué estas triste? ¿No valgo yo para ti más que diez hijos?» (1Sm. 1,8). Es también llamativo que el hombre que está recién casado quede libre durante un año de ir a la guerra o de prestar otro tipo de servicios para poder permanecer en casa y, literalmente, «hacer feliz a su mujer» (Dt. 24,5). Pero si bien en el AT la mujer no es un “recurso” más de la economía doméstica, su contribución a la buena marcha de ésta se considera una de sus tareas principales. La lectura de Prov. 31¹⁰ evidencia este hecho. En este canto a la esposa ideal sus valores humanos y personales ocupan un lugar marginal frente a sus cualidades como buena administradora y su valía para aumentar la hacienda familiar. Veamos un fragmento de este texto:

8 La cuantía de esta suma (*mohar*) que el padre recibía del futuro marido parece venir determinada por las exigencias de éste o por su situación social y sólo en tres ocasiones (Gn. 34,12; Ex. 21,16; 1Sm. 18,25) se alude explícitamente a ella en el AT.

9 Esta circunstancia se hace aún más evidente si se compara su situación con la de la esclava que en el AT sí es considerada una propiedad total de su dueño (Ex. 21,21) y como tal es tratada.

10 La descripción de la mujer que presenta este texto guarda evidentes paralelismos con la que se hace de la sabiduría en los primeros capítulos de Proverbios. Esta composición alfabética inspiró a Fray Luis de León su obra *La perfecta Casada*.

*Busca lana y lino
 y lo trabaja con manos diligentes.
 Es como nave de mercader
 que de lejos trae su provisión.
 Se levanta cuando aún es de noche,
 da de comer a sus servidores
 y órdenes a su servidumbre.
 Hace cálculos sobre un campo y lo compra;
 con el fruto de sus manos planta una viña.
 Se ciñe con fuerza sus lomos
 y vigoriza sus brazos.
 Siente que va bien su trabajo,
 no se apaga de noche su lámpara.
 Echa mano a la rueca
 y sus manos toman el huso.*

Y esta mujer laboriosa que hila y teje, que trabaja en la cocina y el campo, es la perfecta casada, la esposa «más valiosa que las perlas» (Pr. 31,10).

En la relación matrimonial que el AT presenta, la fidelidad conyugal es una exigencia estricta. Su ruptura es condenada en el decálogo (Ex. 20,14) y severamente penada: «Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, se castigará con la muerte a los dos» (Lev. 20,10). Pero en esta prescripción contenida en el llamado código de santidad es la relación sexual de un hombre con una mujer casada el acto que provoca la condena a muerte. Si este mismo hecho se produce entre un hombre casado y una mujer que no lo está, él no será considerado un adúltero. La esposa, por tanto, debe permanecer siempre fiel a su marido mientras que él sólo debe evitar a la mujer comprometida o casada para no lesionar así el derecho de otro hombre. La esposa no puede demandar nunca a su marido por un acto de infidelidad pero la simple duda de éste respecto a la conducta de su mujer le permite conducirla ante el sacerdote para someterla a la llamada ordalía de los celos¹¹ (Nm. 5,11 ss.), un rito «para cuando una mujer, después de estar bajo la potestad del marido, le ha sido infiel y se ha deshonrado o para cuando un hombre, atacado de celos, recele de su mujer» (Nm. 5,29-30). Basta, pues, la mera sospecha del esposo para que ella tenga que sufrir este juicio de Dios que probará su inocencia o su culpabilidad. Pero, sea cual sea el desenlace, el hombre queda siempre libre de culpa sin importar que su acusación sea justa o no.

Dentro del matrimonio la consideración de la esposa aumenta cuando se convierte en madre, especialmente si se trata de un hijo varón. Es precisamente esta circunstancia la que hace que Sara y Agar compartan protagonismo con Abraham o Raquel y Lía con Jacob. Con la maternidad el status de la mujer se eleva y se acrecienta su prestigio. Es ilustrativo en este sentido la queja que Sara dirige a Abraham ante las muestras de arrogancia de Agar desde el momento que se sabe embarazada (Gn. 16,6) o el caso de Lía a la que el Señor hace fecunda al ver el menosprecio que sufre (Gn. 29,31). Tras dar a luz, la madre queda en un estado de

¹¹ Sobre este ritual, véase RUIZ MORELL, O., «La ordalía de los celos» en *Reseña Bíblica* 15 (1997), pp. 59-66.

impureza durante una o dos semanas dependiendo de que sea un niño o una niña quien haya nacido (Lev. 12) y, por lo tanto, deberá llevar a cabo un rito de purificación. Es ésta una de las muchas prescripciones dirigidas a la mujer que giran en torno al binomio pura/impura y que dan lugar a una rigurosa normativa referida al período de «*niddah*», es decir, al período de impureza que se produce durante y después de la menstruación¹². Durante este tiempo todo contacto físico con la mujer queda prohibido pues ella contamina tanto a las personas como a los objetos (Lev. 15,19-33). Estas leyes regulan estrictamente su vida y son, en gran medida, responsables de su alejamiento del santuario y el culto. Hay que tener en cuenta que hasta que se cumplan los días de su purificación no puede tocar ningún objeto sagrado ni visitar el santuario. En el caso concreto de un nacimiento deberá guardarse de ello durante 33 días si tuvo un niño y el doble de tiempo, 66 días, si fue una niña quien nació.

Con la llegada de descendientes las tareas asignadas a la mujer en el ámbito doméstico aumentan. A los trabajos que realiza dentro de la casa y fuera de ella como aportación a la economía familiar se une ahora el cuidado de los hijos varones durante sus primeros años de vida¹³ y el cuidado y la educación de sus hijas destinadas como ella a convertirse en buenas madres y esposas. La relación estrecha que la madre mantiene con ellos se deja sentir en distintos pasajes del AT. Estremecedora es la escena que Agar protagoniza cuando caminando con su hijo por el desierto el agua se agota y, poniendo a Ismael bajo una mata, se aleja de él porque «no quiero ver morir al niño» (Gn. 21,16) y cargadas de fuerza las palabras de Isaías: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho sin compadecerse del hijo de sus entrañas?» (Is. 49,15)¹⁴.

A diferencia de lo que ocurre con la esposa respecto al marido, no faltan en el AT textos que presentan a la madre y el padre en un plano de igualdad respecto a los hijos: el código de la Alianza castiga «a quien pegue» o «maldiga a su padre o su madre» (Ex. 20,15; 17), el decálogo exige «honrar a tu padre y a tu madre» (Ex. 20,12) o, por poner otro ejemplo, «el hijo díscolo que no escucha la voz de su padre ni de su madre y que, castigado por ello, no por eso les escucha, sus padres lo cogerán y lo llevarán donde los ancianos de su ciudad» (Dt. 21,18 ss.). Para ambos se exige respeto y las faltas contra ellos reciben idéntico castigo.

La vida de la mujer casada puede interrumpirse bruscamente si el marido así lo decide pues sólo en sus manos está el poner fin a la relación matrimonial: «Si un hombre toma a una mujer y se casa con ella y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa» (Dt. 24,1 ss.). El divorcio es una potestad de la que disfruta exclusivamente el esposo sin que, de acuerdo al texto bíblico, existan unas razones precisas que justifiquen su decisión¹⁵. La realización práctica del mismo sorprende por su sencillez ya que el acto que lo consuma se reduce a la entrega de un libelo de divorcio (*sefer kēritut*). Una vez superado este

12 Cf. BIALE, R., *Women in Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York 1984, pp. 158-160.

13 Una vez que éstos abandonen la niñez, será el padre el encargado de su educación y de su instrucción religiosa.

14 Sobre las imágenes femeninas utilizadas por los profetas ha aparecido recientemente un interesante estudio de M. Navarro «La figura femenina en los libros de Amós y Oséas» incluido en la obra colectiva *De la ruina a la afirmación: el entorno del reino de Israel en el S. VIII a.C.*, Estella 1997, pp. 193-217.

15 Como veremos seguidamente, el movimiento rabínico tratará de precisar los motivos que autorizan al marido a divorciarse tratando de mitigar los efectos que sobre la mujer tiene esta ley.

trámite la mujer debe acatar esta decisión unilateral con todas sus consecuencias. Tan sólo se le deja abierta una puerta: contraer un segundo matrimonio.

Además de con el divorcio, la unión conyugal puede acabar con la muerte del marido. Si la viuda no tiene hijos le espera la llamada Ley del Levirato (Dt. 25,5-10). Según esta prescripción, el hermano del esposo debe tomarla por mujer para darle un hijo que perpetúe el nombre del difunto. Pero él puede rechazar esta obligación negándose a desposarse con su cuñada. Si esto ocurre, la viuda deberá llevar a cabo la ceremonia de quitarle la sandalia que se detalla en Dt. 25,9-10, el llamado rito de la «ḥališah». De este modo, queda desvinculada de su cuñado y libre para casarse con otro hombre reiniciando su vida como esposa en un nuevo hogar.

A lo largo del AT hay ciertos vocablos relacionados con la figura femenina que se repiten incansablemente: doscientas diez veces aparece el sustantivo «madre» (*em*) y más de quinientas «hija» (*bat*) o «mujer» (*iššah*) con el sentido de esposa. Pero frente a la abundancia de estos términos que remiten al entorno familiar, son muy escasos los que la relacionan con otros ámbitos de actuación reservados a los hombres. En ocasiones, ni tan siquiera existe en hebreo una forma femenina equivalente a la masculina para designar una determinada función. Es lo que ocurre con el sustantivo «cohen» (sacerdote), sin paralelo de género femenino. Esta ausencia es, sin duda, muy reveladora del lugar que la mujer ocupa en el contexto de lo cúltilico-religioso. Ella está excluida del sacerdocio y, sin embargo, aparece vinculada a la detallada normativa que el AT recoge sobre la casta sacerdotal. Pero en este conjunto de prescripciones, la mujer sólo interesa en cuanto instrumento para la santidad de los miembros masculinos que la integran, un estado de santidad que exige, entre otros requisitos, «tomar por esposa a una mujer que no haya sido repudiada, violada o que haya ejercido la prostitución» (Lv. 21,7).

El colectivo femenino de Israel no presta servicio cultual alguno. Si bien aparece cantando o bailando en las fiestas religiosas (Ex. 15,20; Sl. 68,26; Neh. 12,43) o aportando ofrendas para construir la Tienda del Encuentro (Ex. 35,22-29) no forma parte del personal al servicio del santuario. Sólo en momentos de culto idolátrico se nos habla de mujeres «consagradas» (*qēdešot*) al templo (2Ry. 23,7), mujeres que se identifican con prostitutas cúltilicas y cuya conducta produce espanto. Tampoco todas las prescripciones rituales y religiosas que se recogen en la Biblia atañen por igual a hombres y mujeres. Junto a obligaciones que les son comunes, como la fidelidad exclusiva a Dios o la reparación de la falta cometida contra el prójimo (Dt. 29,17; Nm. 5,6), encontramos otras de las que queda excluida (Dt. 31,10-13) o de las que, por el contrario, es destinataria exclusiva. Entre estas últimas destacan las leyes de pureza ritual vinculadas a sus ciclos biológicos a las que anteriormente he aludido. Hay, además, ciertos compromisos religiosos individuales y privados que ella sólo puede contraer con el consentimiento del padre o el esposo. Es lo que sucede con los votos o juramentos que uno y otro tienen el poder de ratificar o anular (Nm. 30).

Si del carácter exclusivamente masculino del sacerdocio da prueba, entre otras cosas, la inexistencia del término «sacerdotisa», el uso de la forma femenina de vocablos que no suelen adoptar este género nos permite rastrear inusuales imágenes de mujer en la Biblia. Así, sólo seis veces se utiliza la palabra «*nēbi'ah*»¹⁶ (profetisa), en dos ocasiones aparece el apelativo «*ḥakamah*» (sabia) aplicado a una mujer¹⁷ y una única vez, en Jue. 4,4, se emplea la forma

16 Ex.15,20; Jc. 4,4; 2Ry. 22,14; Neh. 6,14; Is. 8,3; 2Cr. 34,22.

17 2Sm. 14,2; 2Sm. 20,16.

femenina de «juez» (*šoftah*). El uso excepcional de esta terminología revela a un tiempo la excepcionalidad de las mujeres a las que se les aplica. Es en ellas en las que ahora quiero detenerme, mujeres que han dejado su huella en la Biblia rebasando el ámbito de lo privado, mujeres que desempeñan funciones sociales y políticas que afectan a la comunidad, mujeres con autoridad reconocida que se alejan de los estereotipos comunes en el AT¹⁸.

Las profetisas de las que el texto bíblico nos habla reciben una atención desigual y no constituyen un grupo homogéneo. Ser llamada «*nēbi'ah*» puede indicar simplemente que se es la esposa de un profeta como ocurre en Is. 8,3: «Después me uní a la profetisa y ella concibió y dió a luz un niño». Pero también es llamada así la mujer que como Juldá habla en nombre de Dios o la que como Noadías (Neh. 6,14) trata de atemorizar y confundir con profecías falsas.

Tres son los personajes a quienes en el Pentateuco se da el título de «*nabi*». Así se llama a Abraham (Gn. 20,7), a Aarón (Ex. 7,1) y también a Miriam (Ex. 15,20). La designación de esta mujer como «profetisa» se vincula a uno de los episodios centrales de la historia del pueblo de Israel: el paso del mar Rojo. Tras la narración de la salida de Egipto, se inserta un hermoso himno en el que se celebra la victoria que Dios ha concedido a los suyos, un cántico al que se pone fin con estas palabras: «Miriam, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un pandero y todas las mujeres la acompañaban con panderos bailando. Y Miriam les respondía: ¡Cantad al Señor por la gloria de su victoria; caballos y jinetes precipitó al mar!» (Ex. 15, 20-21). Su voz se alza sobre el resto y no es sólo, como ocurre en otros pasajes, la voz de la hermana de Aarón o Moisés la que oímos sino la voz de una mujer que se nos presenta como poseedora de un carisma propio, la profecía, y que pronuncia las mismas palabras que al inicio de este cántico entonaban «Moisés y los israelitas» (Ex. 15,1). Miriam tañe instrumentos, baila, canta y, asumiendo el liderazgo, las demás mujeres salen tras ella. Pero no es a un público exclusivamente femenino al que invita a cantar a Dios sino que es a toda la comunidad a la que exhorta actuando de portavoz.

Miriam aparece junto a Moisés y Aarón al frente de la salida de Egipto y al igual que ellos como enviada de Yahveh para sacar al pueblo de la esclavitud (Mq. 6,3-4). El liderazgo de Moisés se impone en el contexto del éxodo, pero el AT nos permite entrever que Miriam no acepta de buen grado el trato privilegiado que él recibe de parte de Dios. El episodio que se narra en Nm. 12 nos ofrece una muestra de estas tensiones. En este relato Miriam y Aarón aparecen murmurando contra Moisés y la causa aparente de su actitud es el matrimonio de éste con una mujer cusita. Pero una lectura detenida del texto descubre la existencia de razones más profundas que parecen cuestionar el derecho exclusivo de hablar en nombre de Dios que Moisés se atribuye (cf. Nm. 11,25-30). Miriam y Aarón expresan su queja diciendo: «¿Acaso ha hablado el Señor sólo con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?» (Nm. 12,2). Ni una ni otro se resignan a aceptar que la revelación divina tenga como único destinatario a Moisés, que él sea el hombre de confianza con el que Dios habla cara a cara. Miriam se nos revela aquí como un personaje que cuestiona la preeminencia de Moisés y que no se resigna a perder su liderazgo ni el espíritu profético del que disfrutaba¹⁹.

18 Vide BIRD, P., «Images of Women in de Old Testament» en *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Cristian Tradition* (Ed. Ruether, R.), 1972, pp. 41 ss.

19 Vide BURNS, R., *Has The Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam*, Atlanta 1987.

Hay en el AT otra mujer cuya actuación en el ámbito profético se describe con mayores detalles. Se trata de Juldá, la única «*nēbi'ah*» mencionada durante el período de la monarquía. Si la figura de Miriam como profetisa está asociada al paso del mar Rojo, la de Juldá queda vinculada a otro episodio de gran relieve: la reforma religiosa que emprende Josías. La reforma llevada a cabo por este rey, al que el redactor deteonomista rodea de alabanzas, tiene uno de sus episodios centrales en el descubrimiento del libro de la ley en el Templo (2Ry. 22, 3-10). Este acontecimiento provoca una reacción inmediata de Josías que envía a un sacerdote, a su secretario y al ministro real a consultar sobre las palabras que éste contiene, palabras que sus antepasados no han obedecido ni cumplido. Y la elegida para atender esta consulta es una mujer, Juldá, una profetisa de la que no se habla en otros textos y de cuya persona se ofrecen pocos detalles. Sólo sabemos que es la esposa de Salún, el encargado del ropero del rey, y que vive en el barrio nuevo de Jerusalén a donde se dirigen los enviados de Josías para plantearle la cuestión que les preocupa²⁰. Una vez expuesto el caso, la profetisa comienza a hablar en nombre de Dios: «Así dice el Señor Dios de Israel» (2Ry. 22,15). Sus palabras anuncian el cumplimiento de todas las amenazas que el libro de la ley contiene, anuncian la ruina de Jerusalén a un pueblo que se ha apartado de las exigencias de la alianza. Este oráculo tiene una importancia especial porque presenta el desenlace final de toda la historia deteonomista explicando las causas de su fracaso. La profecía de Juldá se hará realidad cuando Nabucodonosor envíe sus tropas a destruir Judá «según la palabra que el Señor había pronunciado por medio de sus siervos los profetas» (2Ry. 24,2). Pero en el oráculo de Juldá no sólo se proclama el castigo ni se transmite la cólera divina. Hay también en él un Dios que escucha y se apiada de uno de sus siervos: el rey Josías. Por su conducta le será dado morir antes de que las desgracias profetizadas sucedan. La profetisa que anuncia el terror que se avecina es también la profetisa que transmite un mensaje compasivo a un hombre que se ha conmovido y ha llorado ante el Señor²¹.

Junto a Miriam y Juldá, el AT nos presenta otra figura femenina a la que se se reconoce como profeta, pero que, junto a este título, recibe otro aun más inusual en el contexto bíblico: juez. Me refiero a Débora «una profetisa, casada con Lapidot, que era juez de Israel por aquel tiempo» (Jue. 4,4). Esta doble vertiente de su persona la convierte en una figura extraordinaria cuya actuación rebasa con mucho las funciones tradicionalmente asignadas a la mujer. Como profetisa Débora es presentada como transmisora de la voluntad divina y, así, la oímos hablando en nombre de Dios («El Señor Dios de Israel ordena que vayas a alistar gente», Jue. 4,6) y anunciando sus designios salvadores. Como juez, la encontramos impartiendo justicia «bajo la palmera de Débora, entre Ramá y Betel, en los montes de Efraím» (Jue. 4,5) y sabemos que

20 Al contrario que otros profetas sin escritos como Miqueas ben Yimlá (1Ry. 22), ella no debe presentarse ante el rey sino que son relevantes personajes de la corte los que se presentan ante ella. Tampoco, como en el caso de Ajías de Silo, es la mujer del monarca disfrazada la que acude en busca del profeta (1Ry. 14,1-18) sino un selecto grupo el que se acerca a Juldá en representación del monarca.

21 La presencia de Juldá en este pasaje bíblico llamará la atención de los rabinos que se preguntan cómo el monarca no recurrió a los servicios del gran profeta de la época, Jeremías, al que según Jr. 1,2 «el Señor dirigió su palabra en tiempos de Josías, hijo de Amón, rey de Judá, en el año décimo tercero de su reinado». Entre las distintas explicaciones que la haggadah rabínica ofrece, una destaca sobre el resto: es la capacidad de compasión de la mujer la que determina esta elección y es este sentimiento el que permitirá al rey descansar en paz sin presenciar la tragedia anunciada (Meg.14a-14b).

«los israelitas acudían a ella para arreglar sus litigios» (Jue. 4,5). Y, cifiéndonos al texto, nadie más comparte con ella esta atribución, no hay más jueces en Israel durante el período en el que ella actúa como tal. Pero ser juez es también ser líder nacional y de ello dejan constancia estas palabras: «No había jefes en Israel; no los había, hasta que tú Débora surgiste, hasta que surgiste tú, madre de Israel» (Jue. 5,7). La información que sobre su actividad pública se ofrece contrasta con la ausencia de datos relativos a su entorno familiar que, por lo general, se utiliza para presentar a la mujer en la Biblia. Sólo se nos dice que estaba casada con un tal Lapidot, un personaje del que nada sabemos, y su condición de esposa no tiene en su caso ninguna relevancia. Como Miriam o Juldá ni el matrimonio ni la maternidad son circunstancias que expliquen su presencia en el texto bíblico. Su actuación está vinculada a la única guerra contra la opresión cananea de las tribus de Israel que se describe en el libro de los Jueces. Es ella quien busca a Barac como caudillo de guerra, quien le ordena reunir un numeroso ejército y quien expone el plan de batalla que habrá de conducir a la derrota de Sísara, jefe del ejército del rey cananeo de Jator. Barac responde a su llamada poniendo una sola condición para enfrentarse al ejército enemigo: «Si tú vienes conmigo iré; pero si no vienes no iré» (Jue. 4,8). Un guerrero que acaudilla un ejército de diez mil hombres, se resiste a prescindir del ascendiente y los consejos de esta mujer y su presencia, más que los carros y las tropas, se convierte en garante del triunfo. Débora acompaña a Barac y da la señal de ataque con la que se inicia la lucha. En un contexto bélico, en un campo de batalla, una juez y profeta se pone al frente de su pueblo y lo salva de caer en manos enemigas consiguiendo lo que nunca antes se había logrado, que seis tribus se unan a Zabulón y Neftalí²².

Entre la galería de personajes que testimonian la existencia de figuras femeninas cuya competencia y autoridad es reconocida en el AT, encontramos también a dos mujeres que ejercen su actividad durante el reinado de David y que son las únicas que reciben el apelativo de sabias en la Biblia. De nombre desconocido, se alude a ellas como las sabias de Tekoa y Abel, localidades situadas al sur y al norte de Israel. El rey David y Joab son los interlocutores de los episodios que ellas protagonizan y su actuación promueve, en un caso, la vuelta de Absalón junto a David y, en el otro, consigue poner fin al asedio de la ciudad. En ambos contextos ellas se manifiestan con total libertad y plena autoridad a dos hombres poderosos, un rey y un general, que atienden y aceptan las palabras sagaces y sensatas de estas mujeres a las que podemos identificar exclusivamente por su ciudad de origen y por ser poseedoras de sabiduría²³.

Pero no todas las mujeres que en el AT ejercen una autoridad que rebasa los límites del espacio doméstico, son presentadas con los tintes positivos que adornan a las anteriores. Es lo que ocurre, por citar un caso concreto, con Atalía, perteneciente a la dinastía de Omrí y

22 Todo el ejército de Sísara será exterminado, pero como ya Débora había anunciado, la gloria de esta expedición no habría de ser de Barac. Sísara consigue huir y busca refugio en casa de la familia de Jeber el quenita con la que el rey cananeo mantiene buenas relaciones. Y otra mujer entra en escena, Yael, la esposa de Jeber. Es ella la que da la victoria definitiva a Israel poniendo fin a la vida de Sísara y privando a Barac del honor de acabar con el jefe enemigo. Los personajes femeninos de Jueces son objeto de una atención especial en el comentario de M. Navarro Puerto a *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, Barcelona-Madrid 1995.

23 Vide CALDUCH BENAGES, N., «Las mujeres sabias», en: *Reseña Bíblica* 14 (1997), pp. 15-22; CAMP, C., «The Wise Women of 2Sm: A Role Model for Women in Early Israel?», en: *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), pp. 14-29.

hermana de Ajab de Israel (2Ry. 11). Como otras reinas madres recibe el título de «*gēbirah*», un rango oficial que les concede ciertas prerrogativas. Atalía tras la muerte de su hijo se apodera del trono tras mandar exterminar a toda la casa de David y durante seis años ejerce el poder sobre Jerusalén y Judá. Esta mujer que pone en peligro la dinastía davídica y que mantiene cultos idolátricos morirá al filo de espada en el palacio real y su figura se suma a las de otros gobernantes que merecen la reprobación del autor deteuronomista. Sin embargo, a pesar de los rasgos negativos que rodean a éste y otros personajes femeninos, también ellas testimonian, desde otra perspectiva, la existencia de mujeres cuya vida no se reduce al matrimonio, los hijos y las labores domésticas.

II. LA MUJER EN LA MIŠNAH

El judaísmo, tal y como lo conocemos hoy, empezó a gestarse en torno al año 70 de nuestra era. Como resultado de las gueras judeo-romanas se desmoronaron los fundamentos que habían sustentado la religión del pueblo judío durante siglos. La destrucción de Templo pone fin a un modo de entender el judaísmo en el que el santuario de Jerusalén, el sistema cultural y legal ligado a él y la clase sacerdotal constituían elementos centrales. En su lugar aparece la figura del rabino, la sinagoga sustituye al templo y la Escritura al culto. Pero junto a la Ley escrita que la Biblia contiene, se reconoce, asimismo la existencia de una Ley oral, una tradición viva, que ha sido transmitida de generación en generación. Este presupuesto de la doble Ley hace que la literatura que se gesta en los centros rabínicos se ocupe fundamentalmente de comentar la Ley escrita y de codificar la Ley oral. En los textos midrásicos se lleva a cabo la exégesis del texto bíblico, en la Mišnah, Talmud y Tosefta se reúne y comenta la Ley oral.

En el llamado judaísmo rabínico del período clásico la vida cotidiana se ritualiza por completo y todas y cada una de las acciones y situaciones de la vida judía tienen una normativa específica cuya observancia es una exigencia. Y es en la Mišnah, obra en la que se ve la codificación de la Ley oral, donde se ofrece el conjunto de prescripciones legales que regulan el ámbito de lo privado y de lo público, de lo religioso y lo secular²⁴. Toda parcela de la actividad humana es codificada minuciosamente a lo largo de los seis órdenes en los que esta obra se estructura. La agricultura, las fiestas, los daños, los sacrificios, la pureza e impureza de la vida diaria son objeto de una estricta regulación. Pero hay también un grupo humano para quien el movimiento rabínico desarrolla una normativa particular: las mujeres. A ellas está dedicado el tercero de los órdenes de la Mišnah. Cabe preguntarse por qué junto a leyes que se ocupan del uso de los productos agrícolas, del modo de celebrar las festividades o del ritual de los sacrificios son ellas objeto de una reglamentación propia. La respuesta es sencilla: también ellas forman parte de la vida judía que se pretende codificar y, por tanto, se ve la necesidad de fijar su posición en el sistema social y económico de Israel, de determinar los derechos y obligaciones que les atañen como colectivo. Y de nuevo, como en la Biblia, la perspectiva masculina se impone y la mujer será siempre caracterizada en relación al hombre.

Como principio general hay que decir que la mujer del entorno rabínico no debe acatar todas las prescripciones que se recogen en la Mišnah y, así, está exenta de cumplir los llamados

24 Una completa presentación de esta obra puede encontrarse en ARANDA PÉREZ, G. - GARCÍA MARTÍNEZ, F. - PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella 1996, pp. 428 ss.

preceptos positivos, es decir, aquellos cuyo cumplimiento está vinculado a un tiempo específico, a un momento determinado del día o del año (Kid. 1,7). Es lo que ocurre, por ejemplo, con la oración diaria. Por el contrario, comparte con el varón la obligación de respetar toda norma que contiene una prohibición o que no exige ser cumplida en un momento concreto. La plena observancia de la ley es, por tanto, una obligación que atañe al hombre y sólo parcialmente a la mujer. Pero este hecho no puede considerarse un privilegio femenino sino una muestra palpable de la ausencia de igualdad que preside esta reglamentación rabínica y que lleva al hombre judío a bendecir cada mañana a Dios en su oración por no haberlo creado mujer (Men. 43b). Sólo ser hombre garantiza participar en actividades centrales del judaísmo entre las que ocupa un lugar muy destacado el estudio de la Torah. Su conocimiento es para ellos una obligación mientras que la mujer queda eximida de cumplir este mandato (Kid. 34a). Si bien no existe una prohibición explícita que impida el acceso femenino a la instrucción religiosa, la ausencia de obligatoriedad motiva, excepciones al margen, que la mujer quede excluida del sistema educativo rabínico. R. Eliezer llegará a decir que «todo el que instruye a su hija en la Torah, es como el que la instruye en cosas frívolas» (Sot. 3,4). Es cierto que no todos los maestros mantienen una posición tan extrema, pero sí se puede afirmar que hay una opinión generalizada sobre la no obligación de la mujer de dedicar su tiempo al estudio. Su función en este ámbito se reduce a estimular al marido y a los hijos a entregarse a la instrucción y sólo este papel le hace adquirir méritos: «Mandan a los hijos a la casa de la oración a que les enseñen, al marido a la escuela de los rabinos a aprender y esperan a que el esposo regrese» (Ber. 17a)²⁵.

Tampoco de los escritos rabínicos se desprende una opinión favorable respecto a la participación femenina en la lectura pública de la Torah que se lleva a cabo en la sinagoga: «Nuestros rabinos enseñaron: todos están cualificados para estar entre los siete que leen la Torah, incluso un menor y una mujer. Pero los sabios dijeron: una mujer no debería leerla para salvaguardar el honor de la comunidad» (Meg. 23a)²⁶. Al igual que no comparte con los miembros masculinos de la congregación el derecho a participar en la lectura de la Torah, tampoco comparte con ellos un espacio físico en la sinagoga. Las mujeres se sitúan en una galería especialmente destinada a ellas mientras que los hombres se sientan en la parte inferior: «Nuestros rabinos enseñaron: Originalmente las mujeres acostumbraban a sentarse en el interior del patio de las mujeres mientras que los hombres estaban fuera, pero como esto incitaba a la frivolidad, se instituyó que ellas deberían sentarse fuera y ellos dentro. Sin embargo, como esto continuaba incitando a la frivolidad, se determinó que las mujeres se sentaran arriba y los hombres abajo» (Suk. 51b-52a)²⁷.

25 La esposa de R. Aqiba es un buen ejemplo de la alabanza que la contribución de la mujer al aprendizaje del marido suscita en el mundo rabínico. Tanto en el TB (Ket. 62b-63a) como en el *Abbot de R. Natán* (NAVARRO PEIRÓ, A., Madrid 1987, pp. 80-81) su persona es elogiada por haberlo impulsado al estudio de la Torah a costa de su propio bienestar.

26 Entre las interpretaciones que se han dado a ese texto se incluye la que afirma que la causa de su exclusión se explica por la distracción que puede provocar entre los hombres mientras lee, una distracción de connotaciones sexuales. Es llamativo observar cómo en el TB se considera que incluso «la voz de una mujer es una desnudez» (Ber. 24a), es decir, una incitación a la sexualidad.

27 Esta separación de origen postbíblico aparece ya en el Templo cuya estructura comprendía tres patios interiores: el patio de las mujeres, el de Israel o de los hombres y el patio de los sacerdotes en torno al santuario. A partir del concepto de santidad ritual se estableció un orden de mayor pureza o cercanía a lo sagrado que evidencia las diferencias de la sociedad judía. Sólo los gentiles ocupan un lugar más alejado que las mujeres colocadas detrás de los varones y los miembros de la casta sacerdotal.

Privada del derecho al rabinato, como lo estaba del sacerdocio, marginada en la sinagoga, con un difícil acceso al estudio y, como consecuencia a la enseñanza, el judaísmo clásico vuelve a relegar a la mujer al ámbito de lo doméstico en total dependencia de la autoridad del hombre.

Las leyes que atañen a la familia y a la conducta sexual son las cuestiones que respecto a ellas preocupan de manera especial en los círculos rabínicos. Y son precisamente estos aspectos de su vida los que se codifican en el orden «Mujeres» (*Nasim*) de la Mišnah. El ordenamiento legal que aquí se recoge tiene como objetivo regular la sociedad matrimonial y, sobretudo, la situación de la mujer en ella. Los distintos tratados que lo conforman pueden ser vistos como tratados que regulan el principio del matrimonio, la duración de éste y su fin y los numerosos estereotipos femeninos que en ellos aparecen se definen siempre atendiendo a factores que, por una u otra razón, afectan a dicha institución. A diferencia de lo que ocurre en la Biblia, no nos ofrece este texto mujeres con nombre propio a las que podamos identificar por una determinada acción o por unos rasgos individualizadores sino modelos de mujer cuya conducta, situación o estado es relevante para fijar su lugar en el entramado social²⁸. En la Mišnah encontramos mujeres a las que caracteriza su edad, su status económico, su consideración social, su origen o, entre otros, su condición física, todos ellos aspectos que deben ser tenidos en consideración a la hora de aplicar la legislación matrimonial. Aquí me limitaré a esbozar las cuestiones generales pues la amplia galería de estereotipos femeninos que la Mišnah reúne hace imposible detallar la normativa específica de cada uno de ellos.

Ser prometida, casada, viuda o divorciada es el destino que se reserva a la mujer. Desde que nace y hasta los doce años se encuentra bajo la autoridad del padre. Éste ejerce sobre ella el derecho en lo tocante a su casamiento, al trabajo de sus manos, a lo que ella encuentre y, asimismo, puede anular sus votos y recibir el libelo de divorcio (Ket. 3,4). En él recae, como en la Biblia, la potestad de comprometerla en matrimonio. No obstante, si este acuerdo se lleva a cabo siendo menor de edad, ella podrá rehusar su cumplimiento. Antes de la unión matrimonial propiamente dicha las disposiciones rabínicas exigen una promesa previa que queda regulada en el tratado «*Qiddušim*» (Esponsales). En él leemos: «A la mujer se la puede conseguir de tres maneras. Se adquiere por dinero, por documento o por la unión sexual» (Qid. 1,1)²⁹. Este acuerdo, legalmente muy simple para el novio, establece un fuerte vínculo entre los futuros esposos. La relación sexual de la mujer con otro hombre será considerada adulterio y sólo la muerte del marido o el divorcio podrá disolverlo. La prometida se convierte en esposa cuando marcha a vivir a casa del marido que, desde ese momento, tiene la potestad sobre ella: «Ella permanecerá siempre bajo la autoridad paterna hasta que no pase, con las nupcias, a la dependencia del marido» (Ket. 4,5). Es cuanto menos llamativo el que la Mišnah ofrezca una detallada descripción de cómo debe efectuarse el traslado material de la mujer de una casa a otra precisando las circunstancias que determinan que sea el padre o el marido quien tenga la potestad sobre ella mientras va de un hogar a otro (Ket. 4,5). La mujer no permanece, pues, ni este breve lapso de tiempo al margen de la autoridad del hombre. Esta misma circunstancia se

28 Un breve esbozo de esta cuestión puede encontrarse en mi artículo «Mujeres en la Misná», *Reseña Bíblica* 14 (1997), pp. 53-63.

29 Tras referirse a estos tres modos de contraer esponsales, la Mišnah se ocupa de regular cómo adquirir esclavos, ganados y bienes, lo que nos permite notar que la mujer se «adquiere» por procedimientos similares a los siervos o las propiedades.

hace evidente en el caso de los votos, cuestión que se trata en los tratados «*Nēdarim*» y «*Nazir*». Como norma general, hay que decir que el padre primero y el marido después tienen, como en la Biblia, la potestad de anular los votos que la mujer ha contraído y la Mišnah no olvida precisar quién de los dos ostenta este derecho en las distintas circunstancias que pueden producirse. Así, se tiene en cuenta si la joven ha contraído esponsales, se contempla la posibilidad de que el padre o el marido mueran o de que este último se divorcie de ella con la clara finalidad de especificar en cada caso a quién corresponde la anulación de los votos que la hija, la prometida o la esposa hicieron.

Según la tradición rabínica la unión matrimonial tiene que quedar refrendada mediante un contrato escrito, la llamada «*kētubbah*». En él se determinan las obligaciones financieras del marido respecto a la mujer y, entre ellas, la suma que éste habrá de entregarle si el matrimonio llega a su fin. Esta prescripción supone un progreso indiscutible en la condición de la mujer que desde el momento de la boda posee un documento que le garantiza una protección económica en caso de divorcio o muerte del marido y que, al mismo tiempo, hace más difícil que la esposa sea repudiada al reconocerle el derecho de recibir su dote. La Mišnah precisa la cantidad exacta que debe fijarse, una cantidad que no es la misma en todos los casos. Ser virgen o viuda son las dos circunstancias básicas de las que depende la cuantía de esta asignación, mucho más elevada para la primera que para la segunda. La dote como cualquier propiedad de la mujer está bajo el control del marido, pero ella conserva en todo momento la titularidad sobre sus bienes.

Marido y mujer contraen una serie de obligaciones al casarse. El esposo debe proveer a su esposa de vestidos, alimentos, cuidados médicos, rescatarla si ha sido hecha cautiva, cuidar a sus hijas, mantener relaciones sexuales y ocuparse de su entierro. Generalmente, está también obligado a mantener el nivel de vida al que ella estaba acostumbrada. A cambio la mujer ha de realizar para él los siguientes trabajos: «moler el grano, cocer el pan, lavar, cocinar, amamantar al hijo, prepararle la cama y trabajar la lana» (Ket. 5,5). También debe entregar al esposo el fruto de su trabajo y las cosas que ella encuentre. Por tanto, son las labores domésticas las tareas que primordialmente se les encomiendan aunque las mujeres aparecen también ayudando al marido en sus actividades y contribuyendo a la economía familiar fuera de los muros del hogar. Así, las encontramos volviendo de la siega, en la recogida de aceitunas, regentando una fonda o al frente de una tienda³⁰.

En la legislación rabínica la procreación es considerada una de las finalidades primordiales del matrimonio, pero tener descendencia es para la mujer un derecho y para el hombre una obligación: «Es al varón a quién incumbe la obligación del creced y multiplicaos, pero no a la mujer» (Yeb. 7,6). Pero una vez convertida en madre, es ella la que asume el cuidado de los niños. Hasta los seis años se ocupa de sus hijos e hijas pero, a partir de esta edad, es al padre al que atañe la educación de los primeros pues entre sus obligaciones se encuentra el instruirlo en la Torah y enseñarle un oficio (Kid. 29a). La hija, por el contrario, sigue al cuidado de su madre mientras que el padre continúa siendo responsable de su manutención y de su dote.

30 La esposa puede actuar moderadamente en la vida pública y en el TB se censurará igualmente al marido que encierra en casa a su esposa cuando tiene que ausentarse como al que permite que se mezcle con hombres en lugares públicos (Git. 90a).

Entre los deberes que marido y esposa deben acatar, las normas que regulan las relaciones conyugales juegan un papel muy destacado en el ámbito del matrimonio³¹. Entre las prescripciones que de un modo más directo afectan a esta cuestión se encuentran las relacionadas con la leyes de la «*onah*» que fijan la obligación del débito matrimonial por parte del esposo (Ket. 5,6) y, sobretudo, las relativas a la «*niddah*», el período de impureza provocado por la menstruación y el parto³² que ya la Biblia recoge en Lev. 12 y 15. Durante siete días la mujer tiene prohibido cualquier contacto con el marido y, pasado este tiempo, debe llevar a cabo un baño de inmersión que vuelve a hacerla apta para la relación matrimonial. Sin embargo, sí puede ella durante el período de «*niddah*» continuar llevando a cabo sus tareas domésticas y mantener con relativa normalidad su vida diaria. Hay que tener en cuenta que en la Biblia la impureza de la mujer menstruante está estrechamente ligada a cuestiones rituales relacionadas con los objetos sagrados y el templo, del que queda excluida por considerar que ella contamina todo cuanto toca. Pero tras la desaparición del santuario es a la relación íntima entre marido y mujer a las que estas leyes afectan especialmente y no tanto a la impureza que ella transmita a objetos y personas con las que mantenga contacto³³.

Dentro del amplio conjunto de leyes que en la Mišnah codifican minuciosamente la conducta sexual que ha de mantenerse dentro del matrimonio, son las prescripciones relativas al adulterio las que con mayor fuerza preservan el derecho de un hombre respecto a su esposa. Según la legislación rabínica toda actividad sexual de la mujer fuera del matrimonio es considerada una relación adúltera cuyas consecuencias inmediatas son, entre otras, el divorcio sin derecho a dote y la prohibición de contraer matrimonio con el amante. Por el contrario, el hombre que ha seducido y mantenido relaciones con una casada no está obligado a divorciarse de su propia mujer. A pesar de ello, tanto el seductor como el violador aparecen en la Mišnah como transgresores cuya acción es merecedora de distintos castigos que van desde el pago de una multa a la consideración de «reo de muerte» dependiendo de distintas circunstancias como la consideración social de la agredida o los lazos de sangre que existan entre ellos³⁴.

Para la mujer casada la fidelidad es una obligación y la sospecha en este sentido permite al marido someterla a la ordalía de los celos³⁵, ritual del que la Mišnah ofrece una detallada descripción desarrollando las disposiciones contenidas en Num. 5, 11-31. El término «*sotah*» es el utilizado en el mundo rabínico para referirse a esta mujer de comportamiento dudoso y es éste también el término que da título al tratado que se ocupa de esta cuestión. De acuerdo a este texto, el marido declara sus celos a la esposa ante dos testigos pero si ésta se recluye después con otro hombre en un lugar apartado, es conducida ante el tribunal de justicia y exhortada a confesar su culpabilidad. De no hacerlo, será obligada a beber las aguas amargas. La descripción

31 Una completa información sobre esta normativa puede encontrarse, entre otros, en FELDMAN, D.M., *Marital relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, New York 1974; EPSTEIN, L., *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York 1967; BIALE, R., *Women in Jewish Law*, New York 1994.

32 La importancia de este tema, hace que en la Mišnah se le dedique un tratado completo (*Niddah*) dentro del orden que se ocupa de la pureza e impureza de la vida diaria (*Taharot*).

33 BIALE, R., *Women in Jewish Law*, pp. 148 ss.

34 En caso de ser violada la mujer está exenta de responsabilidades legales por lo que, si estaba casada, el marido debe volver a admitirla y, si no lo estaba, el violador es forzado a contraer matrimonio con ella incluso aunque ésta tuviera graves defectos físicos. La seducción, sin embargo, no obliga a desposarse con ella y se contempla la posibilidad de que la mujer diera su consentimiento y se dejase seducir por voluntad propia.

35 Vide RUIZ MORELL, O., «La ordalía de los celos».

que de este ritual se ofrece resulta de una dureza extrema. La mujer se presentaba de la forma más humillante posible ante todo el que quería verla: se desgarraban sus vestidos, se le descubría el pecho, se le soltaba su cabello, «si estaba vestida de blanco se le vestía de negro, si tenía puestos objetos de oro, cadenas, aros pulseras, se las quitaban a fin de afearla» (Sot. 1,5). No menos dramáticos son los efectos que las aguas amargas producían en ellas: «no había apenas terminado de beber cuando su rostro se ponía amarillo, sus ojos se abultaban, sus venas se hinchaban» (Sot. 3,4). Este ritual sólo se aplicaba en casos de sospecha y nunca si la mujer declaraba su culpabilidad. Si ella reconocía que era impura, renunciaba a su dote y tras formalizar su divorcio se marchaba (Sot. 1,5). Si bien es cierto que se descarta que la ordalía de los celos fuera una práctica común en Israel, no deja de ser estremecedor el proceso, al que al menos en teoría, podía ser sometida una mujer por la sospecha de un marido celoso. Incluso aunque renunciase a hacerle beber el agua de la maldición, un simple rumor o una charla callejera bastarían para que pudiera despedirla (Sot. 6,1). Y es que el fin del matrimonio es en la Mišnah, como en la Biblia, una potestad de la que sólo disfruta el marido, una decisión que queda en manos del hombre³⁶: «No hay semejanza entre el hombre que se divorcia y la mujer que es objeto de divorcio, ya que la mujer se va con su consentimiento o sin él, mientras que el marido sólo puede despedir a su mujer con su consentimiento (del marido)» (Yeb. 14,1). Lo más que reconoce la Mišnah a la esposa es la posibilidad de forzar al marido a concederle el divorcio por razón de su trabajo (por ejemplo, si es curtidor de pieles o fundidor de cobre), por su estado físico (si tiene pólipos o llagas) o por incumplir éste sus obligaciones maritales.

Los maestros rabínicos van a tratar de acotar las razones que pueden autorizar al hombre a divorciarse de su mujer, razones que el texto bíblico omite por completo. Las distintas escuelas mantienen una posición discrepante respecto a las causas que permiten despedir a una mujer. Para algunos, sólo el adulterio o la mala conducta son motivos válidos; para otros basta con que ella quemara la comida o que el marido encuentre otra mujer que le resulta más hermosa (Git. 9,10). Pero con independencia del carácter más o menos permisivo que las distintas posturas reflejan, todas ellas comparten un principio común: únicamente el esposo puede extender el documento escrito que pone término a la relación matrimonial, un documento al que la Mišnah, con la minuciosidad que le caracteriza, fija una serie de requisitos: qué material debe ser empleado en la escritura, quiénes pueden redactarlo, cómo adquiere validez o quién puede entregarlo en lugar del marido. En esta carta o libelo de divorcio el marido declara no considerar más a su mujer como su esposa: «Tú quedas libre para casarte con cualquier hombre» (Git. 9,3). En principio, la mujer divorciada tiene derecho a recibir la asignación matrimonial, pero hay circunstancias en las que ella es despedida sin entregarle la dote, bien por haber quebrantado la ley de Moisés (la normativa bíblica), bien por haber quebrantado la ley judía (la normativa rabínica). Los casos concretos que la Mišnah considera un incumplimiento de la ley judía dicen mucho respecto al lugar que la mujer ocupa en la mentalidad rabínica: «Si sale con el pelo suelto, o si teje en la plaza, o si habla con cualquier hombre; Abá Saúl enseña: también aquella que maldice a sus padres en su presencia; R. Tarfón dice: también una chillona» (Ket. 7,6). La «buena esposa» tiene, por tanto, que cuidar la modestia de su aspecto

36 Sobre la legislación relativa al divorcio y sus consecuencias en la vida de la mujer, *vide* GREENBERG, B., *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia 1981, pp. 125-145; BERKOVITS, E., *Not in Heaven: The nature and Function of Halakah*, New York 1983, pp. 32-45.

físico, evitar espacios públicos, tener una conducta recta, buena fama y no dejar oír su voz fuera de casa.

Junto a la divorciada, encontramos otro estereotipo femenino al que también define el fin del matrimonio: la viuda. Ésta puede regresar a la casa paterna o permanecer en casa del marido, lo que obliga a los herederos a alimentarla y proporcionarle una habitación conforme a su dignidad. Tiene, asimismo, el derecho a vender los bienes del difunto para establecer su dote o asegurarse el sustento, pero también los herederos «pueden darle la dote y despedirla» (Ket. 4,12). La libertad para contraer un nuevo matrimonio del que disfruta una viuda con hijos, se ve restringido si ella carece de descendientes. Y es esta viuda la que preocupa especialmente en la Mišnah, la cuñada que ha enviudado sin tener descendencia y que el hermano del difunto está obligado a desposar³⁷. Esta mujer no puede volver a casarse hasta efectuar el matrimonio de levirato, al menos que existan razones de parentesco o circunstancias que hagan la unión ilegítima o que la desaconsejen. En estos casos, se le permite realizar la ceremonia de quitar la sandalia y, así, recobrar el derecho a tener un segundo marido. Pero si el cuñado se negase o no pudiese casarse con ella y tampoco la liberase de la obligación del matrimonio de levirato, la viuda quedaría en situación de abandono. Sería, entonces, una «*agunah*», una mujer legalmente vinculada a un hombre pero que de hecho no disfruta de los derechos que conlleva el matrimonio. Es lo que ocurre cuando un marido se niega a concederle el divorcio que el tribunal le exige, cuando ella ignora dónde está su esposo, cuando nadie puede dar testimonio directo de su muerte o cuando él es legalmente incompetente para darle el libelo de divorcio. En todos estos casos, son circunstancias que protagoniza el hombre las que sumen a la mujer en un estado de abandono cuyas consecuencias debe sufrir y cuyas causas no provoca. Es cierto que la Mišnah, trata de buscar soluciones, de suavizar prescripciones que la legitimen para contraer matrimonio en el menor tiempo posible. Pero si, por dar un ejemplo, después de casada resulta que el primer marido estaba vivo, tiene que separarse de los dos. Queda, además, sin derecho a dote, sin derecho a ser alimentada y vestida y, además, el hijo que tenga de uno u otro será considerado un bastardo.

En la Mišnah, pues, conviven normas que privan al colectivo femenino de derechos básicos junto a otros que los preservan. Pero nunca queda en sus manos la prerrogativa de defenderlos ellas mismas o de participar en su elaboración. En todo momento su destino está en manos del hombre, es él quién determina los principios que han de regir su vida y decide el lugar que debe ocupar en la sociedad. La existencia de una legislación específicamente dirigida a la mujer, en la que la autoridad masculina es principio central y referente clave, le impide actuar en un plano de igualdad con respecto a los miembros masculinos de la comunidad judía. A pesar de ello, y como ocurre en la Biblia, rastreando los escritos rabínicos se descubren imágenes femeninas que rompen con los moldes convencionales dentro y fuera del ámbito familiar. Así hay modelos de mujer cuyo talante nada tiene que ver con el de la esposa sumisa y callada que la Mišnah presenta como estereotipo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Yalta, la esposa de R. Naḥman. Entre otras anécdotas nos cuenta el TB que en una ocasión un maestro rabínico, Ulla, se negó a entregarle a Yalta la copa sobre la que se había realizado la bendición del vino apoyándose en la interpretación de ciertos pasajes bíblicos. Cuando ella se enteró de lo que había sucedido «se

37 Es el tratado «*Yēbamot*» el que se ocupa de esta cuestión desarrollando la ley del levirato que contiene Dt. 25,5-10.

levantó furiosa, fue a la bodega y rompió cuatrocientas cubas de vino» (Ber. 51b). Ante esta explosión de ira, Ulla decide mandarle otra copa y éste es el mensaje que Yalta le hace llegar: «De los vagos los chismes y de los harapos los gusanos» (Ber. 51b), una expresión que viene a significar lo que nuestro refrán «no se puede pedir peras al olmo». Como decía, nada más lejos de la actitud humilde y callada que se esperarí­a de la mujer de un rabino.

Una de las figuras más sorprendentes de la literatura rabínica es, sin duda, Beruria³⁸ a quien la tradición presenta como hermana de R. Jananyah ben Teradion y esposa de R. Meir, importante maestro rabínico del s. II. En torno a ella se gestan una serie de relatos que la convierten en el único personaje femenino al que el Talmud reconoce competencia para participar en la interpretación de la Ley. Caracterizada por su sabiduría e instrucción, llega a ser puesta como ejemplo para ilustrar a un alumno de R. Yonatan que pide estudiar el Libro de las Genealogías en un plazo de tres meses. Y esta es la respuesta que recibe del maestro: «Si Beruria, la esposa de Meir y hermana de R. Jananyah ben Teradion, estudió trescientas leyes distintas de trescientos maestros distintos en un sólo día ¿cómo propones tú (estudiar un solo libro) en tres meses?» (Pes. 62b). Ella es, pues, presentada como modelo de la dedicación que exige el estudio. Beruria protagoniza en primera persona una serie de pasajes nada convencionales en el mundo rabínico y, entre los más llamativos, se encuentra el siguiente:

«En la vecindad de R. Meir vivían unos malvados que le causaban grandes molestias. R. Meir oró pidiendo que murieran. Le dijo entonces su esposa Beruria: ¿Qué te imaginas? ¿Por qué dice el versículo: «Sean consumidos los pecados» (Sl. 104,35)? No dice los pecadores, sino «los pecados». Fíjate, además, en la parte final del versículo: «y los impíos dejan de ser» (Sl. 104,35). Cuando se consuman los pecados, dejará de haber impíos. Por tanto, ruega, más bien, que se arrepientan y así no habrá más impíos. Entonces, R. Meir rogó por ellos y se arrepintieron» (Ber. 10a).

En este texto Beruria se vale de su conocimiento exegético para ilustrar a su propio marido. La reputación como maestro y experto en las Escrituras de la que éste disfruta imprime a la actuación de su mujer una fuerza especial. La interpretación que ella realiza de Sl. 104,35 es el medio que utiliza para reprender a R. Meir y enseñarle que la voluntad de Dios no es que se pida la destrucción de los enemigos sino su arrepentimiento. No es su esposo ante el único que se muestra como una mujer instruida cuya autoridad se reconoce. Entre otros, se enfrenta a la interpretación errónea que de un versículo de Isaías (Is. 54,1) hace un saduceo (Ber. 10a), aparece enseñando y reprendiendo a un alumno que se encontraba estudiando la Torah incorrectamente y llega a ridicularizar R. Yosi poniendo de relieve, a un tiempo, su conocimiento de la normativa rabínica:

«Cierta vez iba R. Yosi el galileo por el camino y se encontró a Beruria. ¿Qué camino lleva a Lod?— le preguntó. Galileo tonto —le respondió ella— ¿no dicen los sabios que no se debe hablar mucho con las mujeres? Tendrías que haber preguntado: ¿Cuál a Lod?» (Er. 53b).

Pero ni Beruria, ni Yalta ni otros personajes femeninos con nombre propio reflejan el modelo de mujer que el mundo rabínico nos presenta, una mujer que, en su opinión, fue creada de una costilla para permanecer como ella oculta y modesta (Gen. R. 18,2).

38 GOODBLATT, T., «The Beruria Tradition», *Journal of Jewish Studies* 26 (1975), pp. 68-85; ILAN, T., «The Quest for the Historical Beruria, Rachel and Imma Shalom», *AJS Review* 22 (1997), pp. 1-19.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el judaísmo contemporáneo no existe un patrón reconocido por todos, un referente común, sino que son muchas muchas las expresiones que adopta este hecho religioso y, como consecuencia, son también diversas las posturas que se mantienen respecto al papel que la mujer debe desempeñar en la religión judía. Si en movimientos reformadores y conservadores se admite su presencia incluso en el rabinato, el sector ortodoxo se mantiene fiel a la tradición. Esta corriente, predominante en Israel, sigue imponiendo a la mujer judía del s. XX una reglamentación que limita su actuación en los rituales públicos y que la discrimina en el ámbito familiar. No se le permite leer en público la Torah, no cuenta en el «quorum» (*minyan*) necesario para celebrar determinados actos culturales, sigue sin tener acceso al rabinato y en las sinagogas continúa manteniéndose la división arquitectónica tradicional que las mantiene separadas de los hombres. Asimismo, han conseguido bloquear cualquier intento de introducir el matrimonio civil y han logrado conservar vigentes en Israel las leyes religiosas que impiden a la mujer pedir la separación, que la ligan a su marido aun cuando éste haya desaparecido o la haya abandonado o que contemplan el matrimonio del levirato. Son los tribunales rabínicos, compuestos exclusivamente por hombres, los que poseen la jurisdicción sobre estas cuestiones y ellos quienes deciden lo que corresponde hacer a la esposa.

Como en otras grandes religiones, las teólogas judías comenzaron hace varias décadas a replantearse desde una perspectiva feminista el lugar que la tradición patriarcal del judaísmo les había legado. Negándose a quedar excluidas de aspectos centrales como el culto público o el estudio de la Torah, rechazando que la familia fuese su marco de actuación, se esfuerzan en desarrollar una nueva comprensión del judaísmo que reconozca su igualdad en la comunidad. Mediante el acercamiento crítico a la Biblia se reinterpretan sus textos, se recuperan tradiciones olvidadas que presentan a las mujeres bajo una perspectiva diferente, se descubre su historia silenciada por una cultura centrada en el varón, se recupera el lenguaje femenino de Dios. También la Ley es cuestionada y se propone una valoración diferente de una normativa que consideran creada por un grupo humano en un determinado contexto social y que, por tanto, debe ser entendida críticamente dentro de los parámetros que esta Ley presupone. Desde la óptica de la mujer se intenta, pues, redefinir las categorías centrales del judaísmo (Torah, Israel y Dios) para impulsar una transformación que ponga fin a la desigualdad pues, en palabras de J. Plaskow³⁹, una de las grandes impulsoras de la teología judía-feminista, «también Abraham y Sara son mis ancestros, como lo son Elías y las mujeres que rendían culto a la Reina de los Cielos (Jr. 44,15-19) y también yo salí de Egipto y bailé con Miriam en la ribera del mar».

BIBLIOGRAFÍA

- ASCHKENASY, N., *Eve's Journey: Feminine Images in Hebraic Literary Tradition*, Philadelphia 1986.
- BASKIN, R.J. (Ed.), *Women in Historical Perspective*, Detroit 1991.

39 *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1990, p. XX.

- BIALE, R., *Women in Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*, New York 1994.
- BRONNER, L.L., *From Eve to Ester: Rabbinic Reconstruction of Biblical Women*, Louisville 1994.
- EPSTEIN, L., *Sex Laws and Customs in Judaism*, New York 1976.
- FELDMAND, D.M., *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, New York 1974.
- GREENBERG, B., *On Women and Judaism: A View from Tradition*, Philadelphia 1981.
- KOLTUN, E. (Ed.), *The Jewish Women: New Perspective*, New York 1976.
- MEYERS, C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, New York 1988.
- NEUSNER, J., *A History of the Misnaic Law of Women*, Leiden 1980.
- RUETHER, R. (Ed.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974.