



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 9**

# **CBX 107 ANTIGUO TESTAMENTO I**

Finsterbuch, Karin. “Mujeres: entre “dependencia” y “autonomía”. Aspectos relevantes de género en los textos legislativos de la Torah”. En *La Torá*, editado por Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer, 409-435. Estella: Verbo Divino, 2010.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

# MUJERES: ENTRE «DEPENDENCIA» Y «AUTONOMÍA». ASPECTOS RELEVANTES DE GÉNERO EN LOS TEXTOS LEGISLATIVOS DE LA TORAH

Karin Finsterbuch  
Universidad de Coblenza-Landau

**D**urante los últimos años las investigaciones han prestado mayor atención al material referente al género en los textos legislativos de la Torah<sup>1</sup>. Los numerosos estudios reflejan la variedad de temas<sup>2</sup>. En el marco de esta contribución, se tratará del material referente al género que se encuentra en los textos legislativos de la Torah a partir de dos preguntas. La

<sup>1</sup> En primer lugar, quiero dar las gracias a los Profesores Udo Benzenhöfer, Irmtraud Fischer, Tal Ilan y Norbert Lohfink por haberme animado con sus valiosas inspiraciones.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, Phyllis BIRD, «Images of Women in the Old Testament», en Rosemary Radford RUETHER (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Tradition* (Nueva York: Simon & Schuster, 1974), 41-88; 48ss; Naomi A. STEINBERG, «Adam's and Eve's daughters are many»: *Gender Roles in Ancient Israelite Society* (tesis doctoral, Columbia University, 1984), 240ss; Tikva FRYMER-KENSKY, «Gender and Law: An Introduction», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 17-24; Karen ENGELKEN, *Frauen im Alten Israel: Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* (BWANT 130; Stuttgart: Kohlhammer, 1990); Raymond WESTBROOK, *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113; Sheffield: JSOT Press, 1991); Mayer I. GRUBER, «Women in the Cult According to the Priestly Code», en Mayer I. GRUBER (ed.), *The Motherhood of God and Other Studies* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 49-68; Carolyn PRESSLER, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* (Berlín: de Gruyter, 1993); Elke SEIFERT, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997), 195-234; Rhonda J. BURNETTE-BLETSCH, *My Bone and My Flesh: The Agrarian Family in Biblical Law* (tesis doctoral, Duke University, 1998); Cheryl B. ANDERSON, *Women, Ideology, and*

primera considera las formulaciones *respecto a* las mujeres (1) ¿Cuáles son las formulaciones que se encuentran en los textos legislativos y cómo se han de valorar? Después de una revisión sumaria del conjunto de las investigaciones (1.1), vamos a considerar más en detalle los textos de la liberación de los esclavos y esclavas (1.2), ya que, a mi parecer, desde hace mucho tiempo las diferencias respecto a la concepción del papel de la mujer en los diversos textos legislativos son subestimadas. La segunda pregunta, poco tenida en cuenta por la teología feminista, es casi de carácter superior dado que el redactor de los textos legislativos dirige el vocativo tú/vosotros (אתם/אתה) también a las mujeres como si, para él, las mujeres fueran *sujetos de derecho* (2). En este punto, me limitaré, por razones prácticas, a las tres grandes colecciones legislativas de la Torah: el Libro de la Alianza Ex 20,22–23,33 (2.1), la Ley deuteronomica Dt 12–26 (2.2) y la Ley de santidad Lv 17–26 (2.3). Desde el punto de vista del método, se ha de señalar que, a pesar de sus elaboraciones redaccionales, estos códigos pueden ser considerados como unidades literarias con sentido; no son colecciones de fragmentos sueltos. En cada una se esboza, bajo condiciones diferentes, un «mundo» distinto<sup>3</sup>. Esta perspectiva es fundamental para su estudio. De hecho, los diversos «mundos» tienen consecuencias importantes para los roles que juegan, o no juegan, las mujeres. Es preciso observar que tales roles no coinciden necesariamente con los que las mujeres desempeñaban realmente<sup>4</sup>. La diferencia, en parte notable, de los roles de las mujeres en los códigos será una consecuencia importante (3).

*Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law* (Londres: T&T Clark, 2004); Jione HAVEA, *Elusions of Control: Biblical Law on the Words of Women* (SemeiaSt 41; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003); Dorothea ERBELE-KÜSTER, «Der Dienst der Frauen am Eingang des Zeltheiligtums (Exodus 38,8): Kultisch-religiöse Verortungen von Frauen in Exodus und Leviticus», en Riemer ROUKEMA ET AL., *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelis Houtman* (Lovaina: Peeters, 2006), 266-281.

<sup>3</sup> Por tanto, es necesario considerar las enunciaciones de las distintas colecciones jurídicas relativas al género en sí (*infra* 1.2 y 2), si no es posible distinguir las diferencias en cuanto a los roles de las mujeres, contra el planteamiento de ANDERSON, *Women*. Asimismo, hay que hacer constar independientemente los hallazgos con respecto a los textos jurídicos y no jurídicos, cf. BIRD, «Images», 47s.

<sup>4</sup> Cf. también Carolyn PRESSLER, «Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21,2-11», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 147-172; 148. Para una reconstrucción de la vida diaria de las mujeres en la sociedad antigua de Israel véase, por ejemplo, los estudios de Carol L. MEYERS, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (Nueva York: Oxford University Press, 1988) y su contribución en este volumen; EADEM, «Everyday Life: Women in the Period of the Hebrew Bible», en Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 244-251; Nahman AVIGAD, «The Contribution of Hebrew Seals to an Understanding of Israelite Religion and Society», en Patrick D. MILLER, JR. ET AL., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (Filadelfia: Fortress Press, 1987), 195-208; Tamara C. ESKENAZI, «Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Erea», *JSOT* 54 (1992) 25-43; Bernhard LANG, «Women's Work, Household and Property in Two Mediterranean Societies», *VT* 54 (2004) 188-207.

## 1. FORMULACIONES EN LOS TEXTOS JURÍDICOS DE LA TORAH EN REFERENCIA A LAS MUJERES

### 1.1. *Mujeres como objetos: Panorámica general sobre los principales textos jurídicos relativos al género*

En los textos jurídicos de la Torah, las mujeres aparecen sobre todo como objetos: las prescripciones de las leyes son *referidas a ellas*. Este apartado va a presentar brevemente algunos textos importantes<sup>5</sup>.

El tema del género aparece en textos que tratan de la *esclavitud*. Leyes sobre este tema se encuentran en el Libro de la Alianza, en la Ley deuteronomica y en la Ley de santidad. Trataremos de las leyes de liberación (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18; Lv 25,39-55) en un apartado propio (1.2). Aquí, conviene mencionar Lv 19,20s. Este versículo trata del caso de la relación sexual de una esclava desposada. Esta relación, descrita únicamente en cuanto a lo que concierne al varón, presupone la violación. Tal caso no cae bajo la pena de muerte, que interviene efectivamente en el adulterio; las consecuencias culturales de la infracción son codificadas. Según el v. 20, el hombre debe ofrecer un sacrificio de reparación para recibir el «perdón». Desde el punto de vista de hoy, como dice con razón Erhard Gerstenberger, esta manera de tratar la violación de una mujer desposada es intolerable<sup>6</sup>.

La *legislación cultural* contiene algunos puntos particularmente discriminatorios para las mujeres: Las prescripciones respecto a lo «puro e impuro» implican que las mujeres son excluidas más a menudo de la comunidad de culto que los hombres. Las niñas y las mujeres valen menos, literalmente hablando en términos monetarios, que los niños y los hombres (p. ej. Lv 27,3ss<sup>7</sup>). Por la sucesión genealógica sólo los hombres pueden acceder al sacerdocio. Sin embargo, hay mujeres en el personal de culto: En Ex 38,8 se habla de profetisas que sirven a la entrada del santuario<sup>8</sup>.

Las prescripciones referentes al tema del *derecho de herencia* son complejas. Según Dt 21,15-17, se prevé que sólo los hijos hereden la propiedad familiar. El padre debe transmitir la parte principal de la herencia a su hijo primogénito. Ningún texto jurídico de la Biblia menciona un derecho de herencia para

<sup>5</sup> BIRD, «Images», 48ss. presenta una buena visión panorámica de la investigación sobre los textos; para un análisis de todos los textos relativos al género en el Libro de la Alianza y en la Ley deuteronomica, véase ANDERSON, *Women*.

<sup>6</sup> Erhart S. GERSTENBERGER, *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 250.

<sup>7</sup> Cf. Judith Romney WEGNER, «Leviticus», en Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 36-44; 43; Silvia SCHROER, «Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels», en Luise SCHOTTROFF ET AL., *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen* (Darmstadt: Primus, 1997), 83-172; 133s.

<sup>8</sup> Sobre este tema, véase también *infra* 2.3.

las viudas, a pesar de la evidencia histórica de tal derecho en la época persa<sup>9</sup>. Un derecho de herencia para una hija aparece en el «caso» de las cinco hijas de Salfad (Nm 27,1-11). Según Nm 27,7ss, también una hija puede recibir la herencia, si el hombre no tiene ningún hijo. Eso significa que, en este caso, una hija tiene pleno derecho sobre la herencia. Si un hombre muere sin descendencia, su herencia pasa al pariente más cercano. Sin embargo, Nm 36,1-12 contiene un apéndice que modifica lo dicho en Nm 27 acerca del caso de las hijas de Salfad: las hijas pueden transmitir la herencia sólo si se casan con hombres de su estirpe. Según v. 6, así se asegura que la herencia permanece en la familia. El v. 11 relata que las hijas de Salfad se casaron efectivamente con sus primos, de manera que la herencia de Salfad se transmita al descendiente de su pariente masculino más cercano.

Otro tema en los textos jurídicos es la *violencia de género* contra las mujeres. Ya hemos hecho una alusión a la ley del código de santidad respecto a la esclava prometida. Según Ex 22,15s, el hombre que seduce a una virgen no desposada y se acuesta con ella ha de pagar a su padre la dote como reparación y tomarla por esposa. Sin embargo, el padre tiene el derecho de no dársela como esposa a este hombre. No es casualidad que Ex 22,15s se encuentre en el Libro de la Alianza, entre las leyes relativas a daños contra la propiedad. A su vez, la Ley deuteronomica presenta un caso análogo, desde la perspectiva de derecho de daños para hombres<sup>10</sup>: según Dt 22,28s, el hombre que viola una joven virgen, no prometida, ha de pagar cincuenta monedas de plata a su padre, debe casarse con ella y no podrá repudiarla en toda su vida. Los autores consideraban sin duda esta ley como una disposición de «protección», con la intención de evitar que la joven violada se quedase en la casa paterna sin casarse y, al mismo tiempo asegurar, por la prohibición del divorcio, la protección social<sup>11</sup>. Dt 22,23-27 reglamenta en el caso de una vir-

<sup>9</sup> Esta evidencia se encuentra en documentos de los archivos de la comunidad judía de Elefantina, cf. p. ej. Rainer KESSLER, «Die Sklavin als Ehefrau: Zur Stellung der 'āmāh», VT 52 (2002) 501-512; 506. Unos relatos bíblicos y posbíblicos presuponen que las viudas sin hijas reciben la herencia, como es el caso de Noemí y de Judit; a este respecto, véase Willy SCHOTTROFF, «Die Armut der Witwen», en Marlene CRÜSEMANN y Willy SCHOTTROFF (eds.), *Schuld und Schulden: Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten* (München: Kaiser, 1992), 54-89; 78ss; Frank S. FRICK, «Widows in the Hebrew Bible: A Transactional Approach», en Athalya BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (The Feminist Companion to the Bible 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 139-151; 148ss; Christa SCHAFER-LICHTENBERGER, «Beobachtungen zur Rechtsstellung der Frau in der alttestamentlichen Überlieferung», WuD 24 (1997) 95-120; 111; Irmtraud FISCHER, *Rut* (HTKAT; Friburgo de Brisgovia: Herder, 2001), 56s, 236.

<sup>10</sup> Cf. también Irmtraud FISCHER, *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-26* (BZAW 222; Berlín: de Gruyter, 1994), 85s; SEIFERT, *Tochter*, 197ss.

<sup>11</sup> Cf. PRESSLER, *View*, 41; Eckart OTTO, *Gottes Recht als Menschenrecht: Rechts- und literaturhistorische Studien zum Deuteronomium* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2002), 250. Sin embargo, hay que preguntarse si una mujer podría *experimentar* tal ley como protección, en contra del juicio de SEIFERT, *Tochter*, 200, 211.

gen desposada que ha sido violada. La violación se reconoce como tal solamente si tiene lugar «en el campo» y no en la ciudad, pues en la estrecha cohabitación de la ciudad las mujeres podían pedir socorro y hacerse oír (v. 24). La argumentación es evidentemente dudosa<sup>12</sup>.

Una de las implicaciones del modelo patriarcal de la familia, representado en los textos jurídicos de la Torah, es que la sexualidad de una mujer está controlada por el hombre a quien está sometida, generalmente el padre o su marido. El texto de Ex 22,15s ya mencionado lo muestra: si un hombre se acuesta con una virgen no desposada, tiene que dar al padre la dote como indemnización. Si un marido descubre que su mujer no es virgen, ella debe ser lapidada (Dt 22,13-21)<sup>13</sup>. El padre es responsable de la virginidad de su hija; es parte del «honor» de su casa y la condición de un matrimonio conforme a su rango. El marido tiene derecho exclusivo sobre la sexualidad de su mujer; este derecho no es válido en el sentido opuesto<sup>14</sup>.

En la relación de los textos presentados, hay que señalar otro punto de vista: las leyes no previenen la posibilidad de que una mujer joven pueda escoger por sí misma a su marido; el marido debe ser elegido para ella por el jefe de la familia (generalmente el padre)<sup>15</sup>. La aprobación de las mujeres no tiene ninguna importancia para los autores de las leyes. Esto puede implicar, por ejemplo, que sobre la base de Dt 22,29 una mujer violada se encuentra ligada de por vida a un hombre violento a quien aborrece<sup>16</sup>.

Una mujer que se casa debe irse de su casa paterna para vivir con su marido. Por el matrimonio patrilocal la mujer falta de su casa paterna como fuerza de trabajo, y especialmente como guardiana de sus padres en su vejez. La dote que el marido tiene que pagar al padre por su novia (Ex 22,25) debe ser entendida como un pago de compensación para la familia de la mujer<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Irmtraud FISCHER, «Donne nell'Antico Testamento», en Adriana VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia: Storia ed esegesi* (La Bibbia nella storia 21; Bologna: Dehoniane, 2006), 161-196, 164.

<sup>13</sup> Es interesante que ambos progenitores (¡el padre y la madre!) deben testimoniarlo. «Los casos de la novia calumniada y el hijo rebelde (Dt 18-22) presentan circunstancias en las cuales se ponen en peligro el honor y el bienestar de los padres, de la hija que ha perdido la castidad y el hijo por embriaguez y libertinaje», Tikva FRYMER-KENSKY, «Virginity in the Bible», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 79-96; 95.

<sup>14</sup> Véase también BIRD, «Images», 51s; PRESSLER, *View*, 90s; Angelika ENGELMANN, «Deuteronomium: Recht und Gerechtigkeit für Frauen im Gesetz», en Luise SCHOTTRUFF y Marie-Theres WACKER (eds.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998), 67-79, 73-75; y Harold C. WASHINGTON, «'Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her': Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 185-213, 210s.

<sup>15</sup> Nm 36,6 representa una excepción.

<sup>16</sup> Cf. FISCHER, *Erzeltern*, 86; SEIFERT, *Tochter*, 198, 200.

<sup>17</sup> Cf. FISCHER, *Erzeltern*, 81. Se ha de distinguir entre la dote para la novia y la que se da al matrimonio; a este respecto, véase WESTBROOK, *Property*, 142ss.

En varios textos jurídicos se cuenta con la poligamia. Eso significa que un hombre puede estar casado con más de una mujer a la vez, pero la mujer sólo puede tener un marido. La exigencia de la fidelidad conyugal, exclusiva para la mujer, seguramente tiene que ver, principalmente, con la certeza de la paternidad<sup>18</sup>. En casos de *adulterio* se aplica la pena de muerte lo mismo para el hombre (que rompe el matrimonio ajeno) que para la mujer (que rompe su propio matrimonio)<sup>19</sup>. En casos de sospecha sin pruebas o apoyada por una ordalía (Nm 5,11-31), ha explicado Eckhart Otto, el marido tiene derecho a divorciarse de su mujer<sup>20</sup>. Debemos considerar aún brevemente el pasaje de Nm 5,11-31: si un hombre es atacado por el «espíritu de celos» (v. 14) y sospecha que su mujer le ha deshonrado, puede obligarla a someterse a un juicio de Dios. En la ordalía, conocida no sólo en Israel<sup>21</sup>, se trata aparentemente de un ritual mágico. La consecuencia espantosa del texto jurídico Nm 5,11-31 es que los maridos pueden actuar, de acuerdo con sus celos, mientras que las mujeres, sin defensa, están sujetas a los celos de sus maridos.

Un matrimonio puede divorciarse. Según Dt 24,1-4, la posibilidad del divorcio existe para los varones; por el contrario, los textos jurídicos bíblicos no otorgan este derecho a las mujeres libres. Así, la ley bíblica está otra vez en oposición con la «realidad», pues históricamente tal derecho está atestiguado desde el período persa para las mujeres libres<sup>22</sup>. Según Ex 21,11, las esclavas tienen derecho de divorcio justificado, pues pueden irse de balde de casa, si el marido descuida sus obligaciones matrimoniales. Una mujer que recibe un escrito de divorcio puede casarse de nuevo.

Si un hombre muere sin hijos, según Dt 25,5-10, su hermano debe tomar a la viuda por esposa<sup>23</sup>. El hijo primogénito de esta relación debe ser considerado como hijo (y además también como heredero) del difunto. Ciertamente, el hermano del difunto no puede ser obligado a ejercer el levirato tomándola por esposa; sin embargo, Dt 25,5-10 hace del levirato un derecho de la viuda sin hijos y ella puede hacerlo valer ante el tribunal. Si este derecho se re-

<sup>18</sup> Eso explica probablemente también por qué una prisionera de guerra, destinada al matrimonio, debe vivir en él aislada durante un mes (cf. Dt 21,10-14), cf. WASHINGTON, «Violence», 206; ANDERSON, *Women*, 47s.

<sup>19</sup> Lv 20,18; Dt 22,20s.22s. Véase también las leyes del Decálogo en Ex 20,14 y Dt 5,18.

<sup>20</sup> Cf. OTTO, *Gottes Recht*, 261s; también IDEM, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 39ss.

<sup>21</sup> Cf. Thomas STAUBLI, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 3; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996), 221-223; Jaeyoung JEON, «Two Laws in the Sotah Passage (Nm, vv. 11-31)», VT 57 (1997) 181-207, 192s.

<sup>22</sup> Lo demuestran documentos de los archivos de la comunidad judía de Elefantina, cf. Bezalel PORTEN y Ada YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt II: Contracts* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989), 30-33, y ESKENAZI, «Shadows», 28ss.

<sup>23</sup> Sólo Gn 38 y Rut 4 todavía mencionan el levirato; sobre las diferencias significativas de tres textos de las fuentes bíblicas y para una discusión acerca del sentido y objetivo de levirato, véase especialmente WESTBROOK, *Property*, 69ss.

húsa, la viuda puede denunciar públicamente a su cuñado. Según los textos jurídicos, ser viuda es un mal destino para la mujer. Esta apreciación no sorprende, pues las leyes de herencia ya mencionadas no tienen en cuenta a las viudas. Con frecuencia, se encuentra la invitación a ocuparse de –y, por el contrario, no oprimir a– *personae miserabiles*, incluidas las viudas (Ex 22,21; Dt 14,29; 24,17.19). Aquí basta mencionar, según Lv 21, las leyes de matrimonio, para sacerdotes, que eran más rigurosas. Lv 21,7, por ejemplo, indica que el sumo sacerdote no puede casarse con ninguna viuda, y Lv 21,14 prohíbe a un sacerdote casarse con una mujer divorciada<sup>24</sup>.

La dificultad de evaluar el resultado de las investigaciones, se ve en la variedad de los ensayos en la literatura exegética<sup>25</sup>. Yo quisiera destacar sólo dos puntos. Primero, la selección de los temas respecto a las mujeres en los textos jurídicos de la Torah es limitada. A partir del período persa, los códigos bíblicos no dicen nada del derecho histórico de sucesión para las viudas ni del derecho de divorcio para las mujeres libres. Conviene todavía presentar otros dos ejemplos significativos: los documentos no tratan explícitamente del caso, atestiguado con frecuencia en el Oriente antiguo de la esclavitud por deuda, y la esclavización de la hija con vistas a su fuerza de trabajo. Tampoco mencionan el caso, bien atestiguado en los relatos de la Biblia Hebrea, del matrimonio con una segunda mujer (פילגוש). Esto nos lleva a interrogarnos acerca de cómo se han de interpretar los códigos bíblicos. ¿Se trata de ma-

<sup>24</sup> A este respecto, véase Tikva FRYMER-KENSKY, «Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible», en Dale PATRICK (ed.), *Thinking Biblical Law* (Atlanta: Scholars Press, 1989), 89-102, 91.

<sup>25</sup> STEINBERG, *Daughters*, 250, 262s, y BURNETTE-BLENTSCH, *Family*, 270s, 343-346, 362, subrayan en su estudio la apreciación equilibrada de los papeles de mujeres y hombres en los códigos de la Biblia. Esta apreciación es demasiado unilateral para ANDERSON, *Women*, 49: «Por ejemplo, tanto Steinberg como Burnette-Bletsch señalan la paridad de las leyes respecto a la autoridad parental (Dt 21,18-21) y la procreación (Dt 24,5) para apoyar sus conclusiones. Así, estos dos estudiosos encuentran los papeles masculino y femenino interdependientes y simétricos. La existencia de leyes inclusivas, sin embargo, no impide reconocer que existen también leyes excluyentes. Éstas ordenan que una mujer puede ser condenada a muerte por no conservar su virginidad (Dt 22,13-21), mientras que la ausencia de virginidad no es ninguna ofensa en el caso de un varón». Desde el punto de vista de la historia jurídica se hace referencia a los leyes respecto a la familia en Eckart OTTO, «False Weights in the Scales of Biblical Justice? Different Views of Women from Patriarchal Hierarchy to Religious Equality in the Book of Deuteronomy», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 128-146; 140, sobre el resultado siguiente: «Las leyes relativas a la familia en el libro de Deuteronomio tienen una orientación progresista y protectora respecto a la posición jurídica de la mujer. Tales normas estaban destinadas a limitar el predominio masculino. Esto no quiere decir que dicha orientación haya modificado realmente la estructura patrilineal y patriarcal de la sociedad judía, sino que tenían el objetivo de convertir a las mujeres en sujetos de derecho en el ámbito de las leyes relativas a la familia, mediante la atribución de derechos y de títulos no directamente dependientes de los derechos y las decisiones de los hombres». A este respecto es oportuna la observación crítica de FRYMER-KENSKY, «Gender and Law», 22: «Me pregunto, sin embargo, si la restricción del dominio masculino (ejercido por un marido o un padre) testimoniada por las normas del Deuteronomio supusieron un límite real al predominio masculino dado que el poder, de hecho, era ejercido por un consejo de varones dentro de un estado patriarcal»; cf. también la crítica de FISCHER, *Erzählen*, 86, nota 53.



nuales jurídicos producidos dentro de la jurisprudencia cotidiana, y destinados a orientar el discernimiento jurídico, sin tematizar necesariamente el «derecho consuetudinario»<sup>26</sup>? ¿Sería posible que no se trate de algún derecho válido, sino de proyectos sabios<sup>27</sup>? ¿Querían los autores destacar no tanto la «jurisdicción», cuanto servirse de códigos para construir una identidad<sup>28</sup>? Pienso que la Ley deuteronomica y la Ley de santidad tienen seguramente, como se ha de mostrar a continuación, la intención de forjar una identidad.

Segundo, sobre todo las leyes familiares bíblicas indican que, respecto a los papeles de la mujer en familias organizadas según el modelo patriarcal, a pesar de algunas diferencias de detalle, hay un tipo de «concepción básica» que comparten los demás autores de otros códigos del Oriente antiguo: las leyes sostienen las estructuras familiares tradicionales y los intereses de la familia se identifican sobre todo con los intereses de los jefes superiores<sup>29</sup>. Ahora bien, se intenta proteger a los miembros familiares dependientes (p. ej., por multas de violación). Pero en ello no se considera la perspectiva de mujeres, no se plantea la pregunta de su estatus de dependencia, y no se hace ningún caso de su integridad física y psíquica. Sin perjuicio para esta «concepción básica», hay textos jurídicos de la Torah que muestran posiciones muy distintas respecto a los papeles de las mujeres.

## 1.2. *Mujeres como esclavas en el espejo de los textos de liberación de la Torah*

En este apartado vamos a considerar especialmente las leyes que conciernen al tema de la liberación de esclavos y esclavas (Ex 21,2-11; Dt 15,12-18 y Lv 25,39-55). La esclavitud no era, según los textos –por ejemplo Jr 34,8-22 y Neh 5,1-5–, un fenómeno marginal en Israel tanto durante el período pre-exílico como el tiempo posesílico. Por eso, no extraña que los grandes códigos de la Torah contengan varias leyes acerca de este tema. Es interesante observar las diferencias en sus declaraciones sobre mujeres como esclavas. Vamos a considerar ahora no sólo las diferencias en cuanto a los papeles de la mujer, sino también a indagar las causas de esta diversidad. Comenzamos con la ley en el Libro de la Alianza, Ex 21,2-11<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Así lo indica sobre el Libro de la Alianza Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33): Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188; Berlin: de Gruyter, 1990), 406s.

<sup>27</sup> Cf. Norbert LOHFINK, «Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomistischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2-11 und Dtn 15,12-18», en Norbert LOHFINK (ed.), *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000), 163-203, 180, 188s.

<sup>28</sup> Cf. ANDERSON, *Women*, 11ss.

<sup>29</sup> Así con BIRD, «Images», 51, y PRESSLER, *View*, 114.

<sup>30</sup> A mi parecer y según la opinión más común, Ex 21,2-11 es la ley bíblica más antigua concebible referente al tema de la liberación de esclavos y esclavas; cf., por ejemplo, Sara JAPHET, «The Relationship

- <sup>2</sup> Si compras un esclavo hebreo, trabajará durante seis años, y al séptimo quedará libre, sin que tenga que pagar nada por su libertad.
- <sup>3</sup> Si llegó solo, se irá solo; si tenía mujer, su mujer se irá con él;
- <sup>4</sup> si su amo le da una mujer, y ella le da hijos o hijas, la mujer y los hijos serán de su amo, y el esclavo se irá solo.
- <sup>5</sup> Y si el esclavo declara: «Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos; renuncio a la libertad»,
- <sup>6</sup> entonces el amo lo llevará ante Dios, lo arrimará a la puerta o al marco de la puerta, y con un punzón le atravesará la oreja. Así será esclavo suyo para siempre.
- <sup>7</sup> Si alguien vende a su hija como esclava, ella no saldrá libre como los esclavos hombres.
- <sup>8</sup> Si no agrada a su señor que la había destinado para «sí»<sup>31</sup>, éste permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño.
- <sup>9</sup> Si la da por esposa a su hijo, deberá tratarla como a una hija.
- <sup>10</sup> Si toma una segunda esposa, no reducirá la comida a la primera, ni la ropa, ni sus relaciones conyugales con ella.
- <sup>11</sup> Pero si no hace para ella ninguna de estas tres cosas, puede irse (libre), sin tener que pagar nada por su libertad.

La ley se abre con la perspectiva de una compra: si un israelita compra a otro israelita como «esclavo» (עֶבֶד), éste debe ser liberado en el año séptimo sin pagar ningún rescate. La atención de Ex 21,2-6 está centrada en el esclavo deudor; las mujeres son consideradas ante todo como esposas<sup>32</sup>, עֵבֶר. Si el

between the Legal Corpora in the Pentateuch of Manumission Laws», en Sara JAPHET (ed.), *Studies in the Bible* (Scripta Hierosolymitana 31; Jerusalén: Magnes Press, 1986), 63-89, 69s; Innocenzo CARDELLINI, *Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts: Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Königstein/Is: Hanstein, 1981), 337ss; LOHFINK, «Fortschreibung», 182ss; Klaus GRÜN WALDT, *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17-26: Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie* (Berlín: de Gruyter, 1999), 375s; OTTO, *Gottes Recht*, 22-24; Bernhard M. LEVINSON, «The Birth of the Lemma: The Restrictive Reinterpretation of the Covenant Code's Manumission Law by the Holiness Code (Leviticus 25,44-46)», *JBL* 124 (2005) 617-639; íDEM, «The Manumission of Hermeneutics: The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory», en André LEMAIRE, *Congress Volume Leiden 2004* (Leiden: Brill, 2006), 281-324. Para una tesis opuesta, cf. John VAN SETERS «The Law of the Hebrew Slave», *ZAW* 108 (1996) 534-546; e íDEM, «Law of the Hebrew Slave: A Continuing Debate», *ZAW* 119 (2007) 169-183. La relación de Dt 15,12-18 y Lv 25,39-55 (respectivamente la Ley deuteronomista y Ley de santidad) es intensamente discutida; por el momento no se anuncia ningún consenso.

<sup>31</sup> Con Qere לָ (contra Ketiv: לֵא), cf. también Martin BUBER y Franz ROSENZWEIG, *Die Schrift: Bd. 1: Die fünf Bücher der Weisung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987), s.v.; Etan LEVINE, «On Exodus 21,10 'Onah and Biblical Marriage», *ZAR* 5 (1999) 133-164, 137; Bernard S. JACKSON, *Wisdom-Laws: A Study of the Mishpatim of Exodus 21:1-22:16* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 80.

<sup>32</sup> Véase también Susanne SCHOLZ, «Exodus: Was Befreiung aus "seiner" Sicht bedeutet ...», en Luise SCHOTTROFF y Marie-Theres WACKER, *Kompodium Feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998), 26-39, 35.

israelita es casado, se le compra, según v. 3b, (¿en cada caso?) con su mujer y, si tiene hijos ellos entrarían en el lote de compra. Por supuesto, la familia vive junto al comprador; la mujer y también los niños se han de liberar con el esclavo al cabo de siete años. El v. 4 trata del caso de un soltero a quien el comprador le asigna una mujer. Eso presupone, como Karen Engelken ha subrayado con toda razón, que un israelita puede poseer varias esclavas y esclavos<sup>33</sup>. En este caso, el israelita puede disponer no sólo del trabajo de sus esclavas y esclavos, sino también decidir libremente sobre sus relaciones. Tanto los hombres como las mujeres dependen totalmente de ello.

La esclava destinada por el comprador a convivir con un hombre<sup>34</sup> por un tiempo limitado es, con sus hijos, posesión de su dueño. El texto no dice si se trata de una esclava hebrea o no hebrea<sup>35</sup>. A mi parecer, no hay nada que permita excluir la posibilidad de que la ley se aplique a una esclava hebrea. Por eso, los vv. 2-6 no deben ser entendidos de manera inclusiva<sup>36</sup>, es decir, a la luz de estas disposiciones, la esclava hebrea no puede irse libre sin rescate, como el esclavo hebreo, al cabo de siete años<sup>37</sup>.

En Ex 21,7-11 el enfoque cambia. En este caso se trata de la hija vendida por su padre que pasa de esclava (אמה) a ser la esposa<sup>38</sup> del comprador o de su hijo. Ante todo (desde el punto de vista de hoy, en todo caso) debemos advertir de las graves implicaciones de esta situación para la hija. Su sexualidad se puede comprar y vender con toda legalidad; ella se convierte en «mercancía» disponible. La hija vendida no tiene, durante toda su vida, ningún derecho sobre su intimidad.

Es interesante ver qué objetivo persigue el autor de la norma respecto a las condiciones de la hija vendida. El v. 10 estipula que si el dueño se casa con otra no puede disminuir ni el alimento ni el vestido ni las relaciones sexuales

<sup>33</sup> ENGELKEN, *Frauen*, 150.

<sup>34</sup> No se trata del matrimonio; a este respecto, véase FISCHER, *Erzelter*, 78-80, 102.

<sup>35</sup> Cf. también Frank CRÜSEMANN, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997), 186s. Anders VAN SETERS, «Law», 541, y JACKSON, *Wisdom-Laws*, 89.

<sup>36</sup> A favor de una interpretación inclusiva (de mujeres) de los vv. 2-6 se pronuncian, por ejemplo, LOHFINK, «Fortschreibung», 189, y OTTO, «False Weights», 142. Según PRESSLER, «Wives», 167, vv. 2ss. Conciernen a «algunas mujeres esclavas»: «Esperaríamos que una viuda, una mujer abandonada o, en todo caso, una mujer que se encuentre en una circunstancia análoga, que se vende a sí misma como esclava doméstica, sea tratada como un esclavo varón y sea liberada».

<sup>37</sup> Cf. también ENGELKEN, *Frauen*, 150, y Christoph DOHMEN, *Exodus 19-40* (HTKAT; Friburgo de Brisgovia: Herder, 2004), 161.

<sup>38</sup> De acuerdo con KESSLER, «Sklavin». A menudo los autores parten de la idea que la esclava sólo podía ser la segunda mujer o concubina, cf. por ejemplo PRESSLER, «Wives», 163; Raymond WESTBROOK, «The Female Slave», en Victor H. MATTHEWS ET AL., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 214-238, 218s, 236s; David L. BAKER, «Concubines and Conjugal Rights: ענה in Exodus 21:10 and Deuteronomy 21:14», ZAR 13 (2007) 87-101, 89.

(ענה) de la esclava tomada como mujer<sup>39</sup>. El último punto es particularmente llamativo, pues no se encuentra en ninguna otra ley de la Biblia y del Oriente antiguo<sup>40</sup>. En este contexto, Christoph Dohmen ha indicado de manera convincente que las relaciones sexuales de la esclava mantienen abierta la posibilidad de la maternidad<sup>41</sup>. De esta forma, aparece en la ley un punto que en tiempos antiguos tenía gran importancia en la sociedad de Israel, como muestran claramente los relatos bíblicos: el estatuto de la mujer (libre o esclava) como madre.

En el Libro de la Alianza, la ley correspondiente a la liberación de esclavos y esclavas en la *Ley deuteronomica* (Dt 15,12-18) dice:

<sup>12</sup> Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre.

<sup>13</sup> Al dejarle libre, no le mandarás con las manos vacías;

<sup>14</sup> le harás algún presente de tu ganado menor, de tu era y de tu lagar; le darás según como te haya bendecido YHWH tu Dios.

<sup>15</sup> Recordarás que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que YHWH tu Dios te rescató: por eso te mando esto hoy.

<sup>16</sup> Pero si él te dice: «No quiero marcharme de tu lado», porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo,

<sup>17</sup> tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva.

<sup>18</sup> No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale por un doble salario de jornalero. Y YHWH tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas.

En los vv. 12 y 17 se encuentra la referencia a la esclava hebrea. Esto necesita una explicación porque, en las leyes deuteronomicas sociales dirigidas al אָח <sup>42</sup>, la perspectiva de las mujeres no aparece explícitamente. Puesto que no tengo la posibilidad de fundamentar tal afirmación, no puedo afirmar que la mención de una esclava sea un añadido posterior<sup>43</sup>. Y la conclusión, por ejemplo, de Phyllis Bird sobre esta cuestión no me parece convincente, es decir, que,

<sup>39</sup> Acerca de esta interpretación de ענה, véase especialmente LEVINE, «Marriage», 150.

<sup>40</sup> LEVINE, «Marriage», 137s.

<sup>41</sup> DOHMEN, *Exodus*, 162, con referencia a Ina Willi-Plein.

<sup>42</sup> Este sustantivo se puede traducir indistintamente por «hermano» o «hermana». Sin embargo, como lo vemos en Dt 15,12, אָח puede significar hermano y/o hermana; cf. también Jr 34,14ss. En el fondo, habría que aclarar el sentido preciso del sustantivo respecto a cada ley. Sobre esta problemática, cf. también Irmtraud FISCHER, «Zwischen Kahlschlag, Durchforstung und neuer Pflanzung: Zu einigen Aspekten Feministischer Exegese und ihrer Relevanz für eine Theologie des Alten Testaments», en Bernd JANOWSKI (ed.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven* (SBS 200; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005), 41-72, 52.

<sup>43</sup> Con LOHFINK, «Fortschreibung», 183, 190; contra CARDELLINI, *Beitrag*, 275, 368s; Eleonore REUTER, *Kultzentralisation: Entstehung und Theologie von Dtn 12* (Fráncfort del Meno: Hain, 1993), 147, 148.

en las leyes que se refieren a hombres y mujeres, los autores de textos jurídicos de la Biblia mencionan a las mujeres explícitamente<sup>44</sup>. La consideración de ambos sexos en Dt 15,12-18 se fundamenta probablemente en que el autor pretendía subrayar explícitamente, mediante una definición irrevocable, una diferencia fundamental respecto a la norma expresada en el *Libro de la Alianza*. En el caso de la esclavitud por deudas, los mismos derechos deben estar vigentes para los dos sexos, así como los mismos deberes del «tú» para los esclavos por deudas y esclavas por deudas<sup>45</sup>. Eso implica también que, según la legislación deuteronomica, se puede vender únicamente la fuerza de trabajo de una mujer pero no, como en el Libro de la Alianza, su sexualidad.

La actitud respecto a la esclavitud en el Deuteronomio se contraponen claramente al que emerge del Libro de la Alianza, especialmente en lo que respecta a las condiciones de la esclava. Tal diferencia está determinada por la visión social deuteronomista que pretende llevar a cabo un idea de sociedad en el que sus miembros puedan (posiblemente) vivir juntos en libertad y sin pobreza. Las leyes deuteronomicas relativas a las familias de trabajadores libres, en situaciones de indigencia, tienen la intención de disminuir el endeudamiento<sup>46</sup>. La última etapa del proceso de empobrecimiento es la esclavitud por deuda, y la ley correspondiente en Dt 15,12-18 ordena explícitamente al «Tú» hacer posible una nueva existencia en libertad, para los miembros comprados de estas familias, (hombres y mujeres) por un tipo de capital inicial, al cabo de su tiempo como esclavo (v. 18). Respecto a esto, la teología del éxodo cumple un papel decisivo: según el v. 15a, la posición de la esclavitud pertenece irrevocablemente al pasado. En este sentido YHWH ha salvado este «Tú» de la esclavitud en Egipto. «Tú» hace referencia, como aún queda por explicar (2.2), a hombres y mujeres. En este sentido la esclavitud, en el mundo del Deuteronomio, no puede ser más que un estado pasajero. La esclavitud permanente es admitida en los vv. 16s sólo como una excepción. Dentro de la *Ley de santidad*, el texto jurídico que nos interesa aquí se sitúa en el marco de las prescripciones del Jubileo en Lv 25; nos limitamos a citar el principio:

<sup>44</sup> Phyllis BIRD, «Translating Sexist Language as Theological and Cultural Problem», *USQR* 42 (1988) 89-95, 92s; semejante SCHÄFER-LICHTENBERGER, «Beobachtungen», 103. Sobre la tesis de Bird opina con escepticismo Georg BRAULIK, «Durften auch Frauen in Israel opfern? Beobachtungen zur Sinn- und Festgestalt des Opfers im Deuteronomium», en Georg BRAULIK (ed.), *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 59-89, 85s, nota 90.

<sup>45</sup> Cf. también Tikva FRYMER-KENSKY, «Deuteronomy», en Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 52-62, 54.

<sup>46</sup> Los huérfanos, la viudas, los forasteros y las familias levíticas no figuran entre los pobres en el sistema deuteronomista, así con Norbert LOHFINK, «Das deuteronomische Gesetz in der Endgestalt: Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen», en Norbert LOHFINK (ed.), *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1995), 205-218.

<sup>39</sup> Si se empobrece tu hermano en asuntos contigo y se vende a ti,  
no le impondrás trabajos de esclavo;  
<sup>40</sup> Estará contigo como jornalero o como huésped,  
y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo.  
<sup>41</sup> Y (entonces) saldrá de tu casa, él y sus hijos con él,  
volverá a su familia y a la propiedad de sus padres.  
<sup>42</sup> Porque ellos son siervos míos (los hijos de Israel),  
a quienes yo saqué de la tierra de Egipto;  
no han de ser vendidos como se vende a un esclavo.  
<sup>43</sup> No serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios.  
<sup>44</sup> Los siervos y las siervas que tengas,  
serán de las naciones que os rodean;  
de ellos podréis adquirir siervos y siervas.  
<sup>45</sup> También podréis comprarlos  
entre los hijos de los huéspedes que residen en medio de vosotros,  
y de sus familias que viven entre vosotros,  
es decir, de los nacidos en vuestra tierra.  
Ésos pueden ser vuestra propiedad,  
<sup>46</sup> y los dejaréis en herencia a vuestros hijos  
después de vosotros como propiedad perpetua.  
A éstos los podréis tener como siervos;  
pero si se trata de vuestros hermanos, los israelitas,  
tú, como entre hermanos,  
no le mandarás con tiranía.

Esta ley trata del caso del labrador hebreo empobrecido, que deja su patrimonio y su clan, y tiene que venderse a un israelita acomodado. Éste no debe ser tratado, según v. 40, como un esclavo, sino como un jornalero y huésped. Es un primer paso importante hacia la anulación de la esclavitud en general y su transformación en un trabajo asalariado<sup>47</sup>. El v. 41 legisla sobre el caso en que el labrador tenga o cree una familia durante su «tiempo de servicio», que puede durar incluso 49 años: sus hijos, y probablemente también su mujer, no mencionada<sup>48</sup>, deben ser liberados con él, en el año del Jubileo.

En comparación con Ex 21,2-11 y Dt 15,12-18, estas disposiciones, con su acento distinto, están unidas a las reflexiones teológicas de los autores de esta ley: los miembros del pueblo de Israel son considerados, como se deduce del éxodo,

<sup>47</sup> Cf. también Alfred CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium: Eine vergleichende Studie* (AnBib 66; Roma: Biblical Institute Press, 1976), 236s, y CRÜSEMANN, *Tora*, 353.

<sup>48</sup> Cf. también v. 54, CARDELLINI, *Beitrag*, 290, comenta el v. 41a: «él y sus hijos con él, deben ser liberados en el año del jubileo»; en este sentido, también GRÜNVALDT, *Heiligkeitgesetz*, 330. Ni siquiera se plantea la pregunta de la mujer y de las hijas. En mi opinión, menos plausible es la tesis de Gregory C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTSup 141; Sheffield: JSOT Press, 1993), 328ss, y SCHENKER, «Legislation», 33: «La norma para el jubileo no está dirigida a todas las categorías de esclavos, sino solamente a las mujeres israelitas casadas que tienen hijos varones».

exclusivamente como esclavos de YHWH (v. 42); no pueden ser esclavos de ningún hombre. En este sentido, el «hermano» debe ser empleado sólo como asalariado o arrendatario, pero nunca como esclavo. Además, YHWH es considerado como el dueño verdadero del país, que ha asignado la tierra a las tribus casi como una donación permanente de préstamo (Lv 25,23). En cada Jubileo las relaciones «originales» deben ser restablecidas; en este sentido los labradores empobrecidos y sus familias pueden volver libres al patrimonio de sus antepasados y a su clan. En la lógica de estas reflexiones teológicas, a diferencia de Ex 21,4-6 y Dt 15,16s, ni el labrador ni su mujer y sus niños podrían quedarse perpetuamente en una relación de dependencia. Sólo las esclavas y esclavos no hebreos son retenidos como «propiedad» de sus dueños israelitas (v. 45b). Además, es permitido dominarlos con «violencia» (פּוֹרֵץ). A la luz de Lv 25,39ss, se encuentran, desde el punto de vista teológico y jurídico, completamente indefensos.

Ahora bien, respecto al rol y al estatus de las mujeres (hebreas), la ley plantea algunas preguntas. Si el labrador vendido tiene una mujer y/o se casa durante su tiempo de servicio: ¿Dónde debe vivir la familia? ¿En las fincas del comprador o en la tierra propia que casi es arrendada a la familia? ¿Cuál es el «estatus» de la familia del labrador? ¿Las mujeres y los niños trabajan gratis para el dueño<sup>49</sup>?

Nos preguntamos, además, si Lv 25,39-46 debe ser entendido como inclusivo, o sea, ¿la ley se puede aplicar de forma análoga también a una «hermana»<sup>50</sup>? El v. 44 (así como el v. 6), que habla explícitamente del esclavo עֶבֶד y de la esclava אַמָּה, excluye la posibilidad de una interpretación por analogía. Eso indica, en cambio, un indicio de que si los vv. 39-43 estuvieran referidos a un israelita varón y a mujeres israelitas, estarían también específicamente distinguidos en la formulación lingüística. Si el caso de la mujer hebrea que se vende a sí misma no está previsto en la Ley de santidad, a diferencia de Dt 15,12ss, tenemos que encontrar las causas. Llama la atención que en el texto hebreo no hay forma femenina para el hombre asalariado (שָׂכִיר)<sup>51</sup>. Por otra parte, podríamos percibir en textos como Prov 31,15 y Rt 2,8.22s indicios de que las mujeres jóvenes del personal de servicio (נְעָרוֹת) recibían un salario<sup>52</sup>. La presentación del salario *ad per-*

<sup>49</sup> La servidumbre de mujeres apenas es mencionada en los textos bíblicos y así permanece en gran parte invisible, con la excepción de 1 Sm 8,13; cf., sobre este tema, especialmente Willy SCHOTTROFF, «Der Zugriff des Königs auf die Töchter: Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel», en Frank CRÜSEMANN ET AL., *Gerechtigkeit lernen: Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte* (Theologische Bücherei 94; Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999), 94-114.

<sup>50</sup> Con esto cuenta PRESSLER, «Wives», 169, a la diferencia, por ejemplo, de ENGELKEN, *Frauen*, 155, y JAPHET, «Manumission Laws», 83, 88.

<sup>51</sup> Ex 2,9 es la única excepción pues que la hija del faraón promete un salario (שָׂכִיר) a la mujer que dará el pecho a su hijo adoptivo.

<sup>52</sup> Acerca del נְעָרוֹת en Prov 31,15, cf. Christine Roy YODER, *Wisdom as a Women of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31* (BZAW 304; Berlín: de Gruyter, 2001), 86s; sobre נְעָרוֹת en Rt 2s, cf. FISCHER, *Rut*, 163s.

*sonam* para la mujer, incluido en el trabajo asalariado, ¿no era compatible con la imagen de la mujer y/o sociedad de los autores sacerdotales de los textos legislativos<sup>53</sup>? Sea como sea, hay que recordar que en el curso de la redacción los autores de esta ley dejaron a la mujer del campesino en la sombra.

## 2. TÚ/VOSOTROS EN LOS CÓDIGOS DE LA TORAH

Ante todo, hay que insistir en que los textos legales bíblicos se dirigen principalmente a lectores masculinos, usando las formas masculinas «tú» (אתה) y «vosotros» (אתם). Los dos términos se suelen utilizar indistintamente, no sólo para un género, el masculino, sino también para el neutro, o formas agénéricas o para indicar un plural en el que son incluidos varones y mujeres<sup>54</sup>. En lo que sigue, nos preguntaremos por el sentido del «tú», o «vosotros», en los textos jurídicos de la Biblia. Con esta intención vamos a examinar los tres grandes códigos de la Torah: el Libro de la Alianza, la Ley deuteronomica y la Ley de santidad.

### 2.1. Tú/suyo en el Libro de la Alianza (Ex 20,22–23,33)

En el caso del Libro de la Alianza, las referencias a los destinatarios son generalmente homogéneas<sup>55</sup>: se habla explícitamente de mujeres en el Libro de la Alianza, pero sólo cuando son *ellas* el objeto (por ejemplo, para decir cómo hay que tratar a esclavas, madres, hijas y viudas). Nada indica que las mujeres están incluidas entre los destinatarios. Para decirlo con otras palabras: las leyes, sin excepción, son formuladas no sólo con las expresiones lingüísticas masculinas habituales, sino que también son concebidas desde el punto de vista masculino. Según la locución de Athalya Brenner/Fokkelien van Dijk-Hemmes, hay que oír «voces M (voces masculinas/*male voices*)»<sup>56</sup>. Así, por ejemplo, Ex 22,20-26<sup>57</sup>. Esta sección contiene una serie de leyes sociales. Aquí, nos limitamos a citar los vv. 21-23:

<sup>53</sup> Para una posición «conservadora» análoga, véase Eclo 25,22.

<sup>54</sup> Lo mismo vale también para los destinatarios que los textos llaman de vez en cuando בני ישראל («Hijos» de Israel); cf. SCHROER, «Weg», 90, y ERBELE-KÜSTER, «Dienst», 275-279.

<sup>55</sup> Cf. también Drorah O'DONNELL SEITEL, «Exodus», en Carol A. NEWSOM y Sharon H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 26-35, 34; y SCHOLZ, «Exodus», 35s.

<sup>56</sup> Athalya BRENNER y Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993), 8.

<sup>57</sup> Otro ejemplo es Ex 23,12: «el séptimo día, junto a las bestias de carga [!] deben reposar “tu”, el hijo (!) de tu sierva y el forastero». Según DOHMEN, *Exodus*, 187, se trata de «los afectados especialmente por el trabajo agrario». Si tenemos en cuenta Rut 2, esta interpretación es dudosa.



<sup>21</sup> No vejarás a viuda ni a huérfano.

<sup>22</sup> Si le vejas y clama a mí,  
no dejaré de oír su clamor,

<sup>23</sup> se encenderá mi ira y os mataré a espada;  
vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos huérfanos.

La formulación del v. 23b, «vuestras mujeres» y «vuestros hijos», es instructiva: se refiere a las mujeres y a los hijos de los destinatarios en el caso de que éstos se conviertan en opresores. La observación explica de manera ejemplar que el Libro de la Alianza no trata directamente a las mujeres como personas que deben o pueden ejercer mandamientos de Dios.

Es preciso reflexionar sobre un pasaje «difícil» del calendario de las fiestas en Ex 23,14-17:

<sup>14</sup> Tres veces al año me celebrarás fiesta.

<sup>15</sup> Guardarás la fiesta de los Azimos. Durante siete días comerás ázimos...

<sup>17</sup> Tres veces al año se presentarán todos tus hombres  
delante de YHWH, el Señor.

El v. 14 funciona como introducción. Los vv. 15ss contienen instrucciones referente a tres fiestas de peregrinación y el v. 17 concluye el conjunto. Los versículos 14 y 17 están relacionados lingüísticamente, por la fórmula «tres xxx al año» (v. 14: רגלים בשנה שלוש [«Tres fiestas al año»] – v. 17: שלוש פעמים בשנה [«tres veces al año»])<sup>58</sup>. Desde el punto de vista del contenido, se puede decir que la disposición en el v. 14 se hace explícita en el v. 17. Respecto a quiénes son los destinatarios, existen, en este contexto, dos posibilidades de interpretación. He aquí la primera: en el v. 14 el término *vosotros* queda abierto a la posibilidad de que se trate de hombres y mujeres israelitas. La segunda interpretación sugiere que el término *vosotros* en el v. 14 se refiere a hombres israelitas. Por lo tanto, en el v. 17 el acento de «todos tus hombres» (a ti = el hombre) recae sobre «todos»: «cada uno de todos tus hombres» (כל זכור) sin excepción deben presentarse ante YHWH. Los destinatarios tienen que ocuparse de ello como padres que cuidan de sus hijos. No es fácil escoger entre estas dos alternativas. Con vistas a una formulación comparable en el «derecho de privilegios» de Ex 34,23 se puede imaginar la segunda posibilidad<sup>59</sup>. Por tanto, con la formulación del v. 17 a «todos tus hombres» (כל זכור) el redactor no quería excluir a las mujeres; de hecho, desde el principio, ellas no aparecen en el calendario de las fiestas.

Desde el punto de vista sincrónico, por decirlo así, el Libro de la Alianza se encuentra dentro de la perícopa del Sinaí. Es la palabra de YHWH a Moisés

<sup>58</sup> Cf. también SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Bundesbuch*, 402s; DOHMEN, *Exodus*, 188.

<sup>59</sup> El término «tú» en Ex 34,23 es unívocamente masculino, como lo muestra una formulación en este contexto (v. 20: «todo primogénito de tus hijos»). Sobre este tema, véase Karin FINSTERBUSCH, «The First-Born between Sacrifice and Redemption in the Hebrew Bible», en Karin FINSTERBUSCH ET AL., *Human Sacrifice in Jewish and Christian tradition* (Leiden: Brill, 2007), 87-108, 96.

que éste debe anunciar al pueblo (Ex 24,3ss). Antes de que YHWH tome la palabra en el Sinaí el relato indica que es necesario prepararse. Entre otras cosas, se habla de las órdenes que Moisés dirige al pueblo. En este contexto, Ex 19,14s resulta ilustrativo:

<sup>14</sup> Bajó, pues, Moisés del monte, adonde estaba el pueblo,  
y santificó al pueblo y ellos lavaron sus vestidos.

<sup>15</sup> Y dijo al pueblo: Estad preparados para el tercer día,  
y no acercaros a mujer.

El v. 15a dice que Moisés habla al «pueblo» (עַם), pero en realidad se dirige a los varones del pueblo, como se ve claramente en el v. 15b<sup>60</sup>. No es posible imaginarse el escenario en el Sinaí sin mujeres, pero sin embargo el v. 15 muestra que la perspectiva de las mujeres no interesa en absoluto al autor, o redactor, del texto, que las hace desaparecer gradualmente. En este punto, el resultado del Libro de la Alianza coincide con su contexto narrativo.

Llegadas a este punto, queda claro que desde la perspectiva masculina dominante no se puede extraer la conclusión de que, en las intenciones de los autores y redactores de estos textos, las leyes reunidas en el Libro de la Alianza no tuvieran ninguna importancia para las mujeres (estaban formuladas de manera inteligente como para establecer claramente que incluso una mujer tuviera derecho a matar a un ser humano)<sup>61</sup>. A pesar de todo, en el Libro de la Alianza y en su contexto narrativo, la referencia directa a las mujeres está «ausente». En el mundo en él representado, las mujeres no aparecen como personas activas ante las leyes. Sobre todo en el Deuteronomio se muestra que en el conjunto normativo existe una alternativa a este «espacio vacío».

## 2.2. Tú/vosotros en la Ley deuteronomica (Dt 12–26)

En el marco de las leyes deuteronomicas familiares los términos *tú* y *vosotros* aparecen exclusivamente y sin duda en masculino: los textos se dirigen al varón israelita como padre y marido. Sin embargo, junto a este uso exclusivo del idioma, también hay que reconocer un uso inclusivo en la Ley deuteronomica. Se-

<sup>60</sup> Cf. también Moshe WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 291; BIRD, «Images», 50; Judith PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai: Eine jüdisch-feministische Theologie* (Lucerna: Edition Exodus, 1992); O'DONNELL SETEL, «Exodus», 29, 33; Athalya BRENNER, «An Afterword: The Decalogue – Am I an Addressee?», en Athalya BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (The Feminist Companion to the Bible 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 255-258, 256; SCHOLZ, «Exodus», 34s; ERBELE-KÜSTER, «Dienst», 277, n. 44.

<sup>61</sup> También PRESSLER, *View*, 110, nota: «El hecho de que las leyes en el Libro de la Alianza estén en masculino no significa que no fueran aplicadas también a las mujeres». Como veremos, no se puede aceptar su conclusión sobre el resultado deuteronomico: «El lenguaje peculiar que se utiliza en el Deuteronomio para indicar el género es, sencillamente, una cuestión de estilo», *loc. cit.*

gún la tesis representada aquí, en el mundo de la ley deuteronomica, o sea, en el Deuteronomio, la palabra es dirigida tanto a las mujeres como a los varones<sup>62</sup>. En Dt 24,8s, la ley referente a la lepra representa un testimonio indicativo:

<sup>8</sup> En caso de lepra, cuida bien de observar y ejecutar todo lo que os enseñen los sacerdotes levitas.  
Procuraréis poner en práctica lo que yo les he mandado.  
<sup>9</sup> Recuerda lo que YHWH tu Dios hizo con María cuando estabais de camino a la salida de Egipto.

El v. 8 contiene avisos para los casos de «lepra» (נִנְעֵ הַצִּדְעָה): los enfermos han de observar con cuidado la instrucción de los sacerdotes levitas. El v. 9 indica al «tú» enfermo que debe recordar cómo trató YHWH a Miriam al salir de Egipto (cf. el relato de Nm 12). El sentido de este recuerdo se interpreta de varias maneras. Según Georg Braulik, el destino de Miriam es una advertencia contra la desobediencia<sup>63</sup>. Jeffrey H. Tigay supone:

que quizás se trata de mostrar que nadie es inmune, para que el pueblo no suponga «eso no puede sucederme a mí» y evite consultar a un sacerdote en caso de afecciones cutáneas potencialmente leprosas<sup>64</sup>.

Ursula Rapp piensa que Miriam sería presentada como ejemplo negativo en referencia a la aceptación de la autoridad mosaica<sup>65</sup>. Sea como fuere, según la tradición, Miriam se encuentra leprosa, justamente como un modelo para toda persona afectada por la lepra. Además, la referencia a Miriam aclara casi al mismo tiempo que los términos *tú* y *vosotros* en los vv. 8s incluyen también a las mujeres. Es preciso, por tanto, partir del presupuesto de que en los textos normativos del Deuteronomio el lenguaje es convencionalmente inclusivo.

A este respecto, también la legislación cultural es ilustrativa. La Ley deuteronomica indica explícitamente, en varias ocasiones, quién ha de participar en las comidas sacrificiales en el santuario central de Jerusalén durante las fiestas de peregrinación. La lista más corta dice: «tú y tu casa» (Dt 14,26; 15,20) y «vosotros y vuestra casa» (Dt 12,7). En algunos sitios son enumerados los miembros de la «casa», o sea, el hijo, la hija, el esclavo, la esclava.

<sup>62</sup> Cf. también FRYMER-KENSKY, «Deuteronomy», 53s; CRÜSEMANN, *Tora*, 294; ENGELMANN, «Deuteronomium», 69.

<sup>63</sup> Georg BRAULIK, *Deuteronomium II: 16,18–34,12* (NEchtB; Würzburg: Echter Verlag, 1992), 180. Cf. también Phyllis TRIBLE, «Bringing Miriam Out of the Shadows», en Athalya BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (The Feminist Companion to the Bible 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 166-183, 178.

<sup>64</sup> Jeffrey H. TIGAY, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (The JPS Torah commentary; Filadelfia: Jewish Publication Society, 1996), 225.

<sup>65</sup> Ursula RAPP, *Mirjam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; Berlin: de Gruyter, 2002), 198.

Además de los miembros familiares, en el contexto se hace referencia a levitas y forasteros así como a viudas y huérfanos (Dt 12,12.18; 16,11.14; 26,11). Llama la atención que las listas que enumeran los miembros familiares nunca mencionan a las esposas. Esto puede tener, en principio, dos sentidos: en primer término que no se mencionaba a las esposas porque debían quedarse en casa durante las fiestas de peregrinación, para guardarla y hacer los trabajos necesarios. Sin embargo, existe un texto contrario en el contexto de la Ley deuteronomica Dt 31,9-13, donde se ordena que, el año séptimo, el pueblo venga a Jerusalén para la fiesta de las Tiendas; el v. 12 se refiere explícitamente a las mujeres. Por el contrario, en el Deuteronomio no hay ninguna indicación de que las mujeres debieran hacer la peregrinación a Jerusalén cada siete años para la fiesta de las Tiendas.

Parece más probable, por tanto, una segunda interpretación: que las mujeres no se explicitan en las listas porque están incluidas, como los varones, en los términos *tú* y *vosotros*<sup>66</sup>. Georg Braulik ha descrito las implicaciones de esta suposición indicando que el Deuteronomio emancipa a la mujer libre y la eleva al nivel de su marido con los mismos derechos respecto al culto<sup>67</sup>. Y concluye más adelante, con toda razón, que la mujer puede ejercer con la misma independencia que su marido las actividades siguientes en el santuario: ofrecer holocaustos (Dt 12,14), preparar holocaustos sobre el altar de YHWH y derramar la sangre de animales sacrificados sobre el altar de YHWH (Dt 12,27), presentar el diezmo de toda la cosecha (Dt 14,22), consagrar todos los primogénitos a YHWH (Dt 15,19), hacer una ofrenda voluntaria (Dt 16,10), traer las primicias de los frutos del país, así como depositar la cesta ante YHWH y postrarse ante Él (Dt 26,10).

Todavía, sin embargo, encontramos un texto que contradice esta posición «liberal», precisamente en el resumen de las disposiciones referentes a las fiestas de peregrinación recogidas en Dt 16,16s:

<sup>16</sup> Tres veces al año se presentarán todos tus hombres ante YHWH tu Dios, en el lugar elegido por él: en la fiesta de los Azimos, en la fiesta de las Semanas y en la fiesta de las Tiendas. Nadie se presentará ante YHWH con las manos vacías;

<sup>17</sup> sino que cada cual ofrecerá el don de su mano,  
según la bendición que YHWH tu Dios te haya otorgado.

Estos versículos recuerdan formulaciones más antiguas del Libro de la Alianza (Ex 23,17) y del derecho de privilegios (Ex 34,23). La unidad Dt 16,16s se podría considerar<sup>68</sup> como una añadidura deuteronomista tardía, más bien co-

<sup>66</sup> Cf. también WEINFELD, *School*, 291, y CRUSEMANN, *Tora*, 293.

<sup>67</sup> BRAULIK, «Frauen», 84. Del mismo parecer OTTO, «False Weights», 143. Para lo siguiente, cf. BRAULIK, «Frauen», 86s.

<sup>68</sup> Esta opinión la comparte también, por ejemplo, Horst-Dietrich PREUSS, *Deuteronomium* (EdF 164; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982), 53.

mo un intento, en referencia a la tradición más antigua, de reducir considerablemente el papel de las mujeres en el culto, pues la peregrinación y el holocausto debían ser obligatorios sólo para los varones del pueblo de Israel («de ti»<sup>69</sup>). Para las mujeres, la participación en el culto, en el mejor de los casos, sería voluntaria<sup>70</sup>. A pesar de todo, no existen pruebas que fundamenten tal juicio crítico. Moshe Weinfeld supone que según la ley del Libro de la Alianza sólo los varones tienen la obligación de hacer la peregrinación «para ver» el rostro del Señor, mientras que el autor del Deuteronomio, que conoce esta ley e incluso la cita en una ocasión (16,16), ha ampliado su aplicación a todos los miembros del hogar israelitas, tanto al varón como a la mujer<sup>71</sup>. El autor de Dt 16,16s hubiese podido entender la ley antigua del Libro de la Alianza como una especie de «exigencia mínima», de tal manera que habría contradicho su postura personal.

Ahora bien, hay todavía otro texto en que se ve con claridad que el «tú» se refiere exclusivamente a hombres. Así, la primera parte del pasaje de Dt 13,7-12:

<sup>7</sup> Si tu hermano, hijo de tu padre o hijo de tu madre, tu hijo o tu hija,  
la esposa que reposa en tu seno o el amigo que es tu otro yo,  
trata de seducirte en secreto diciéndote:  
«Vamos a servir a otros dioses»,  
desconocidos de ti y de tus padres...  
<sup>9</sup> no accederás ni le escucharás,  
tu ojo no tendrá piedad de él, no le perdonarás ni le encubrirás,  
<sup>10</sup> sino que le harás morir;  
tu mano tirará la primera sobre él para darle muerte,  
y después la mano de todo el pueblo.

La formulación del v. 7 «la esposa que reposa sobre tu pecho» (אשת חיקך) indica que el «tú» se refiere al hombre. Sin embargo, una consideración más puntualizada de la argumentación deja claro que el texto no contempla una exclusividad, sino que está pensado como un ejemplo. Desde la parte de los seductores se hace alusión a la vez a hombres y mujeres. Por lo tanto, en ningún caso se partía de la idea de que la persona seducida tendría que ser exclusivamente el hombre. Entre los seductores, se menciona al hermano, y desde el punto de vista de la argumentación se excluye la posibilidad de que sea igualmente válida para la hermana. De aquí se extrae la interesante consecuencia de que el contenido del texto, apunta claramente más allá del desti-

<sup>69</sup> El «tú» en Dt 16,16s ha de ser definido como inclusivo de modo diferente que en Ex 23,14-17 y Ex 34,23.

<sup>70</sup> Para esta interpretación del v. 16a, cf. REUTER, *Kultzentralisation*, 150; OTTO, *Gottes Recht*, 267, nota 754; Udo RÜTERSWORDEN, *Deuteronomium* (Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 4; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006), 110.

<sup>71</sup> WEINFELD, *School*, 291s; cf. también GRUBER, «Women», 51.

natario varón. Con otras palabras, en el texto desde el punto de vista del contenido, se han integrado suficientes indicaciones de cara al carácter ejemplar de la argumentación<sup>72</sup>. El texto señala, sin embargo, con toda claridad que la argumentación ejemplar se presenta desde la perspectiva masculina y en ella es preciso incluir la femenina, cosa que no se encuentra en el caso opuesto.

La cuestión de los destinatarios gana un nuevo relieve, desde el punto de vista sincrónico, cuando se contempla a la luz de los textos centrales en el contexto de Dt 12–26. Basta citar brevemente dos textos.

Los capítulos Dt 29s tratan de la conclusión de la alianza en Moab. El comienzo de Dt 29:

<sup>9</sup> Aquí estáis hoy todos vosotros en presencia de YHWH vuestro Dios: vuestros jefes de tribu, vuestros ancianos y vuestros escribas, todos los hombres de Israel,

<sup>10</sup> con vuestros hijos y vuestras mujeres y también el forastero que está en tu campamento,

desde tu leñador hasta tu aguador,

<sup>11</sup> a punto de entrar en la alianza de YHWH tu Dios, jurada con juramento, que YHWH tu Dios concluye hoy contigo

<sup>12</sup> para hacer hoy de ti su pueblo y ser él tu Dios como te ha dicho y como juró a tus padres Abraham, Isaac y Jacob.

<sup>13</sup> Y no solamente con vosotros hago yo hoy esta alianza y este juramento,

<sup>14</sup> sino que la hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de YHWH nuestro Dios como con quien no está hoy aquí con nosotros.

<sup>15</sup> Pues vosotros sabéis cómo vivíamos en Egipto, y cómo hemos pasado por las naciones por las que habéis pasado.

<sup>16</sup> Habéis visto sus monstruos abominables y los ídolos de madera y de piedra, de plata y de oro que hay entre ellos.

<sup>17</sup> No haya entre vosotros hombre o mujer, familia o tribu, cuyo corazón se aparte hoy de YHWH vuestro Dios para ir a servir a los dioses de esas naciones...

Dt 29,9-14 habla del protocolo de una ceremonia de juramento, descrito mediante un discurso performativo<sup>73</sup>. A diferencia de la perícopa del Sinaí, este texto enumera bajo varias perspectivas los grupos con que se ha de concluir la alianza, o sea, todas las categorías sociales, de las personas de cada edad y de ambos géneros, tanto los ciudadanos israelitas como los forasteros. La alianza se forma, como indica el contexto, sobre la base de las leyes ya comunicadas al pueblo. Sería completamente ajeno al horizonte de Dt 29,9-14 interpretar las leyes como dirigidas exclusivamente a los hombres de Israel.

<sup>72</sup> Cf. también Dt 17,2s. Véase, sobre este tema, CRÜSEMANN, *Tora*, 293.

<sup>73</sup> Norbert LOHFINK, «Bund als Vertrag im Deuteronomium», en Norbert LOHFINK (ed.), *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV* (SBAB 31; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000), 285-309, esp. 296-298; BRAULIK, *Deuteronomium II*, 212.

El sermón deuteronomico de Moisés que sigue (vv. 15-20) tiene la intención de garantizar, además de la participación exterior en la ceremonia que concluye la alianza, el consentimiento del corazón (כֵּן). Los niños quedan excluidos puesto que no tienen esa capacidad. El v. 17 nombra en primer lugar al hombre y a la mujer, como la unidad más pequeña del pueblo; luego, cita las unidades mayores que son la estirpe y la tribu. La mención expresa del hombre y de la mujer no es de ningún modo una casualidad. Así se ve que, para el «funcionamiento» de la religión, la participación de ambos géneros tiene la misma importancia.

La formación de la alianza es un acto singular, pero las leyes se deben transmitir y observar con cuidado en cada generación. Éste es el tema de Dt 31,9-13, ya citado, un texto que hace referencia explícitamente a las mujeres:

<sup>9</sup> Moisés puso esta Ley por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca de la alianza de YHWH, así como a todos los ancianos de Israel.

<sup>10</sup> Y Moisés les dio esta orden: «Cada siete años, tiempo fijado para el año de la Remisión, en la fiesta de las Tiendas,

<sup>11</sup> cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de YHWH tu Dios, al lugar elegido por él, leerás esta Ley a oídos de todo Israel.

<sup>12</sup> Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al forastero que vive en tus ciudades, para que oigan, aprendan a temer a YHWH vuestro Dios, y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley.

<sup>13</sup> Y sus hijos, que todavía no la conocen, la oirán y aprenderán a temer a YHWH vuestro Dios todos los días que viváis en el suelo que vais a tomar en posesión al pasar el Jordán».

La Torah deuteronomista (Dt 5,26.28.32<sup>74</sup>) es la base para la existencia y la identidad del pueblo. En este sentido, los hombres y las mujeres han de escucharla y aprenderla en el marco de un ritual regular de aprendizaje solemne colectivo (v. 12). Por tanto, las mujeres también deben aprender las leyes de la Torah deuteronomista que, en realidad, se dirigen a un «tú» exclusivamente masculino. Tanto mujeres como varones deben aprender las leyes cuyo contenido no se refiera directamente a su género (p. ej., las disposiciones relativas a los vestidos en Dt 22,5<sup>75</sup>).

Los niños, evidentemente, están presentes en el rito de aprendizaje. Los que son todavía demasiado pequeños para estudiar los textos deben aprender al menos el temor de Dios (v. 13a). Junto al ritual de aprendizaje colectivo en la fiesta de las Tiendas del año séptimo, como se ve también en otros textos deuteronomistas programáticos, los padres y las madres tienen la responsabi-

<sup>74</sup> A este respecto, véase Karin FINSTERBUSCH, *Weisung für Israel: Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* (FAT 44; Tübinga: Mohr Siebeck, 2005), 288.297.

<sup>75</sup> Luego, cf. Dt 23,18. Véase también OTTO, «False Weights», 144s.

lidad de enseñar las leyes a sus niños, o sea, a chicos y chicas, en el día a día (Dt 6,7.20ss)<sup>76</sup>.

En general, los teólogos deuteronomicos/deuteronomistas no manifiestan mucho interés por las mujeres en cuanto mujeres<sup>77</sup>. A pesar de todo, se ve en algunos de sus textos que se daban cuenta de que Israel no podría conseguir ni conservar su identidad religiosa sin la participación activa de las mujeres.

### 2.3. Tú/vosotros en la Ley de santidad (Lv 17–26)

En la «Ley de santidad» se encuentran pasajes cuyos destinatarios se han de identificar exclusivamente como hombres, a causa del contenido. Es el caso, por ejemplo, de las explicaciones respecto a las relaciones sexuales permitidas y prohibidas en Lv 18 y 20<sup>78</sup>. Por otra parte, hay prescripciones especialmente destinadas a los hombres, como la prohibición de recortarse la barba (Lv 19,27), en el marco de ritos de luto. Algunos pasajes conciernen exclusivamente al sacerdote (p. ej., Lv 21). Otros, dado su contenido, podrían dirigirse a hombres y mujeres (p. ej., varias disposiciones del «programa de la ética personal»<sup>79</sup> en Lv 19, o las instrucciones en el calendario de las fiestas en Lv 23). De hecho, la Ley de santidad contiene pocos indicios para pensar que los pronombres *tú* y *vosotros* tengan sentido inclusivo. A este respecto, he aquí algunas observaciones.

En primer término nos centramos en un aspecto negativo: en el calendario de las fiestas de la Ley de santidad (Lv 23) no se encuentra ninguna ley análoga a Ex 23,17; Ex 34,23 y Dt 16,16s, o sea, ninguna ley que prescriba la participación obligatoria exclusiva de los varones en las fiestas de Israel. Esta «no declaración» del calendario de Lv 23 ¿significa que es aplicable tanto a las mujeres como a los varones<sup>80</sup>?

A este respecto, encontramos un pasaje «revelador» en el capítulo 26 (Lv 26,26) que concluye la Ley de santidad que dice:

<sup>26</sup> Cuando yo os quiebre el bastón del pan diez mujeres cocerán todo vuestro pan en un (solo) horno, y os lo darán tan medido que comeréis y no os saciaréis.

No dice «diez de vuestras mujeres», sino diez mujeres deben cocer «vuestro pan». A mi parecer, es inimaginable que estas mujeres no pertenecieran al

<sup>76</sup> Karin FINSTERBUSCH, «Die kollektive Identität und die Kinder: Bemerkungen zu einem Programm im Buch Deuteronomium», *JBTh* 17 (2002) 99-120, 103ss.

<sup>77</sup> Cf. también PRESSLER, *View*, 111 («las leyes no se ocupan de las mujeres en cuanto mujeres»).

<sup>78</sup> Cf. por ejemplo Athalya BRENNER, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and «Sexuality» in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1997), 110ss; Karel VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7; Leiden: Brill, 1996), 195.

<sup>79</sup> OTTO, *Ethik*, 243ss.

<sup>80</sup> Véase también GRÜN WALDT, *Heiligkeitgesetz*, 295, nota 875.



grupo referido, para el cual deben cocer el pan. Por tanto, se ha de entender este «vosotros» como inclusivo, y no sólo en este verso, sino también en su contexto. En Lv 26 las personas a las que se dirigen las Leyes reciben la bendición o la maldición sobre la base de la relación establecida con las leyes. El «tú», a quien la Ley de santidad exhorta a observar las leyes, no puede estar referido únicamente a los varones.

Ahora bien, todavía hay que preguntarse si, sobre la base a lo indicado en un texto del calendario de las fiestas (Lv 23), tiene sentido una comprensión inclusiva del «tú» y del «vosotros», sobre todo a la luz de cuanto queda declarado en las leyes sacerdotales del contexto literario de la Ley de santidad. Los vv. 37s, que pueden ser calificados como una especie de «firma» con la cual, originalmente, se concluía el calendario festivo<sup>81</sup>, dicen:

<sup>37</sup> Éstas son las solemnidades de YHWH en las que habéis de convocar reunión sagrada (מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ)<sup>82</sup> para presentar ofrendas a YHWH, (es decir) holocaustos y oblaciones, víctimas y libaciones, cada cosa en su día,

<sup>38</sup> sin contar los sábados de YHWH, sin contar vuestros dones, sin contar todos vuestros votos, sin contar todas vuestras oblaciones voluntarias, las que ofrezcáis a YHWH.

Con la comprensión inclusiva de estos versículos, tanto la mujer como el varón tendrían que poder ocuparse de los sacrificios indicados. Pero ¿esto era imaginable, a la luz de las leyes sacrificiales sacerdotales? Lv 12,6ss; 15,29s y Nm 5,6-8 prescriben explícitamente a las mujeres que, en situaciones determinadas, presenten al sacerdote un animal para el holocausto y el sacrificio expiatorio. Según Nm 6,2, hombres y mujeres pueden hacer votos de nazir, y, explícitamente, Nm 30 indica que las mujeres pueden hacer este voto<sup>83</sup>. En un artículo significativo titulado «Women in the Cult According to the Priestly Code», Mayer I. Gruber ha sostenido, con razones plausibles, la tesis de que las formulaciones en el contexto de las leyes sacrificiales –por ejemplo Lv 2,1 (נֶפֶשׁ אַחַת... מִזֶּמַּע הָאָרֶץ) [«si alguien quiere sacrificar»]) o Lv 4,27 (נֶפֶשׁ אַחַת... מִזֶּמַּע הָאָרֶץ) [«si uno cualquiera del pueblo de la tierra»]– están formuladas sin especificar

<sup>81</sup> Cf. GERSTENBERGER, *Leviticus*, 299, 301ss; y GRÜNVALDT, *Heiligtumsgesetz*, 77s.

<sup>82</sup> Según GERSTENBERGER, *Leviticus*, 323, no hay que comprender las fiestas en Lv 23 como fiestas de peregrinaje. Por otra parte, Andreas RUWE, «Heiligtumsgesetz» und «Priesterschrift»: *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1–26,2* (FAT 26; Tübinga: Mohr Siebeck, 1999), 320s, se piensa sólo en las fiestas de las Tiendas.

<sup>83</sup> Por otra parte, el padre, el novio y el marido tienen el derecho de cancelar el voto de la hija, de la novia y de la esposa; al contrario, el voto de una viuda o de una mujer divorciada no se puede disputar. Respecto a Nm 30, véase HAVEA, *Elusions of Control*; en cuanto al tema de votos de mujeres en la Biblia Hebrea, cf. Karel VAN DER TOORN, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (The Biblical Seminar 23; Sheffield: JSOT Press, 1994), 97-102; Fokkelien VAN DIJK-HEMMES, «Traces of Women's Texts in the Hebrew Bible», en Athalya BRENNER y Fokkelien VAN DIJK-HEMMES (eds.), *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993), 17-109, esp. 91s.

el género. Así pues, hombres y mujeres pueden presentar sacrificios, naturalmente teniendo en cuenta las restricciones impuestas por su condición de laicos<sup>84</sup>. Si estas reflexiones son correctas, entonces, dado el contexto, nada impide entender Lv 23,37s en sentido inclusivo e interpretar las instrucciones para las fiestas en Lv 23 como dirigidas tanto a varones como a mujeres. Un argumento a favor de esta interpretación ha sido avanzado también por Dorothea Erbele-Küster, que piensa que se debe relacionar el contenido de la formulación בני ישראל en los vv. 34 y 42-44, sobre la base del contenido, con hombres y mujeres, que representan, en general, a los «hijos de Israel»<sup>85</sup>. Al menos en algunas unidades de la Ley de santidad, el texto, probablemente, se dirige a las mujeres igualmente que a los hombres, y se les pide realizar las mismas tareas.

¿Qué podría conducir a tal apertura?, ¿puede ser razonable, como sostiene Phyllis Bird<sup>86</sup>, que respecto a las normas sobre el culto la diferencia decisiva tenga que ver no tanto con tratarse de varones o mujeres, cuanto con la división entre laico y sacerdote? ¿Es posible que el concepto de santidad en el horizonte histórico de la Ley de santidad fuera prerrogativa de todas las personas que viven en Israel, sean israelitas o forasteros<sup>87</sup>, hombres o mujeres?

Es lícito hacer una observación definitiva respecto a los textos sacerdotales: en general tienen la reputación de no ser muy favorables para mujeres, como ya hemos indicado en 1.1. Sin embargo, el resultado es menos «excluyente» de lo que parece a primera vista. Irmtraud Fischer ha señalado, en un estudio impresionante de Ex 38,8, que la actividad de las mujeres *en* (y no *ante*) la entrada de la Tienda del Encuentro, descrita en este versículo, se ha de entender como la transmisión de la palabra y de la revelación<sup>88</sup>. Por lo tanto, en la legislación sacerdotal se cuenta efectivamente con mujeres como personal del culto.

<sup>84</sup> Cf. también CRÜSEMANN, *Tora*, 293s, 367, y RÜTERSWORDEN, *Deuteronomium*, 110.

<sup>85</sup> ERBELE-KÜSTER, «Dienst», 277. Algo diferente Jan JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26* (VTSup 67; Leiden: Brill, 1996), 31s: «La intención que subyace tras el uso de la frase בני ישראל no es, desde luego, excluir a las mujeres, como si ellas no pudieran escuchar y cumplir las leyes, sino, más bien, someterlas al varón en cuya casa viven. Los varones israelitas son los destinatarios de la ley no tanto como individuos, cuanto como cabezas de familia». JOOSTEN se concentra evidentemente en particular en textos como Lv 18.

<sup>86</sup> Phyllis BIRD, «The Place of Women in the Israelite Cultus», en Patrick D. MILLER, JR. ET AL., *Ancient Israelite Religion: Essays in Honour of Frank Moore Cross* (Filadelfia: Fortress Press, 1987), 397-419, 411.

<sup>87</sup> Cf. CRÜSEMANN, *Tora*, 345: «Die gleiche Nähe zum Heiligtum macht die Menschen, auch über Israel hinaus, letztlich gleich». Los forasteros han de observar al menos una parte de las leyes, cf. JOOSTEN, *People*, 63ss.

<sup>88</sup> Irmtraud FISCHER, *Gender-faire Exegese: Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Münster: Lit, 2004), 50-62; cf. también Marie-Theres WACKER, «“Religionsgeschichte Israels” oder “Theologie des Alten Testaments” – (k)eine Alternative? Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht», *JBTh* 10 (1995) 129-155, 147. Las profetisas en la entrada del santuario eran quizá la esposa de Isaías (Is 8,1-4) y Noadías (Neh 6); a este respecto, cf. Irmtraud FISCHER, *Gotteskündinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel* (Stuttgart: Kohlhammer, 2002), 205ss, 262ss.

### 3. REFLEXIONES FINALES

Los autores de textos jurídicos de la Biblia tienen una misma concepción preestablecida: parten del modelo de la familia patriarcal cuya cabeza es el varón. Este modelo está vinculado a una imagen extrema de mujeres, que se puede verificar especialmente en las leyes familiares bíblicas: las mujeres están bajo el poder de los varones y a disposición de ellos; no comparten, por ejemplo, ningún derecho de decisión respecto a la elección de marido, y su integridad física y psíquica no se tiene en cuenta.

Es interesante que, a pesar de esta «concepción básica» respecto a los papeles de las mujeres, se pueden constatar en los distintos códigos diferencias considerables. Lo hemos visto en el análisis de las leyes de liberación y en el estudio de la identificación del tú/vosotros en los tres grandes códigos de la Torah (el Libro de la Alianza, la Ley deuteronomica y la Ley de santidad). Recordemos los puntos más importantes:

En la ley de liberación del Libro de la Alianza, se representa una posición «conservadora»: un padre puede vender a su hija como esclava, con la opción de que siendo esclava se case con el dueño o su hijo; un propietario de esclavos puede asignar una esclava a un esclavo para la relación sexual; la posibilidad de liberarse al cabo de siete años está concedida explícitamente sólo para el esclavo por deuda. Según la Ley deuteronomica de liberación, sólo mujeres (adultas) y varones pueden venderse a sí mismos (!), como fuerza de trabajo, para seis años. La ley correspondiente en la Ley de santidad dice que uno ha de tratar a un «esclavo» hebreo como asalariado; para las mujeres, tal tratamiento, aparentemente, no está previsto. La esposa del «esclavo», cuya existencia está preestablecida por la mención de los niños, no aparece en la formulación de la ley.

Respecto a la identificación del tú/vosotros, la posición «excluyente» (que no tiene en cuenta a las mujeres) del Libro de la Alianza y la posición de la Ley de santidad no es totalmente clara (sin embargo, a mi parecer, hay una tendencia a utilizar el lenguaje inclusivo, al menos en algunos pasajes), llama la atención sobre todo lo que emerge de la Ley deuteronomica y, respectivamente, del Deuteronomio: en muchos pasajes del Deuteronomio se encuentra un uso del lenguaje inclusivo en la referencia al tú/vosotros. Ésto tiene importantes implicaciones, pues la mujer tiene los mismos derechos en el culto que el varón; como él, puede ofrecer sacrificios independientemente. Además, como queda indicado en los textos deuteronomistas en el contexto de los textos legales, el hombre y la mujer están obligados a escuchar y a aprender la Torah deuteronomica durante la fiesta de las Tiendas del año séptimo. Es decir, la mujer tiene que conocer el texto de toda la Ley deuteronomica (!) tanto como el varón; ambos tienen la responsabilidad de educar a sus hijos en la ley.

Las causas de estas diferencias son múltiples. Indudablemente, los códigos reaccionan ante acontecimientos sociales; o sea, los autores de la Ley deuteronomica y de la Ley de santidad han desarrollado una concepción de la sociedad, en una época determinada y desde el punto de vista teológico. En el mundo de la Ley deuteronomica, se esboza el ideal de una sociedad, en la cual los miembros viven juntos en libertad y sin pobreza. Por lo tanto, el tiempo de la esclavitud debe ser limitado tanto para el hombre como para la mujer; y, con referencia a la experiencia colectiva de la esclavitud en Egipto y del rescate por YHWH, se ha de dar un capital de salida a los esclavos y las esclavas para posibilitar la vida en libertad. Este proyecto de sociedad forma parte del programa de reforma iniciado hacia el fin del siglo VII a.C. bajo la soberanía asiria en Judá y consolidado durante el tiempo del exilio, con la intención de refundar y fundamentar nuevamente la identidad religiosa del pueblo. Junto a la integración no examinada de la mujer en la estructura familiar patriarcal, la concesión de derechos y deberes iguales en marcos como el culto y la educación se debe, probablemente, a la comprensión de que no se podría llevar a cabo una reforma religiosa duradera sin el apoyo masivo de las mujeres.

Con la Ley de santidad se reacciona en el siglo VI a.C. a la experiencia de la pérdida de la autonomía de Judá, del exilio y de la vuelta de algunas familias exiliadas. No representa el ideal de una sociedad sin pobreza, sino un programa de equilibrio entre pobres y ricos. Por consiguiente, con referencia al éxodo, en que YHWH se ha mostrado como único Señor de Israel, la esclavitud es transformada en un trabajo asalariado limitado en el tiempo. Para las mujeres, no se considera esta posibilidad. La mujer (esposa) «asalariada» que existía en el tiempo exílico/posexilico no era necesaria para dicho programa, y todo parece indicar que tal imagen de mujeres iba demasiado lejos para los autores de esta ley. Sin embargo, el concepto de santidad tal vez implicaba la apertura respecto a las mujeres que hemos visto en la Ley de santidad: todo Israel debe ser «santo». Es improbable, por tanto, que el tú/vosotros utilizado para mencionar a los destinatarios de las leyes estuviera exclusivamente referido a los varones.