

## Mujeres en el Éxodo: identidad, nacionalismo y género en el judaísmo bíblico antiguo

La configuración de la sociedad judía como tal posee una fuerte marca nacional-religiosa que en gran medida se gesta en el seno del periodo post-exílico, y que adquiere forma con la redacción posterior a las deportaciones hacia Mesopotamia de gran parte de los libros principales del corpus bíblico hebreo, coincidente con lo que conocemos como Antiguo Testamento. Del libro del *Éxodo* al *Deuteronomio* se articula, a través de la idea de «tierra prometida» y de regreso a la misma, la configuración de la sociedad judía como «sociedad cerrada» –que aún en la época contemporánea permite el desarrollo de la ortodoxia judía y del sionismo– y el restablecimiento de Israel en base a las denominadas «fronteras bíblicas».

El exilio y la deportación suponen momentos importantes en cuanto a la definición y preservación de las estructuras de poder se refieren, la respuesta ante la aculturación y la disolución de sus estructuras genera una idea clara de nacionalismo y de pertenencia al «pueblo elegido». Un incipiente armazón nacional-religioso que sustenta la definición de pueblo judío como tal y que normatiza la vida cotidiana en función de ello. Las fuentes del exilio y las deportaciones son interesantes al hablarnos de una experiencia tamizada a través de la experiencia masculina de la élite y desde una óptica *post-quem*: la de la narración posterior y compilación de los libros bíblicos.

Un punto crucial a la hora de analizar la presencia y peso de las mujeres hebreas en estos movimientos poblacionales, lo configura la labor ideológico-cultural que detentan o bien que se les ha impuesto. En este sentido, ambos momentos son llamativos, en tanto en cuanto uno supone el nacimiento de la Alianza y el germen del proto-nacionalismo; el segundo momento generado por la disolución de la monarquía acabará por permitir el poder de una oligarquía religiosa, la imposición de la norma religiosa como modo legal y la generación de todo el «ideario» que encontramos a posteriori en el denominado «judaísmo clásico». La vivencia, por parte de las mujeres, de esas migraciones y de su papel dentro de ellas, queda en un plano de difícil análisis, tanto desde las fuentes bíblicas como desde el sustrato de la cultura material.

\* Universidad de Oviedo.

## I. Contexto del Éxodo y del Exilio

Dentro de los movimientos poblacionales que atañen al pueblo judío antiguo, nos centraremos en dos de ellos, por suscitar interés a la hora de valorar los cambios sociales y que devienen en el exilio o en el periodo post-exílico. En el libro del *Éxodo*, la narración se hace eco de los acontecimientos discurridos desde la opresión de los israelíes por parte de los egipcios hasta la salida de Egipto hacia la estepa del Sinaí. La noticia acerca de la traslación de gentes hacia dicha región queda envuelta en toda una literatura apologética que relata el cumplimiento de las promesas de Dios y el nacimiento de Moisés. Si bien el centro neurálgico es la transmisión del llamado «Código de la Alianza», forma exclusiva y excluyente de entender la normativa legal y la religiosa.<sup>1</sup> El segundo momento en el que nos centramos es la movilización de gentes de Israel a Babilonia bajo la política de Nabucodonosor II (605-562 a. e.), después de haber desaparecido el reino del Norte a manos de Sargón II (que toma Samaria en el 721) y la posterior caída del reino de Judá<sup>2</sup> que cae en manos babilónicas con la entrada en Jerusalén en marzo del 597 a. e. Desaparece así el protectorado egipcio que sobre los territorios de Siria y Palestina había existido.

Tres deportaciones<sup>3</sup> podemos contabilizar en el curso de estos hechos geopolíticos. La primera de ellas exilió gente del reino de Israel a territorio babilonio, tras la caída de Samaria, y a su vez población extranjera ocupó el vacío dejado por las gentes de Israel. El segundo movimiento poblacional tiene lugar tras la entrada de Nabucodonosor II en Jerusalén.<sup>4</sup> De igual forma que la anterior, también se trata de una deportación de las gentes más relevantes de la capital, con un número variable según las fuentes consultadas, si bien parece que la cifra estimativa era la de unos 3000 exiliados.<sup>5</sup> La última deportación a la que aludiremos se produjo en castigo por la política pro-egipcia que llevó a cabo la elite judía. Como resultado de ésta, se desposeyó de los bienes a la clase más

1 A pesar de los esfuerzos por hacer exclusivo el Decálogo de los diez mandamientos, el modo legislativo tiene bastantes puntos en común con otros códigos de pueblos orientales en contacto con estos.

2 Tras la muerte de Salomón (931 a. e.) el territorio de Israel se divide en el reino del Norte, con capital en Samaria y el reino del Sur o de Judá, con capital en Jerusalén. Tanto en *Reyes* como en *Crónicas* podemos leer acerca de la política inestable de las monarquías y de qué forma eran absolutamente permeables al politeísmo y a las formas exógenas de los pueblos vecinos.

3 La *deportatio* suponía el traslado forzoso de población desde su lugar habitual a otro. Si bien, el concepto romano hace alusión al destierro de un condenado por algún delito. Nuestra utilización actual tiene más que ver con *deducere* y *transducere*, que hablan de la conducción e instalación de gentes en otro territorio; Pina Polo, F., «Deportaciones como castigo e instrumento de colonización durante la República Romana. El caso de Hispania», en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 2004, p. 212. La deportación suponía el destierro de las gentes pero conllevaba la entrega de tierras en los lugares de nueva ubicación.

4 *II Reyes*, 24, 13-14.

5 En la Biblia se hace referencia a la deportación en *Jer.*, 52, 28.

adinerada e influyente y se exilió a territorio babilonio. Aunque la historiografía posterior judía habla de la expulsión de la totalidad del pueblo de Israel, las cifras parecen hablar de un número inferior a 2000.<sup>6</sup> Son momentos interesantes en tanto en cuanto la elite permaneció en el exilio con una clara intención de reorganizar las estructuras religiosas y políticas. Integrados en la vida mesopotámica, los israelíes comienzan a diluir los tintes politeístas y ciertas prácticas, erradicadas o transformadas, en el seno de lo que ya se esboza como incipiente monoteísmo. La reforma se llevó a cabo junto con tres creaciones importantes: de un lado la configuración de los libros sagrados *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico* y *Números*;<sup>7</sup> también se acomete la compilación de lo que se denominó «historiografía de Israel» a través de los libros de *Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes*. Por último la oligarquía exiliada realiza las primeras colecciones de los oráculos y predicciones de los profetas antiguos.

A la vuelta de los exiliados a tierra de Israel ya existía la idea de una unidad política y religiosa que fundamentaba su prestigio y autoridad en las escrituras creadas en el exilio. Tras la liberación de Ciro el Grande de los pueblos sometidos por Babilonia, los exiliados regresan en torno al 521 a. e. a Israel,<sup>8</sup> con un claro afán de recuperar sus posesiones, su poder y posición. Este proceso terminará con la implantación en el poder del sumo sacerdote, el cual, una vez derrocado el poder real, instaura la Ley Mosaica como precepto no sólo religioso sino también como norma político-social, bajo la nueva forma de teocracia judía.

## II. Etnogénesis bíblica. La dialéctica de la otredad

La sociedad judía antigua ha presentado una apariencia clara de monolitismo que esconde la confluencia de factores exógenos tomados del contacto y permanencia en otros territorios. Sin embargo, dicha permeabilidad es corregida o sancionada en el parámetro cultural y cultural que pretende fijar una idea de nación indisociable de la predestinación divina. Parece que se refieren a una

<sup>6</sup> En *Jer.*, 52, 29-30, tenemos noticias de la deportación de 1600 varones adultos; por supuesto esta cifra tan sólo se refiere a ese grupo de «prohombres» que configuran la nobleza de Israel. Es sintomático que Jeremías tan sólo nos dé cuenta de los varones deportados, sin mencionar el número de mujeres, que pertenecientes a ese grupo, hubieran sido trasladadas. El fin último de esta medida era frenar las sublevaciones y alianzas de los israelíes contra el poder babilonio. Si bien las mujeres podrían no haber sido tenidas en cuenta a juzgar por su aparente papel pasivo en la política y detentación de posesiones, es más que dudosa la posibilidad de que únicamente se tratara de una deportación exclusivamente masculina.

<sup>7</sup> La compilación y redacción del Deuteronomio, que completa la *Torah* es redactado por otro autor anónimo conocido como el Deuteronomista.

<sup>8</sup> Esta fecha nos indica que Ciro el Grande estaba ya muerto por lo que es casi seguro que fue su sucesor, Darío I, quien acometió el decreto de liberación de los israelíes. La información bíblica más precisa sobre el regreso nos la ofrecen Ageo y Zacarías.

voluntad por no sufrir una aculturación, si bien hoy podemos hablar de cierta integración, en la que los elementos ajenos se incorporan al sistema propio, sometiéndolos a sus categorías y organigrama.<sup>9</sup> Esto es percibido en los cambios concernientes al campo religioso, en el que se advierte cierta influencia en la concepción del universo y los conocimientos astronómicos aplicados a la visión de Yahvé en el incipiente monoteísmo.

En el caso de los grupos exiliados de Israel, y de manera más clara en el de las deportaciones que tienen lugar en época de Nabucodonosor, parece que se intenta frenar de manera consciente esa influencia cultural vista como alóctona en el grupo trasladado a tierra babilónica. La estimación del alcance de la influencia permite esbozar a su vez la *contra-aculturación*, entendida como un mecanismo de reacción y/o rechazo ante el contacto con el grupo externo. En términos generales, lejos de transformarse su psicología socio-cultural<sup>10</sup> se refuerza la conciencia grupal en una actitud defensiva que busca la pervivencia. A través de la reacción activa cristaliza una revitalización cultural propia. En muchas ocasiones –y así se percibe en el caso que nos ocupa– dicha respuesta agresiva genera una revuelta de carácter militar con tintes religiosos, adoptando formas mesiánicas y/o apocalípticas.<sup>11</sup>

En estas formas de asimilación o rechazo, juegan un papel importante las mujeres, en tanto en cuanto presentan un grupo de «riesgo» a la hora de mantener o mixtificar las pautas socio-demográfica. Factores de difícil estudio en la época antigua como son la demografía, la distribución del grupo en función del sexo y la edad, y la capacidad reproductora de las mujeres, generan cambios en esas formas de contacto cultural. El control del incremento numérico del grupo

9 La revisión metodológica que se ha llevado a cabo desde la Arqueología, Antropología y la Historia Antigua acerca de los contactos culturales y las formas de aculturación, ha arrojado luz sobre los tipos de contacto y de permeabilidad de los diferentes grupos sociales. No existe una forma monolítica, sino que pueden tomarse como *aculturantes* o como *préstamos culturales*, estos últimos sin implicar transformación alguna, mediante una superposición de los elementos externos a las prácticas propias. La *aculturación* por su parte, genera bien un proceso de *integración* bien un proceso de *asimilación* (a través del sincretismo, el hibridismo o la disyunción), vid., Wagner G. C., «Metodología de la aculturación. Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias», en J. Mangas y J. Alvar, (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. I, Madrid, 1993, pp.445-464. Del mismo autor, «Notas en torno a la aculturación en Tartessos», *Gerión* 4, pp. 129-160. A este respecto es también interesante el estudio de Alvar, J., «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión* 8, 1990, pp. 11-27.

10 En su estudio C. G. Wagner utiliza el término «psicología socio-cultural» sustituyendo al llamado «inconsciente étnico», de valoración siempre difícil. El acercamiento al análisis de esa psicología socio-cultural se fija en las cuestiones lingüísticas, las creaciones plásticas y su universo mental, así como las formaciones míticas, cosmológicas y religiosas, *ibid.*, p. 457.

11 Es obvio que el caso de Moisés como libertador del pueblo y enviado de Dios se adscribe a esta respuesta contracultural. C. G. Wagner habla de la subcultura «mediante la cual los individuos parcialmente aculturados se integran en el contexto colonial, permaneciendo confinados en el escalón más bajo de la jerarquía social, económica e intelectual, lo que puede dar lugar a la aparición de fenómenos de marginación y racismo que se nutren mediante un proceso de retroalimentación». Así mismo aclara que la *contra-aculturación* agresiva supone volver los préstamos culturales adquiridos en contra del definido como «externo», *ibid.*, 460-462.

puede ser un factor de fricción. En el pasaje del *Éxodo* (1, 7-10/ 15-17) el Faraón manda matar a los niños debido a un preocupante incremento demográfico:

Los hijos de Israel, muy fecundos, se multiplicaron extraordinariamente, aumentando progresivamente y llegando a ser tan numerosos que llenaron toda aquella región [...] «He aquí al pueblo de Israel, más numeroso y potente que nosotros. Procedamos cautamente con él para que no siga multiplicándose» [...] Habló el rey de Egipto a las parteras de las hebreas, una de nombre Sifrá y otra Fúa, y les dijo: «Cuando asistáis en un parto a las hebreas, mirad sobre las dos piedras; si es niño, matadlo; si es niña, dejadla vivir».

Una drástica medida de control de la población que, incluso sometida a una situación de esclavismo, es vista como una amenaza ante el crecimiento de la misma. Pero el texto refiere también información acerca de la visión de la mujer en el seno de la sociedad. De un lado, la exterminación de los niños habla de «varones potenciales» que sustentarían los mecanismos de resistencia y poder ideológico de su cultura frente a Egipto. Del otro entendemos que las niñas, a pesar de ser a priori las más peligrosas por su futura capacidad reproductora, no son percibidas como tal. Este hecho nos remite a una visión meramente instrumental de las mujeres en este contexto, de quienes no se teme su capacidad para oponerse a la cultura dominante y quienes se ven con un nulo poder socio-identitario en el seno de su comunidad.

Las mujeres, se convierten en posibles «agentes aculturados»<sup>12</sup> a través de prácticas demográficas como pudieran ser los matrimonios mixtos. No en vano, pertenecen a los grupos que presentan mayor capacidad de ejercer como mediadores a favor de la cultura dominante, junto con: las elites,<sup>13</sup> los niños y los marginados.<sup>14</sup> La debilidad y la escasa actuación que se les supone a las mujeres las convierte en poco peligrosas en la dialéctica entre ambos grupos sociales. Del otro lado, la potestad del marido y de su círculo comunitario –al cual se integra la esposa– eliminaría todo tipo de duda acerca de las prácticas que son asumidas por ella y que hasta entonces le resultaban ajenas.

12 Por otro lado las funciones de crianza y educación adscritas a las mujeres generarían un cambio básico en la forma social, siendo no sólo ellas aculturadas sino también «aculturadoras» de las generaciones venideras, produciéndose la disolución gradual de las pautas socio-culturales propias y asumiendo las de la potencia «colonizadora».

13 Casi siempre se trata de elites políticas y/o económicas, en menor o escasa medida las religiosas, que representan la salvaguarda de la tradición y del orden interno. Esto es claro en la evolución que sufre la monarquía y posteriormente la elite política de Israel y cómo serán los denominados «profetas» y líderes religiosos quienes mantengan y hagan pervivir el orden en función de la Antigua Ley y de su propio prestigio dentro de la comunidad.

14 Estos grupos presentan «debilidades» dentro de su propio grupo: la elite por su intento de mantener el prestigio anteriormente detentado, los niños por estar en proceso de formación y ser fácilmente maleables, y los marginados por una lucha interna con su propia socio-psicología, *ibid.*, 455.

Las prescripciones legales emanadas de la *Torah* son diáfanas a la hora de controlar posibles absorciones por parte de sus gentes. En el caso concreto de las mujeres la prohibición de los matrimonios mixtos y la ley de levirato<sup>15</sup> suponen dos prácticas que atajan la posible disolución de las estructuras patriarcales operantes en el esquema familiar gentilicio que va desde la tribu a la *bet-ab* (casa del padre). Por otro lado en la literatura post-exílica que hace referencia a esta época, hallamos los límites sociales de las mujeres en este ámbito: nula capacidad de acceder a la autoridad (entendida ésta como masculina), una limitada opción a heredar propiedades, la obligación de guardar y velar por la propiedad dentro del círculo familiar y las costumbres dentro del matrimonio.<sup>16</sup>

La etnogénesis bíblica, entendida en un sentido amplio, aporta el relato y la justificación del nacimiento y desarrollo de Israel a través de una visión excluyente, en la que los conceptos de *etnia*, *nación* y *territorio* adquieren una dimensión «comunalizada» en el esfuerzo de construir esa unidad identitaria de la sociedad hebrea antigua. Se cruzan entonces sistemas de relación social empírica y analíticamente diferentes –con categorías como «raza», etnicidad, nación, sexo y género– y por otro lado sistemas de relación entendidos en términos de producción, reproducción y transformación.<sup>17</sup>

A la idea de la predestinación divina reiterada, se une el concepto de «tierra prometida» que permanece asociado a esa identidad migratoria. La idea del retorno se traduce en tiempos posteriores en la obsesiva recuperación de las denominadas «fronteras bíblicas»; adquiriendo el territorio un valor fáctico pero también simbólico muy importante para el ideario judío, que aboga, aún en

15 Reflejaba la obligación del cuñado (*levir*) de dar descendencia a su hermano fallecido en caso de que éste no hubiera dejado herederos. El niño era reconocido como descendiente del difunto. Como vemos, esta medida da relevancia al hecho de pertenecer a una estirpe y que ésta no se disuelva o peligre su organización hereditaria.

16 Sobre el matrimonio y las prescripciones legales que atañen a las mujeres, vid., Ruíz Morell, O. y Salvatierra Ossorio, A., *Tosefta III Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, Estella, 2001. La *Tosefta* es una obra paralela a la *Misnah* que ocupa un lugar importante en las fuentes halálicas rabínicas. *Tosefta Nashim* contiene siete tratados que ordenan la vida de las mujeres, concretamente *Yebamot* (sobre la ley de levirato), *Ketubbot* (sobre el contrato matrimonial). También, Berkovitz, E., *Jewish Women in Time and Torah*, Nueva Jersey, 1990; Salvatierra Ossorio, A., «Mujeres en la *Misnah*», *Reseña Bíblica* 14, 1997, pp. 53-63; Weisberg, D. E., «The Babylonian Talmud's treatment of Levirate Marriage», en Avery-Peck, A. J. et al., (eds.), *The Annual of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval and Modern*, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 35-66.

17 Junteau, D., «From Nation-Church to Nation State: Evolving Sex-Gender Relations in Québec Society», en Kaplan, C. – Alarcón, N. – Moallen, M., (eds.), *Between Woman and Nation. Nationalism, Transnational Feminism, and the State*, Durham-London, 1999, pp. 142-162. Ambos sistemas de relaciones sociales atienden, afirma la autora, a una jerarquización que se refiere al orden de privilegios y a una distribución desigual, pp. 142-144. Esto es claro en la sociedad hebrea antigua en cuanto al sistema de producción y salvaguarda de la propiedad se refiere. Sin embargo esa búsqueda de la propiedad privada o de «dominio del lucro» según algunos autores, si bien guarda relación con la estructura social judía, no sería extensivo a toda su historia. Se circunscribe más al periodo del «judaísmo clásico», una sociedad muy diferente a la de base campesina de la Biblia y que desarrolla lo que Marx denominara la «búsqueda del beneficio», vid., Sahak, I., *Historia judía, religión judía*, Barcelona, 2004, pp. 114-115.

época contemporánea, por la restauración del reino de David y Salomón en sus fronteras.<sup>18</sup> Esta gestación ideológica arrastra hasta nuestros días la pesada carga de la política expansionista totalitaria basada en principios denominados «históricos» que tienen su base en las fuentes y los hechos de estas épocas que venimos estudiando.<sup>19</sup> Esas «fronteras bíblicas» se extenderían: al sur hasta el Sinaí, incluida una parte del norte de Egipto (alrededores de El Cairo); al norte, la totalidad de Líbano y Siria, así como una buena parte de Turquía; al este, toda Jordania, gran parte de Arabia Saudí, todo Kuwait y una parte de Iraq (sur de la zona del Éufrates); y al oeste Chipre. Este concepto de recuperación de las fronteras bíblicas está intrincado con la «redención» de dichos territorios.<sup>20</sup>

En el periodo post-exílico, la recuperación del pasado y las prescripciones afrontadas, son fruto de un esfuerzo de esa oligarquía que pretende la reestructuración social desde presupuestos no ya únicamente patriarcales sino que bien podríamos definirlos de *kyriarcales*. Dentro de esa ordenación, ciertos grupos son excluidos o integrados de manera pasiva, o cumplen funciones –tanto materiales como simbólicas– al servicio de esa construcción que es el «Pueblo de Israel». Sin embargo, en épocas anteriores, ideas fundamentales para el posterior segregacionismo étnico y el exclusivismo monoteísta, se hallaban sólo en centros de escasa magnitud vinculados a profetas. La imposición de las formas legales y religiosas que hoy tildamos de «judías», incluso necesitó de la coacción externa. En el libro de *Esdras* (7, 8), contextualizado en el regreso a Israel tras el decreto de Artajerjes I, observamos el poder que se delega en Esdras para imponer las pautas para evitar que se corrompa la «estirpe elegida»:

Ha sido decretado por mí que todo súbdito de mi reino perteneciente al pueblo de Israel, sus sacerdotes y sus levitas, que quiera volver a Jerusalén, vaya contigo, ya que tú eres el enviado del rey y de sus siete consejeros para supervisar en Judá y Jerusalén el cumplimiento de la ley de tu dios, que está en tus manos [...]

[...] por tanto, no habéis de dar vuestras hijas a sus hijos ni tomar sus hijas para vuestros hijos, ni habéis de procurar su paz ni su prosperidad, con el fin de que podáis haceros fuertes vosotros, gozar de los bienes de este país y dejarlos en herencia a vuestros hijos para siempre. [...]

18 En mayo de 1993, Ariel Sharon propuso en el *Likud* –partido principal de la derecha israelí– adoptar en la política oficial la noción de «fronteras bíblicas».

19 Se afirma desde la ideología judía que «la tierra que estuvo regida por un gobernante judío cualquiera de la antigüedad o que fue prometida por Dios a los judíos (tanto según la Biblia como según la interpretación rabínica de la Biblia y el Talmud que, en términos políticos, tiene de hecho más importancia) debería pertenecer a Israel, dado que éste es un Estado judío», Shahak, I., *op cit.*, p. 38.

20 La idea de salvación en función de la promesa, que percibimos en el Antiguo Testamento, sigue siendo válida hoy para justificar uno de los principios básicos de la ideología judía que se enseñan en las escuelas judías de Israel: el Estado de Israel, o bien la Tierra de Israel (llamada así desde 1967), es aquella recuperada de manos no judías para ser propiedad judía. Por el contrario, la tierra no perteneciente a judíos se considera «no redimida».

Más adelante y de manera expresa, Esdrás (9, 10) manda repudiar a las extranjeras, invalidando los matrimonios mixtos existentes y la descendencia que de ellos hubiera nacido, segregando a los «puros» de «las gentes del país»:

[...] hemos prevaricado contra Yavé casándonos con mujeres extranjeras tomadas de entre las gentes del país. No obstante todavía le queda una esperanza a Israel. Hagamos ahora con nuestro dios un pacto de despedir a todas estas mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas.

La alteridad se convierte en condición *sine quae non* para establecer lo definido como «diferente». Dentro de esta construcción compleja, los límites entre «nosotros»/«otros», permanecen fijados en el tiempo, aunque ni mucho menos inalterables o inamovibles.<sup>21</sup> El control sobre los parámetros internos que determinan la identidad, generan un sistema de valoración/contra-valoración que puede llegar incluso a procesos de demonización del «otro». Las mujeres, en este caso, se encuentran en una complicada dialéctica entre la alteridad genérica y la identitaria. Una dialéctica que se salva en muchos casos a través de negar su propia (auto)definición, en favor de una identidad comunitaria –mediante procesos de marginación, invisibilidad o segregación funcional–. Servir a la «causa identitaria común» acarrea un proceso de asimilación pasiva e interiorización de los valores establecidos según parámetros patriarcales y *kyriocéntricos*.

### III. Exiliadas a los márgenes: las descendientes de Miriam

Al comienzo del relato del *Éxodo*, hallamos la primera diferencia con el libro anterior del *Génesis*: doce hijas son mencionadas en los primeros capítulos, coincidiendo en número con las tribus de Israel. En este caso, estas mujeres son necesarias en la configuración para la «supervivencia» de Israel. El retrato positivo atiende a la necesidad de fijar la permanencia de la estirpe a partir de las funciones de reproducción y cuidado que se identifican como eminentemente femeninas. Un constructo mítico de base androcéntrica que necesita de la «complicidad» de las mujeres. Las mujeres del *Éxodo* aparecen como protagonistas pero nunca transgrediendo los roles domésticos y/o de crianza. Instrumentalizadas en el simbolismo del origen y pervivencia de la nación, en los pasajes del *Éxodo* 1, 8 -2, 10, encontramos hijas, madres y espo-

21 Acerca de la construcción de la identidad, tanto personal como étnica, y la revisión de interpretaciones anteriores desde una perspectiva etno-antropológica, vid., Fabietti, U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, 1995; también sobre este tema y el proceso activo de alteridad identitaria, vid., Grazia Lancellotti, M. – Xella, P., «Los fenicios y los otros», en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., (eds.), *op. cit.*, pp.113-125.



sas, que acatan y participan de su función como «generadoras»: a nivel individual, socio-familiar y en último nivel, nacional.<sup>22</sup> La significación de la crianza y protección se modula para adquirir un aspecto salvador y unas cualidades de heroísmo, compasión y determinación dentro de la esfera doméstica-familiar. A partir de *Éxodo 4*, las mujeres en general desaparecen, así como el ámbito doméstico/reproductivo anterior. A medida que toma cuerpo el relato apologético sobre la liberación del pueblo de Israel, las figuras masculinas toman el centro del mismo, relegando a las mujeres a los márgenes: la historia de la liberación del pueblo y el cumplimiento de la Alianza adopta un trazado político-genérico que se centra en la «historia de los padres», permaneciendo las mujeres llamativamente ausentes en la experiencia de las salidas del éxodo y de las deportaciones posteriores.

A pesar del silencio de las fuentes, la historia de las mujeres judías —estudiada a través del sustrato arqueológico y sobre todo epigráfico— no es una historia estática, sino activa y con diversas evoluciones en el seno de su vida cotidiana. Observamos una traslación en ciertas funciones de liderazgo o decisión, detenidas por ellas en periodos de inestabilidad no sólo territorial sino también política. En los primeros momentos, mujeres como las del «ciclo de Moisés», muestran una mayor posibilidad de acción y capacidad decisoria. Se mueven en ámbitos familiares pero sus decisiones poseen cierto peso. Sin embargo, esto se diluye posteriormente. El acceso directo a la autoridad pasa a igualarse al masculino únicamente en su experiencia como madres y educadoras (tanto en los valores sociales como en el cumplimiento de las normas, que van tomando más importancia en la práctica religiosa que la propia creencia). A pesar de que en un principio las mujeres pudieran participar al lado de los hombres en las prácticas comunitarias, avanzando en el tiempo encontramos una clara y temprana diferenciación genérica en espacios, funciones y rituales. Desde los mandamientos dados a Moisés, se excluye ritual y socialmente a éstas; las prescripciones van dirigidas a los hombres y a sus experiencias, no son unos mandamientos expresados al grueso de la comunidad. Por otro lado, el rito iniciático de la circuncisión, marca por excelencia el *ethos* judío, excluye a las mujeres.<sup>23</sup> Es decir, en la retórica nacional-religiosa, la eficacia de sus términos «persuaden» o convencen de la coherencia y la legitimidad de tales presupuestos, los cuales se articulan en torno a los ejes del género, estado, el honor y la

22 A este respecto, vid., Cheryl Exum, J., «You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10», en Brenner, A., (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield, 1994, pp.37-62; de la misma autora, «Second Thoughts about Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10», en Brenner, A., (ed.), *op. cit.*, pp. 75-88.

23 Sobre estas prescripciones y prácticas en la vida de las judías, aunque centrado más en la época intertestamental de la Palestina greco-romana, realiza un interesante estudio Archer, J. L., *Her Price is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield, 1990. Esta obra contiene un exhaustivo análisis de las fuentes bíblicas, rabínicas y de autores como Filón de Alejandría y Flavio Josefo.

seguridad mantenida dentro de los límites de la nación frente a la amenaza externa.<sup>24</sup>

Un espacio muy importante que ocuparon las mujeres en ese periodo previo a la configuración de la teocracia judía, fue el ámbito religioso. Las funciones compartidas de líderes y guías de la comunidad salen a la luz a través de fuentes, en este caso no bíblicas, sino a través de los vestigios arqueológicos y epigráficos. El evergetismo y liderazgo de centros religiosos, así como la posesión del «carisma profético» parecen haber sido funciones cumplidas en buena medida por mujeres que, tiempo después, aparecen silenciadas o relegadas a una posición inferior. Este hecho refleja una realidad: en épocas de contacto e inestabilidad, tanto en ámbito socio-político como en el asentamiento y definición de la comunidad, las mujeres han participado de la actividad pública y religiosa. En el momento de ceñir los parámetros sociales y políticos a una élite y a unos presupuestos patriarcales de base jerárquica, las mujeres han sido relegadas a los espacios definidos como «propios» de mujeres y en funciones que, como mucho, se circunscriben al ámbito femenino.

La capacidad de hablar, enseñar y transmitir autoridad a una comunidad públicamente no eran, ni mucho menos, las funciones que la sociedad patriarcal hebrea había pensado para cualquier mujer de la extracción que fuera. En la actitud de Miriam, en las palabras de Julda<sup>25</sup> o en las decisiones de Débora<sup>26</sup> se esbozan procederes que no eran excepcionales o, que al menos, no quedan reflejados como tales en las fuentes. En las primeras líneas que encontramos sobre Miriam no se especifica su nombre, se relata su preocupación por velar el futuro seguro de su hermano Moisés (*Ex.*, 2, 4-9). Más adelante, en el *Éxodo*, 15, 20, Miriam canta las alabanzas de Yavé que propició la apertura del Mar Rojo para favorecer el paso del pueblo elegido y precipitar a los egipcios al mismo:

Miriam, la profetisa, hermana de Aarón, tomó en sus manos un címbalo, y las mujeres salieron tras ella con címbalos y en coros. Y María les respondía: /Cantad a Yavé, que tan maravillosamente ha triunfado: /¡Caballo y caballero precipitó en el mar!

Este himno, precedido por el de Moisés, se ha puesto en relación con otros cánticos de victorias que encontramos pronunciados por mujeres; incluso se ha esbozado la posibilidad de que fuera un himno de autoría femenina y no fuese

24 Layoun, M. N., «A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire in Michel Khleife's Wedding in Galilee», en Kaplan, C.-Alarcón, N.-Moallem, M, (eds.), *op. cit.*, pp. 95-96.

25 Utilizamos la grafía que aparece en la Biblia, también se puede encontrar como Holda o Hulda.

26 Las tres son reconocidas en el Antiguo Testamento como profetisas, y presentan un grado de independencia y de importancia social alto. Sin embargo, en la redacción de las fuentes «ortodoxas», la función decisoria de éstas en momentos de inestabilidad política se diluye de manera anecdótica o testimonial.

Moisés su creador.<sup>27</sup> Su actividad se refiere a la dirección de coros y rituales femeninos, a la «asistencia» genérica que sigue «la voz del líder masculino». Miriam será recordada a lo largo de la historia, como la hermana de Moisés que dirigió el coro de mujeres. Sin embargo, las palabras que Miriam pronuncia en *Números* 12, 1-14, indican una participación igual a la de sus hermanos, en uno de los momentos claves para la configuración social posterior: «Miriam y Aarón murmuraban contra Moisés a causa de la mujer cusita<sup>28</sup> que éste había tomado y se preguntaban: ¿Acaso ha hablado Yavé sólo con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?». Acto seguido, Yavé los reprende por la osadía de hablar contra Moisés y como castigo a ambos, cubrió a Miriam de lepra blanca. A través de esta figuración en el texto, la asociación de la impureza con el cuerpo de la mujer sirve directamente para afirmar el papel de Aarón como el heredero del papel sacerdotal de Leví, y apartar a Miriam de tal tradición.<sup>29</sup> Otro pasaje la coloca también en igualdad de autoridad e importancia, se trata del tercer discurso de Miqueas (6, 4): «Yo te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud te rescaté, y mandé a tu frente a Moisés, Aarón y María». Y en la misma línea, en las discusiones rabínicas, R. Yoseh B. R. Yehudah afirma: «Tan pronto como salieron los israelitas de Egipto, les fueron dados tres buenos jefes, éstos son: Moisés, Aarón y Miriam. Por mérito de ellos les concedieron tres dones: la columna de nube, el maná y el manantial».<sup>30</sup>

Esta capacidad de acción y liderazgo por parte de las mujeres, lo podemos documentar de manera más completa, en otro momento posterior de inestabilidad y transición. Hablamos de las funciones cumplidas por algunas de ellas en el periodo denominado intertestamental, que desencadena la diáspora de los Judíos de Palestina, tras la destrucción del templo en el año 70. En esta época, se rescatan muchos de los ideales esbozados anteriormente, aunque la realidad de estas comunidades en contacto con el influjo greco-romano del siglo I, presenta ciertas variantes. Al margen de las fuentes textuales oficiales, el material epigráfico muestra ejemplos de inscripciones femeninas que no aparecen asociadas a ningún nombre masculino, ni se menciona relación familiar alguna; lo cual refleja cierto grado de autonomía y una posición nada periférica dentro de su comunidad (que ejerce de dedicante en gratitud por sus servicios).<sup>31</sup> Conocidas como *archysinagogissa* o *archégissa*,<sup>32</sup> estas mujeres suelen pertenecer, en la

27 O'Donnell Setel, D., «Exodus», en Newson, C. A. y Ringe, S. H., *The Women's Bible Commentary*, 1992, pp. 26-36.

28 Esta mujer cusita era Séfora, procedente de Madián.

29 Miriam es relegada del liderazgo religioso pero también físicamente pues más adelante leemos: «Fue, pues, alejada del campamento durante siete días», *Núm.*, 12, 14-16.

30 *Tosefta Sotah*, 11, 1/8.

31 Zabin, S., «*Judae benemerenti*: Towards a Study of Jewish Women in Western Roman Empire», *Phoenix* L, 3-4, 1996, pp. 262-283. Este estudio se realiza sobre material epigráfico funerario, principalmente de la Diáspora.

32 También se encuentran, aparte de jefa de sinagoga y dirigente, anciana: *presbytera*, y sacerdotisa: *hiereia*. De igual forma, aparecen inscripciones de gratitud por la labor evergética de algunas mujeres.

mayoría de los casos, a las clases altas, estableciendo una relación entre el estatus social y su posición.<sup>33</sup>

Profetisas, líderes y patrocinadoras son ejemplo de autoridad femenina dentro del judaísmo. Curiosamente, las revelaciones femeninas del Antiguo Testamento suceden siempre en periodos más o menos inestables o de crisis nacional. Sus palabras no han pasado a conservarse en las colecciones de oráculos o profecías. Nuevamente nos encontramos ante una estrategia de contención de base patriarcal que lleva a los márgenes a los grupos no llamados para la configuración de la ortodoxia religiosa y del poder político.

La experiencia histórica de las mujeres en estos movimientos de población permanece oculta tras la canalización de tales hechos desde la óptica androcéntrica. Sin embargo, retóricamente, las elites patriarcales se sirven de una estrategia narrativa para fijar ideológicamente los límites de este constructo socio-político. A través de procesos de racionalización, sexualización y construcción genérica de la nación, se consigue una entidad homogénea que debe ser cuestionada, afirmada y revalorizada. Se genera así una «comunidad imaginada»<sup>34</sup> que se sirve de la mujer como categoría monolítica y representativa del discurso imperante. La experiencia histórica nacional es erigida sobre la ausencia, y a lo largo de la posesión y control ejercido, sobre las mujeres. En este sentido, resulta expresiva la configuración de Israel como esposa y madre, como sucede en el *Cantar de los Cantares*. La naturalización de la mujer y su imagen «territorializada» sin transgredir las fronteras genéricas, sirve además al servicio de la alteridad étnica, que desemboca en una retórica xenófoba de rechazo a la extranjera: nación/mujer de sexualidad e idolatría extremas. Como se puede observar, la temporalidad y territorialidad en el proyecto nacional-religioso manipula la lógica del margen/centro para su propio beneficio, relegando a las mujeres hebreas a los márgenes de la historia pero convirtiéndolas en el «cuerpo» de la nación.

33 Brooten, B. J., *Women Leaders in Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chicago, 1982, p. 9.

34 Sobre este término, vid., Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983. En este estudio el autor plantea la existencia de una suerte de «ficción» que debe ser constantemente revalorizado, es lo denomina la utopía/dystopía del estado-nación.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J., «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión* 8, 1990, pp. 11-27.
- ANDERSON, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983.
- ARCHER, J. L., *Her Price is Beyond Rubies. The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, Sheffield, 1990.
- BERKOVITZ, E., *Jewish Women in Time and Torah*, Nueva Jersey, 1990.
- BROOTEN, B. J., *Women Leaders in Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chicago, 1989.
- CHERYL EXUM, J., «You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1.8-2.10», en Brenner, A., (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield, 1994, pp. 37-62.
- «Second Thoughts about Secondary Characters: Women in Exodus 1.8-2.10», en Brenner, A., (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield, 1994, pp. 75-88.
- FABIETTI, U. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, 1995.
- GRAZIA LANCELLOTTI, M. – XELLA, P., «Los fenicios y los otros», en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, pp.113-125.
- JUNTEAU, D., «From Nation-Church to Nation State: Evolving Sex-Gender Relations in Québec Society», en C. Kaplan–N. Alarcón–M. Moallen, (eds.), *Between Woman and Nation. Nationalism, Transnational Feminism, and the State*, Durham-London, 1999, pp. 142-162.
- LAYOUN, M. N., «A Guest at the Wedding: Honor, Memory, and (National) Desire in Michel Khleife's Wedding in Galilee», en Kaplan, C.-Alarcón, N.-Moallen, M, (eds.), *Between Woman and Nation. Nationalism, Transnational Feminism, and the State*, Durham-London , pp. 95-96.
- O'DONNELL SETEL, D., «Exodus», en NEWSON, C. A. y RINGE, S. H., *The Women's Bible Commentary*, 1992, pp. 26-36.
- PINA POLO, F., «Deportaciones como castigo e instrumento de colonización durante la República Romana. El caso de Hispania», en Marco Simón, F., PINA POLO, F. y REMESAL RODRÍGUEZ, J., (eds.), *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*, Barcelona, 2004, pp. 211-247.
- RUÍZ MORELL, O. y SALVATIERRA OSSORIO, A., *Tosefta III Nashim. Tratado rabínico sobre las mujeres*, Estella, 2001.
- SALVATIERRA OSSORIO, A., «Mujeres en la Misnah», *Reseña Bíblica* 14, 1997, pp. 53-63.
- SAHAK, I., *Historia judía, religión judía*, Barcelona, 2004.
- WAGNER G. C., «Metodología de la aculturación. Consideraciones sobre las formas del contacto cultural y sus consecuencias», en J. Mangas y J.

ALVAR, (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. I, Madrid, 1993, pp. 445-464.

- «Notas en torno a la aculturación en Tartessos», *Gerión* 4, pp. 129-160.

WEISBERG, D. E., «The Babylonian Talmud's treatment of Levirate Marriage», en Avery-Peck, A. J. et al., (eds.), *The Annual of Rabbinic Judaism. Ancient, Medieval and Modern*, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 35-6.