



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 5

CB 115 SEMINARIO EN BIBLIA I

Cook Steike, Elisabeth. “La mujer extranjera y la infidelidad de Israel”. En *La mujer como extranjera en Israel: un estudio exegético de Esdras 9-10*, 153-189. San José: SEBILA, 2011.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 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.

Capítulo 5

La mujer extranjera y la infidelidad de Israel

En nuestro estudio del problema de los matrimonios con mujeres extranjeras en Esd 9-10, analizamos la función literaria y programática que le es asignada a la figura de la mujer extranjera en este texto.

Detrás de la polémica contra las mujeres extranjeras, encontramos reflejados los temores y las inseguridades de los exiliados, surgidas de la dominación extranjera, el exilio de la tierra y la amenaza de perder la identidad como pueblo. Los exiliados, ahora repatriados en Judá, definen criterios restringidos de pertenencia a Israel, con base en su experiencia de vivir como minoría dominada en medio de extranjeros y a la pérdida de las referencias nacionales anteriormente definidas por la monarquía, las fronteras territoriales y el templo.

La presencia de las mujeres extranjeras en Esd 9-10 es descrita por el texto como asunto de vida o muerte para la *golah*. Lo extranjero, que representa desorden, ambigüedad y muerte para Israel, se personifica en la figura de la mujer que adquiere, según el texto, el potencial de llevar a la *golah* a su destrucción. No es un rey, un ejército o un imperio lo que supone la más grave amenaza para la comunidad judía que se establece en Judá, sino, simplemente, unas mujeres. Y esta amenaza pasa necesariamente por la relación que establecen los hombres con las mujeres.

En el relato de Esdras, a las mujeres extranjeras les es asignada una función representativa de la infidelidad y la impureza que busca *explicar* – en el sentido más amplio de la palabra - las luchas y conflictos internos del judaísmo postexílico. El grupo de Esdras, por medio de la expulsión de las mujeres que denomina “extranjeras”, busca imponer su autoridad y legitimidad política sobre los demás grupos (incluyendo otros exiliados repatriados y los “pueblos de la tierra”). El conflicto entre estos judíos hermanos se resuelve trasladando a las mujeres extranjeras la acusación de amenaza para el bienestar y la vida de la comunidad judía postexílica.

Esta función teológica y sociológica asignada a la mujer extranjera en la interpretación de situaciones sociales y políticas críticas en la vida de Israel, surge también en otros textos del Antiguo Testamento. En este capítulo, ampliamos nuestro estudio para explorar esta tesis en los relatos de Jezabel y Salomón en 1 y 2 Reyes. Procuramos identificar, por medio de estos relatos, características comunes en la representación literaria y teológica de las mujeres extranjeras, como también aquellas que son particulares al texto de Esdras. Cerramos el capítulo con algunas reflexiones sobre la elección de las mujeres como figura “expiatoria” (chivo expiatorio, si se quiere) en los textos, y algunas consideraciones de las implicaciones sociales del papel teológico que son asignadas las mujeres en Esd 9-10.

1. El papel asignado a las mujeres extranjeras en momentos críticos de la historia de Israel

La exclusión de todas las personas designadas como extranjeras en el libro de Esdras, tiene como objetivo la protección de la comunidad y sus intereses. Para estos judíos repatriados en Judá, no existía la posibilidad de convivir con pueblos o personas diferentes. La expulsión de las mujeres extranjeras expresa en forma gráfica la separación entre Israel y lo “diferente”, algo que el personaje de Esdras presenta apasionadamente en el cap. 9 como indispensable para la supervivencia de la *golah*.

Una lectura conjunta de los cap. 7-10, nos lleva a sospechar que detrás del conflicto teológico de los cap. 9-10, hay un conflicto socio-económico y político, que hemos identificado en los capítulos 7-10 de Esd: una lucha de poder entre un grupo de exiliados ya establecidos en Judá y el grupo de Esdras que llega con la autoridad y los recursos necesarios para desafiar la organización social, política y religiosa existente en la región.²⁹⁹ A nivel teológico, el conflicto es desarrollado en el texto como una preocupación por la relación que han establecido los primeros exiliados con los “pueblos de la tierra”, que refleja criterios de identidad permeables que el grupo de Esdras rechaza.

El rechazo de lo extranjero como estrategia de supervivencia es aparente en los relatos de conquista en el libro de Josué y en los textos legales que abogan por la exterminación de los pueblos originarios de Canaán. Adolphe Lods señala, sin embargo, que

La exterminación sagrada de los antiguos habitantes de Palestina no es...más...que un “piadoso deseo” de esos feroces adversarios del paganismo y que da la medida de la fobia que les inspiraban las influencias paganas. Es, efectivamente, *la expresión de un pesar*: he aquí cómo se debió proceder para preservar a Israel de la contaminación.³⁰⁰

El rechazo de los “extranjeros” (naciones cananeas, etc.) expresa, con terminología religiosa, lo que podemos reconocer como un rechazo de lo “cananeo” que existía *en Israel*, no sólo a nivel religioso, sino también cultural, político y social. Los textos que abogan por el rechazo, e incluso la exterminación de los pueblos de Canaán, nos revelan la inseguridad de un pueblo carente de poder a nivel político, militar y económico, en un contexto donde los movimientos de los grandes imperios y las naciones

299 Una expresión, en realidad, de los conflictos socio-políticos diversos entre grupos judíos en la época postexílica temprana y con mayor fuerza en la época griega.

300 Adolphe Lods. *Israel. Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*. Tomo XLI de *La Evolución de la Humanidad Tomo XLI*, México: UTEHA, 1956, 273.

vecinas amenaza su permanencia e identidad nacional. Israel define su identidad, su particularidad, en *oposición* a lo que designa como extranjero. La situación que encontramos en Esdras es, claramente, muy similar. Esd 9-10, escrito mucho después de la situación que pretende representar, y en un contexto de gran pluralidad como lo es el mundo en el que surge el judaísmo postexílico, representa, también, “la expresión de un pesar”.

Al igual que en Esd 9-10, encontramos evidencia en otros textos del Antiguo Testamento de que los conflictos interpretados en términos religiosos entre Israel y lo extranjero (mujeres extranjeras), son en realidad luchas internas a Israel. Lo inaceptable para Israel es definido como extranjero, e identificado con las mujeres extranjeras; ésta es la estrategia necesaria para terminar excluyéndolo de Israel.

1.1 Jezabel y la lucha contra Baal

a) Jezabel: instigadora del mal

1 R 16-22 relata el reinado de Ajab en Israel. El narrador atribuye a Ajab los pecados de Jeroboán y, además, el culto a un dios extranjero: “No le bastó seguir los pecados de Jeroboán... sino que además, tomó por mujer a Jezabel...” (1 R 16.31). La consecuencia inmediata del matrimonio de Ajab con Jezabel, según el texto, es que Ajab “se puso a servir a Baal, postrándose ante el” (1 R 16.31) y eleva un altar a Baal en Samaria (1 R 16.32). En un solo versículo el narrador nos indica que: i) el matrimonio de Ajab con Jezabel es juzgado como un mal del mismo nivel (o peor) que la idolatría de Jeroboán;³⁰¹ ii) Jezabel es

301 Jeroboán estableció santuarios en Betel y Dan, con el fin de independizar a Israel del culto en Jerusalén. Posiblemente los becerros/toros de oro ubicados allí buscaban representar la presencia de Yahvé, así como lo hacía el arca en el templo de Jerusalén. También es probable que estos santuarios reflejaran el carácter sincrético de la religiosidad popular que incluía la adoración de dioses cananeos autóctonos junto con Yahvé (también característico de Judá). El deuteronomista enjuicia a Jeroboán con base en la exigencia de centralización del culto, algo muy posterior a la época de Jeroboán. Ver Donner. *Historia de Israel e dos povos vizinhos. Vol. 1*, 281-285; John Gray. *I & II Kings. OTL*. London: SCM Press, 1964,

seguidora de Baal (como indica el nombre de su padre, Itobaal); iii) Jezabel es una mujer de recursos con un nivel social similar al de Ajab y iv) el culto a Baal es introducido en Israel gracias al matrimonio con Jezabel. Estas afirmaciones fundamentan la interpretación que hace el redactor de la participación de Jezabel en la maldad del reinado de Ajab.

El relato del reinado de Ajab une diversas tradiciones de conflicto religioso y político.³⁰² Los textos que enfocan asuntos religiosos y domésticos destacan la participación de Jezabel y su influencia sobre Ajab. Este rey es caracterizado por sus alianzas extranjeras: por un lado, entra en relación con Jezabel; por el otro, establece un pacto con el rey arameo (1 R 20.26-34). Ambas relaciones son condenadas por un profeta de Yahvé y, como consecuencia de ambas relaciones, Ajab es condenado a muerte (1 R 20.42; 21.1-22).

La amenaza de Jezabel se describe en términos de su persecución a los profetas de Yahvé (1 R 18.4), y de Elías en particular (1 R 19.2), así como de su apoyo a los profetas de Baal (1 R 18.19). Pero su influencia sobre Ajab resalta especialmente en el relato de la viña de Nabot, donde el redactor le atribuye a Jezabel un papel protagonista (1 R 21). El narrador presenta a Ajab, un guerrero recién salido de la batalla (1 R 20), como un hombre débil, que a pesar de su poder, no logra arrebatárle la viña a Nabot. Ajab se enfrenta con las tradiciones tribales israelitas sobre la tenencia de la tierra y se ve obligado a respetarlas. Jezabel, en cambio, como extranjera, no siente ninguna lealtad a dichas tradiciones. Su estrategia se aprovecha de la misma organización

315; James Montgomery. *Kings*. ICC. Edinburgh:T&T Clark,1967, 254-257; E. Theodore Mullen. "The Sins of Jeroboam: A Redactional Assessment", CBQ 49 (1987)217. Según William M. Schniedewind, el tema de los pecados de Jeroboán es de redacción preexflica, mientras que la preocupación por el culto a dioses extranjeros refleja los intereses característicos de una redacción exflica. ("History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings", CBQ 55 (1993) 649-661).

302 Donner distingue: extractos deuteronomistas de los anales de los reyes de Israel, una colección predeuteronomista de sagas sobre Elías, narrativas históricas sobre las guerras de Israel contra los arameos y una obra historiográfica sobre la revuelta de Jehú. (*A História de Israel*, 299).

social tribal para lograr la muerte de Nabot y pasar el terreno a manos del rey.

El capítulo concluye con el castigo pronunciado sobre ambos Ajab y Jezabel. El texto original de esta condenación concluye, probablemente, con el v.19 que acusa directamente a Ajab de asesinar y tomar posesión de la viña.³⁰³ La acusación de Jezabel (v.23), es una adición posterior proveniente de otra tradición. Las adiciones extienden el juicio sobre Ajab y agregan el castigo de Jezabel. La inserción de una evaluación de los hechos en los vv.25-26 le adjudica a Jezabel la responsabilidad no sólo por el suceso de Nabot, sino por todas las maldades de Ajab:³⁰⁴

No hubo otro como Ajab que se vendiera para hacer
el mal a los ojos de Yahvé,
instigado por su mujer Jezabel.
Actuó del modo más abominable, siguiendo a los ídolos,
procediendo en todo como los amorreos
a los que Yahvé había expulsado frente a los israelitas (1 R
21.25-26).

La estructura de estos versículos identifica la instigación de Jezabel con la actuación de los amorreos. Esto destaca su condición de extranjera como el problema principal y alude a una posible solución al problema. El relación de Ajab con Jezabel se

303 Gray, *I & II Kings*, 435-436; Alberty, *The History of Israelite Religion Vol 1*, 152 n.38. No entramos aquí en las implicaciones socioeconómicas del texto. Algunos autores lo consideran un reflejo de los abusos del reinado de Ajab, otros lo entienden como una alegoría de la infidelidad religiosa de Ajab. Sin duda la política centralizante de Ajab tuvo repercusiones económicas en la población. Desde esta perspectiva, podríamos considerar este aspecto económico como otro efecto de la influencia de Jezabel.

304 En cambio, 2 R 9.25-26 culpabiliza sólo a Ajab por el asesinato de Nabot. El asesinato de Jezabel, pocos versículos después, la asocia con "prostituciones y hechicerías" (infidelidad religiosa) pero no con el asesinato de Nabot. Sobre la responsabilidad de Jezabel en el texto, Donner, afirma: "Tales juicios subestiman a Acab y sobreestiman a Jezabel, cuya influencia podría ser ponderable solo en casos aislados, pero quien difícilmente estaba en condiciones de contrariar los fundamentos de la política omrida." (*História de Israel Vol 1*, 313). . Sobre la participación de Jezabel en el incidente de Nabot, ver Gray, *I & II Kings*, 435.

relaciona aquí con la prohibición a establecer cualquier tipo de pacto o relación matrimonial con pueblos autóctonos de Israel (Dt 7.1-5). Aunque Jezabel es fenicia y no proviene de los pueblos citados en Dt 7.1, en estos dos versículos el deuteronomista identifica su influencia sobre Ajab con el peligro de los pueblos de Canaán. La lucha contra Jezabel y Baal en 1 y 2 Reyes no es distinta a las exhortaciones de Dt 7.5-23 que buscan la destrucción total de todo lo relacionado con la adoración de otros dioses.

El efecto de Jezabel sobre Ajab es el de seducir/incitar/incitar (1 R 21.25b). Esta palabra, *סוּדָה* (hifil), aparece en Dt 13.7-12 describiendo, precisamente, el peligro de que un familiar (incluyendo la esposa) o amigo instigue a un israelita a adorar a otros dioses. Según este texto, un familiar que actuara de esta manera debía ser apedreado hasta la muerte, como castigo y ejemplo para otros:

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 tu amigo que es como tu propia alma, trata de seducirte en secreto diciéndote: “Vamos a servir a otros dioses”, que ni tú ni tus padres habéis conocido, de entre los dioses de los pueblos próximos o lejanos que os rodean de un extremo a otro de la tierra, no accederás ni le escucharás, tu ojo no tendrá piedad de él, no le perdonarás ni le encubrirás, sino que *le harás morir*; tu mano caerá la primera sobre él para darle muerte y después la de todo el pueblo. *Lo apedrearás hasta que muera, porque ha tratado de apartarte de Yahvé tu Dios...*

Lo que resalta en 1 y 2 Reyes es que el peligro de seguir los dioses extranjeros (que según el texto fueron expulsados de Israel por Yahvé con los amorreos) se enfoca en la figura de una mujer. Según el narrador, la erradicación de este dios extranjero requiere la muerte de los profetas de Baal, pero ésta no es suficiente sin la muerte de Jezabel. Como símbolo de este dios que amenaza la primacía de Yahvé en Israel, Jezabel debe morir (2 R 9.22). La muerte de Jezabel debería dar paso a la expulsión del culto a

Baal del reino del norte. Pero el culto a Baal no desaparece con la muerte de Jezabel, como da testimonio 2 R 21.3 y la polémica que asumen los profetas escritores contra Baal.³⁰⁵

Desde el momento en que Jezabel aparece en el texto como esposa de Ajab, ella es responsabilizada por la infidelidad de toda la casa de Ajab. En Jezabel, el narrador crea una figura que articula todo el temor al culto a Baal que estaba adquiriendo respaldo oficial en el reinado de Ajab. Todos los reyes relacionados de alguna manera con Jezabel son enjuiciados por el narrador: “hicieron el mal a los ojos de Yahvé”.³⁰⁶ Este mal se describe como el seguimiento de otros dioses, específicamente Baal.

La influencia de Jezabel se extiende no sólo sobre la familia real, sino también sobre el pueblo de Israel. Ella es responsable de que Israel haya sido arruinado “por abandonar los mandatos de Yahvé y seguir a los Baales” (1 R 18.18). Elías le exige al pueblo que escoja un dios, Yahvé o Baal (1 R 18.22). Jezabel persiguió activamente a los profetas y siervos de Yahvé (1 R 18.4; 2 R 9.7). Las “prostituciones (זְנוּיִם) y hechicerías” de Jezabel son señaladas por Jehú, pretendiente al trono de Israel, como causantes del conflicto interno en el reino (1 R 9.22). Jehú mata a toda la familia de Ajab y, por medio de la violencia y el engaño, “erradica a Baal de Israel” y asume el trono (1 R 10.28). Todo esto remonta, según 1 y 2 Reyes, a la presencia e influencia de Jezabel.

El sustantivo זְנוּיִם (prostituciones) aparece, fuera de los libros proféticos, sólo en este texto de 1 R 9.22, donde se refiere a Jezabel y en Gn 38.24 donde describe cómo Tamar engaña a

305 Ver, por ejemplo, Os 2; 11.2; Sof 1.4; Jer 2.8; 7.9; 9.13; 11.13, 17; 12.16; 19.5; 23.13, 27; 32.29, 35.

306 Ajab “tomó por mujer a Jezabel y se puso a servir a Baal postrándose ante él” (1 R 16.31). Ocozías, hijo de Ajab y Jezabel: “Rindió culto a Baal, se postró ante él e irritó a Yahvé, Dios de Israel, exactamente como había hecho su padre” (1 R 22.54). Jorán, rey de Judá, “Siguió el camino de los reyes de Israel, como había hecho la casa de Ajab, porque se había casado con una mujer de la familia de Ajab, e hizo mal a los ojos de Yahvé” (2 R 8.18). Ocozías, rey de Judá, hizo el mal a los ojos de Yahvé, por estar emparentado con la familia de Ajab (su madre era Atalía, hija de Jezabel) (2 R 8.27).

Judá para tener un hijo. Es interesante que, a pesar del uso de este término, el relato de Jezabel no la acusa en ningún momento de infidelidad sexual. De hecho, ella aparece como una buena esposa, preocupada por los intereses de Ajab. Pero el narrador describe la asociación de Jezabel con la infidelidad religiosa de Ajab e Israel en términos de prostitución. En los libros proféticos esta palabra (זָנִיתָ) siempre describe la infidelidad de Israel y su abandono de Yahvé.³⁰⁷ Es decir, la infidelidad de Israel es descrita con la misma terminología que caracteriza la acción que realiza una mujer infiel o prostituta.³⁰⁸

Jezabel, la mujer extranjera, es responsabilizada por seducir a Israel a seguir dioses ajenos. Ella es la figura adecuada para este papel porque, como mujer, se une a la familia de su marido, pero no se desliga de sus costumbres de origen. Ella es la puerta de entrada, el ingreso de *lo extraño* a la familia y al reino de Israel. Y aunque Jezabel en 1 y 2 Reyes es un esposa ejemplar,³⁰⁹ su nombre se ha convertido, hasta el día de hoy, en sinónimo de infidelidad, depravación sexual, mal e irrespeto a las convenciones sociales.³¹⁰ Su crimen es, desde el punto de vista del texto, es religioso. Ella es recordada en la tradición cultural de occidente, como una prostituta.

307 Con la excepción de Nah 3.4 que se refiere a Níveve como prostituta.

308 Ez 23.11,29; Hos 1.2; 2.4,6; 4.12; 5.4. La forma verbal זָנָה, de la misma raíz, significa prostituirse, actuar como una prostituta. Además de describir las acciones de mujeres específicas (cf. Gn 38.24; Lv 19.29; 21.9; Dt 22.21), este verbo describe la infidelidad de Israel por su seguimiento de otros dioses (Ex 34.15; Lv 17.7; Dt 31.16; Jc 2.17; 8.27,33; 1 Cr 5.25; Jer 3.1,6,8; Ez 6.9; 16.15,16,17,26,28,34; 23.3,5,19,30,43; Os 1.2; 4.12; 5.3; 9.1), como también el seguimiento de otros dioses provocado por el matrimonio o la relación sexual con mujeres de las naciones originarias de Canaán (Ex 34.16; Nm 25.1): “No toméis a sus hijas para tus hijas, pues sus hijas se prostituirán (זָנָה) con sus dioses y prostituirán (זָנָה) a tus hijos con sus dioses” (Ex 34.16).

309 Podemos comparar su actuación en 1 R 21 con la mujer ideal de Pro 31.

310 Es interesante observar, por ejemplo, la forma en que el término “Jezabel” se utiliza, principalmente en inglés, para describir a una “bad woman, hell-cat wench, slut, adultress; a flaunting woman of bold spirit, but loose morals.” C.O. Sylvester Mawson, ed. *Roget™s International Thesaurus of English Words and Phrases*. New York: Thomas Y. Crowell, 1922; Bartleby.com, 2000. www.bartleby.com/110.

b) El conflicto político personificado en la mujer extranjera

Como hemos señalado, empezando con el reinado de Ajab en 1 R 16.29, los libros de Reyes revelan una fuerte polémica entre el culto a Yahvé y el culto a Baal. En el libro de 1 Reyes, el culto a Baal surge en Israel con el matrimonio de Ajab y Jezabel, hija del rey de sidonio,³¹¹ y “desaparece” con la muerte de su hija Atalía (2 R 11.20).³¹² La presencia de Jezabel, la reina extranjera, introduce este culto extranjero que amenaza la fidelidad de Israel a Yahvé. Esta unión se ubica probablemente dentro de la política comercial establecida con los fenicios por Omri y continuada por Ajab.³¹³ El efecto de esta política es interpretada en 1 Reyes como la institucionalización del culto a Baal, un culto extranjero.

Donner señala, sin embargo, que “La religión israelita no fue infectada por Baal, sino, por decirlo así, estuvo *desde el inicio* saturada de Baal”.³¹⁴ La casa de Omri no se opuso al yahvismo (los nombres de los hijos de Ajab, por ejemplo, evidencian esto), pero permitió el fortalecimiento del culto a Baal y el establecimiento de santuarios a Baal, como el de Carmelo. Esto, sugiere Albertz, indica que a nivel personal Ajab continuó practicando el culto a Yahvé, mientras que a nivel estatal, los intereses políticos y económicos lo llevaron a una posición dualista que otorgó status oficial al culto a Baal junto con el culto a Yahvé.³¹⁵ En este

311 El término “sidonios” era un nombre colectivo para los fenicios. Jezabel era de Tiro, ciudad fenicia. Ver Donner, *Historia de Israel Vol 1*, 311; Montgomery, *Kings*, 286.

312 El culto a Baal aparece nuevamente en 2 R 21, pero no en Israel sino en Judá, donde la maldad de Manasés es comparada con la de Ajab.

313 Ver Albertz, *The History of Israelite Religion Vol 1*, 149-150. Según este autor, la política de descentralización desarrollada por Jeroboán y la geografía de Israel aislaron al reino del norte política y económicamente. El reinado de Omri inicia un proceso de fortalecimiento del estado central y la búsqueda de relaciones políticas y comerciales con países vecinos, incluyendo Judá.

314 Énfasis nuestro. Donner, *Historia de Israel Vol I*, 314. . Cf. Albertz, *The History of Israelite Religion Vol 1*, 149.

315 *Ibid.*, 150.

contexto podemos entender la protesta de Elías como un reclamo a la política de la casa de Omri. El texto, sin embargo, enfoca la polémica como una lucha entre los dioses: Baal versus Yahvé.

La confrontación entre Baal y Yahvé, representada en 1 Reyes por la pugna entre Jezabel/Ajab y Elías, en realidad es una protesta contra la postura dualista de los reyes que fortaleció la religión cananea (y por consiguiente los intereses de la población cananea que vivía en las ciudades), en detrimento del yahvismo. Pero el conflicto no se limita a lo religioso. Este aspecto es, en realidad, solamente una expresión externa de los conflictos sociales y políticos que surgen de las políticas de los reyes de Israel a partir de Omri, padre de Ajab. Las relaciones comerciales y políticas que establecen estos reyes con pueblos vecinos fortalece a las ciudades (cananeas) y debilita a la población rural. Reinhard Albertz explica:

La multiplicidad del mundo de los dioses refleja la confrontación de diversos intereses y las complicadas condiciones sociales de las altas culturas del Oriente Cercano. Así como éstos encuentran un equilibrio en la jerarquía monárquica, también el panteón encuentra unidad en tensión solo en el monarca... (La) lucha profética por la exclusividad de la relación de Israel con Yahvé fue al mismo tiempo una lucha contra los desarrollos sociales y políticos de la monarquía media y tardía contra la desintegración de la sociedad israelita en competencia de clases y sus alianzas políticas y la infiltración de extranjera en la sociedad. Fue sólo en el contexto de esta controversia que se formularon las prohibiciones en contra de los dioses extranjeros.³¹⁶

El texto refleja también luchas entre pretendientes al trono, que buscan eliminar la casa de Ajab. Pero toda esta efervescencia es hábilmente trasladada en el relato sobre la figura de Jezabel. Ella es responsabilizada por los problemas sufridos durante el reinado de Ajab. Según el narrador, los problemas del reino no son responsabilidad de sus gobernantes, sino de la presencia

316 Albertz, *The History of Israelite Religion Vol I*, 63-64. .

de una mujer extranjera. Recurriendo a ella, el narrador minimiza la responsabilidad de Israel en aquellas prácticas religiosas inaceptables y descarga la responsabilidad por este culto inaceptable en la figura de una mujer extranjera.³¹⁷

Lo “extranjero”, sin embargo, no es tan distinto de “lo israelita”; los seguidores de Baal no son tan diferentes de los seguidores de Yahvé. Tanto Jezabel como Elías son impulsados por un celo que los lleva a perseguir y matar a quienes se le oponen.³¹⁸ (De hecho, las matanzas que el texto describe con mayor detalle son efectuadas por Elías y Jehú contra los profetas de Baal.) Elías y Jezabel se amenazan mutuamente, defienden sus propios intereses. Elías ridiculiza a Baal en Monte Carmelo, Jezabel “juega” con las tradiciones israelitas para lograr la condena de Nabot. Pero mientras que uno es alabado en el texto, la otra es severamente condenada.

En la figura de Jezabel, lo que el relato interpreta teológicamente como una lucha entre Yahvé y Baal,³¹⁹ es en realidad un conflicto de intereses sociales, económicos y políticos. Jezabel es responsabilizada por la popularidad y el respaldo oficial del culto a Baal en Israel, pero en realidad, el culto a Baal formaba parte de la religiosidad popular de Israel.³²⁰ *El narrador busca atribuir a la mujer extranjera aquello que, siendo propio de Israel, quiere excluir como inaceptable para Israel.* Dentro de esta estrategia el narrador busca asociar lo extranjero con Baal, unión que se concreta en la figura de una mujer.

317 1 Reyes no reconoce la presencia del baalismo en Israel previo al matrimonio de Ajab con Jezabel.

318 Phyllis Tribble. “Exegesis for Storytellers and Other Strangers”, *JBL* 114/1 (1995) 3-19, compara y contrasta los papeles de Jezabel y Elías en 1 Reyes.

319 Notamos que el texto no cuestiona la existencia de otros dioses, pero busca establecer la prioridad de Yahvé como elemento central de la fe de Israel.

320 De hecho, Yahvé tiene su origen entre los dioses de la religión cananea. Explica Patrick Miller: “Yahvé probablemente apareció en escena como el nombre cáltico de El y se fue convirtiendo en deidad distintiva en el proceso de diferenciación de los cultos de Yahvé en el sur de Canaán...”. (*The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 2000, 25). Cf. Frank Moore Cross. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard Univ., 1973, 3-75.

1.2 Las mujeres extranjeras y la división del reino

a) Desviaron el corazón de Salomón

Los capítulos 9-10 de 1 Reyes relatan los grandes logros de Salomón (especialmente la construcción del templo y el palacio), la fama de su sabiduría confirmada por una reina (¡extranjera!) y sus grandes riquezas. El capítulo 11, a partir del versículo 14, empieza a describir el proceso que lleva a la división del reino de Israel y concluye con la muerte de Salomón. Algo sucede entre la gloria de los capítulos 9-10 y la derrota del capítulo 11. Ese algo son las mujeres extranjeras que arrastran a Salomón tras dioses ajenos. La infidelidad de Salomón, motivada por estas mujeres, es la razón que da el narrador para explicar el triste desenlace de su reinado. Es indudable que los grandes excesos de la monarquía, descritos claramente en 1 R 9-10, generaron estragos en la población. Pero el narrador no explica la división del reino en términos de los problemas sociales, económicos y políticos, sino en términos religiosos (la infidelidad a Yahvé). Esta infidelidad es promovida por las mujeres extranjeras.

Las mujeres de Salomón proceden, según el texto, de naciones tradicionalmente enemigas de Israel, algunas de ellas citadas en Dt 7.3 (habitantes de Canaán) y otras en Dt 23.4 (vecinos excluidos de la asamblea de Yahvé). El redactor acusa a estas mujeres de desviar³²¹ el corazón de Salomón:

- ...arrastrarán (חטתה) vuestro corazón tras sus dioses (1 R 11.2)
- ...sus mujeres inclinaron (חטתה) su corazón (1 R 11.3)³²²

321 חטתה (hifil): desviar, apartar, retirar, conducir, inclinar, trasladar, torcer (Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, 491); también: influenciar el corazón, llevar a la apostasía (BDB, 639). Con esta misma palabra Pro 2.2 exhorta al hijo buscar la sabiduría y describe la seducción de la mujer vestida de prostituta en 7.21 En Jos 24.23, inclinar el corazón hacia Yahvé implica eliminar los dioses extranjeros: "Entonces, quitad de en medio los dioses del extranjero e inclinad vuestro corazón hacia Yahvé, Dios de Israel" (Jos 23.23).

322 Esta frase no aparece en el texto griego.

- ...desviaron (חטה) su corazón tras otros dioses, y su corazón no fue entero de Yahvé (1 R 11.4)
- ...por haber desviado (חטה) su corazón de Yahvé... (1 R 11.9).

Un sinónimo de *נטה, סור* (apartar, separar), describe, en Dt 7.5, el seguimiento de otros dioses como resultado del matrimonio con personas de naciones extranjeras. Este es el mismo término usado para describir el peligro que corre un rey que tiene demasiadas mujeres en Dt 17.17: “Que no multiplique sus mujeres, para que no *se aparte* (סור) *su corazón*”.³²³ Notamos que este texto no menciona a mujeres extranjeras en particular.

b) El peligro de apegarse a las mujeres

Es probable que uno de los motivos de los muchos matrimonios de Salomón haya sido la necesidad de establecer alianzas políticas y económicas con otras naciones. Lo que el narrador nos dice, sin embargo, es que Salomón las amó y este *amor* arrastró el *corazón* de Salomón tras los dioses ajenos.³²⁴ El verbo *דבק* (apegarse, unirse) describe la unión de Salomón con las mujeres extranjeras, motivada por el amor. Este mismo verbo describe, en Gn 34.3, el amor de Siquem por Dina, hija de Jacob y en Jos 23.12 describe el peligro de unirse (*דבק*) a las naciones que habitaban Canaán.

- A ellas se *apegó* (*דבק*) Salomón por amor... 1 R 11.2

323 Aunque Dt 17.14-20 también advierte que el rey no debe multiplicar sus caballos, ni su plata y oro, en 1 R 10, que describe las riquezas de Salomón (incluyendo caballos y oro), el narrador no critica la riqueza de Salomón, únicamente sus muchas mujeres (extranjeras).

324 Josefo describe la atracción de Salomón por las mujeres extranjeras y su poder sobre él: “Se volvió loco en su amor de las mujeres, y no se restringió en su lujuria... También empezó a adorar sus dioses, para gratificar a sus esposas y por su afecto por ellas...Salomón cayó de cabeza en placeres inapropiados...”. Notamos que en la versión de Josefo, las mujeres no desvían ni arrastran a Salomón. El énfasis está en la falta de control de Salomón y su deseo desenfrenado por las mujeres; “Antiquities of the Jews” en *The Complete Works of Flavius Josephus*, 209.

- Su alma se *apegó* (דבק) a Dina, hija de Jacob, y amó a la muchacha...Gn 34.3
- Pero si os desviáis y os unís (דבק) a ese resto de naciones que quedan todavía entre vosotros, emparentáis con ellas... Jos 23.12.

En los tres casos, hay una referencia al matrimonio, implícita o explícita. En los tres casos, las consecuencias son negativas.

La reconstrucción de las etapas en la evolución de este texto revela que la participación de las mujeres en el descarrío de Salomón no formaba parte de la tradición original:³²⁵

<i>Primera redacción</i>	<i>Adiciones</i>
v.1 El rey Salomón amó a muchas mujeres ³²⁶	<i>Extranjeras... moabitas, amonitas, edomitas, sidonias e hittas,</i>
	<i>v.2 de los pueblos que habían dicho Yahvé a los israelitas: No os unáis a ellas y ellas a vosotros, pues seguro que arrastrarán vuestro corazón tras sus dioses.</i>
v.3b El tuvo setecientas princesas y trescientas concubinas. ³²⁷	<i>v.3a Pero Salomón se unió a ellas por amor.</i>
	<i>v.4 Al tiempo de su ancianidad, las mujeres de Salomón desviaron su corazón tras otros dioses y su corazón no fue por entero de Yahvé, su Dios, como el corazón de David su padre.</i>

325 La reconstrucción del texto se basa en E. Würthwein. *Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16*. Göttingen, 1977, 130-135, citado en Ramírez, "Toda mujer es Dalila", 112 ; Montgomery, *Kings*, 232 y la LXX.

326 Según LXX. Ver también J.E. Ramírez. "Toda mujer es Dalila", 112

327 *Ibid.*, 112.

	<i>v.5 Salomón marchaba tras Astarté, diosa de los sidonios, y tras Milcón, abominación de los amonitas.</i>
v.6 Salomón hizo lo malo a los ojos de Yahavé, y no se mantuvo del todo al lado de Yahvé, como David su padre. ³²⁸	
v.7 Por entonces Salomón edificó un altar a Camós, abominación de Moab, y a Milcón, abominación de los amonitas. ³²⁹	
	<i>v.8 Lo mismo hizo con todas sus mujeres extranjeras que quemaban incienso y sacrificaban a sus dioses.</i>

En un primer momento en la evolución de este texto, las mujeres no aparecían como causantes de la apostasía de Salomón.³³⁰ De hecho, el texto favorece a Salomón, ya que la virilidad del líder era un indicador de que el pueblo tendría bienestar³³¹ y el reconocimiento de los dioses de naciones vecinas era algo usual en el ámbito de la diplomacia.³³² Por otro lado, los dioses mencionados, Astarté, Milcón y Camós, no eran extraños en Israel. La diosa Astarté era conocida como una diosa cananea, consorte de Baal. Las advertencias contra el culto a Milcón (Moloc) y Camós son muchas, especialmente en la historia deuteronomista y Jeremías. Según Gray: "...cuando Salomón construyó altares para Camós y Milcón, estaba estableciendo variedades locales de un culto ya practicado en Jerusalén".³³³

328 Según la reconstrucción de Montgomery, *Kings*, 232.

329 *Ibid.*, 232; Ramírez, "Toda mujer es Dalila", 112

330 Montgomery, *Kings*, 231-235.

331 Gray, *I & II Kings*, 274.

332 Montgomery, *Kings*, 233.

333 Gray, *I & II Kings*, 277. Contra Albertz quien afirma: "Probablemente deberíamos asumir que solo oficiales diplomáticos y reales participaron en ellos (*los cultos extranjeros*); la población más amplia no tenía nada que ver con ellos." (*The History of Israelite Religion* Vol 1, 149).

Las adiciones al texto³³⁴ describen a las נשים נכריות como instigadoras de la infidelidad de Salomón. El desvío del corazón de Salomón desemboca en los conflictos internos de su reinado (cf. 11.14-25) y la división del reino de Israel (cf. 11.11-13,31-39). Es evidente que las mujeres son incluidas en un contexto en el que existía una preocupación por los matrimonios con mujeres extranjeras.³³⁵ Como extranjeras, representantes de cultos extranjeros, se les asigna a ellas la responsabilidad por las acciones inaceptables de Salomón. De la misma manera en que Jezabel es responsabilizada por algo que ya existía en Israel, las mujeres de Salomón explican la presencia en Israel de cultos a otros dioses. Al identificar estos dioses como extranjeros y asociarlos con mujeres extranjeras, los cultos son doblemente sancionados: representan infidelidad a Yahvé y son producto de la influencia (seducción) de una – o varias – mujeres.

c) El reino de Israel en manos de las mujeres extranjeras

Pero cuando revisamos el relato del reinado de Salomón, nos damos cuenta de que el texto describe situaciones que producen la insatisfacción y rebelión de diversos sectores contra las políticas de Salomón. Encontramos evidencia de que el reinado de Salomón significó una carga fuerte para gran parte del pueblo de Israel.³³⁶ En 1 R 4, la centralización de la monarquía durante el reinado de Salomón desarticuló las estructuras y la influencia de los clanes (basados en la sociedad tribal),³³⁷ la solidaridad interna y la producción agrícola de subsistencia, obligando al pueblo a

334 Preexílicos: Gray, *I & II Kings*, 231; exílicos: Pfeiffer, quien considera que 11.1,3,7a,8 como texto original y 11.2,3-5, 7b, 9-10 como producto de revisión posterior (*Introduction to the Old Testament*, 389); postexílicos: Camp, *Wise, Strange and Holy*, 154.

335 Esto se agudiza a partir del postexilio, según vemos reflejado en Esdras y Nehemías.

336 1 Reyes 4 nos da una idea de la carga económica que significan las obras de Salomón y su estilo de vida para el pueblo. Dividió el reino en doce distritos y cada uno tenía que abastecer el palacio durante un mes al año. Aunque Salomón no hizo trabajar a los israelitas como esclavos, implementó una leva y mandó a 30.000 al Líbano a extraer piedra para el templo (1 R 5.27ss). Ver Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 1, 254ss.

337 Albertz, *The History of Israelite Religion*, Vol 1, 113.

producir un excedente para pagar los impuestos necesarios para mantener el estilo de vida de la monarquía, las edificaciones constantes, las guerras y la protección de las fronteras del reino (cf. 1 R 4; 5.27ss).³³⁸ Los adversarios de Salomón (1 R 11.14ss), la secesión de las tribus del norte y la división del reino bajo el liderazgo de Jeroboán explicadas en 1 R 12.1ss, tienen que ver directamente con las políticas de esta rey y la carga que había puesto sobre el pueblo (1 R 12.4).

Al ubicar a las mujeres extranjeras entre la descripción del reino de Salomón como reino ideal (1 R 5.1-10.29) y un relato que reúne todos los problemas y conflictos generados por este reinado (1 R 11.14-12.33), el narrador responsabiliza a las mujeres extranjeras por los problemas de este “reino ideal”. El papel asignado a las mujeres es el de aportar la explicación teológica para la división del reino. Como en los relatos de Esdras y de Jezabel, las mujeres extranjeras funcionan para justificar o explicar las amenazas, conflictos y problemas de la sociedad.³³⁹

2. La función teológica asignada a las mujeres extranjeras en los relatos

2.1 Las luchas de poder y las mujeres extranjeras

En los textos que hemos estudiado, identificamos diversas luchas de poder detrás de la inculpación de las mujeres extranjeras:

338 Ver Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol. 1, 254ss.

339 Adele Reinhartz explica: “...las consortes reales son obligadas a llevar una carga pesada como el motivo del proceso de que resulta en la división del reino y la eventual destrucción tanto de Israel como de Judá. La ausencia narrativa de sus nombres e hijos...sugiere el deseo del narrador de que estas mujeres mismas hubiesen estado ausentes de la vida de Salomón”. (“Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy: A Study in Narrative Technique” en Athalya Brenner, editora. *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, FCB, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 48). . . Nosotros consideramos, sin embargo, que la presencia de las mujeres es fundamental para el narrador. No tienen nombre ni historia porque no son sujetos, sino figuras que justifican teológicamente los hechos políticos del reinado de Salomón. Sin ellas, toda la responsabilidad por la división del reino caería sobre Salomón. El narrador “exculpa” a Salomón con la presencia de estas mujeres extranjeras.

a) *En el relato de Jezabel*, la lucha por la hegemonía del yahvismo representa la oposición a las políticas de la casa de los omridas. Encontramos una alusión a la política centralizadora de Ajab en el relato de la viña de Nabot y la defensa del derecho tradicional de pertenencia de la tierra.

b) *En el relato de Salomón*, la división del reino es atribuida, en términos teológicos, a la influencia de las mujeres extranjeras sobre el rey. El texto mismo nos informa de las luchas internas contra las políticas de Salomón y su hijo Roboán que llevaron a la división del reino (cf. 11.26-12.33).

c) *En Esd 9-10*, los conflictos internos de la *golah* y la lucha por el poder religioso y político en Judá enfocan la relación con las mujeres extranjeras como amenaza que podría llevar al exterminio de toda la comunidad.

En cada uno de estos momentos de la historia de Israel, está en juego una lucha entre grupos internos a Israel por el control de la definición de la identidad política y religiosa del pueblo. En cada caso, las mujeres extranjeras representan y “explican”, en términos religiosos, la opción por el camino erróneo y la postura equivocada.

2.2 Induciendo a los hombres a servir a otros dioses

En los textos analizados, podemos percibir un desarrollo en la representación de la figura de la mujer extranjera. En algunos, como el relato de Jezabel, la mujer extranjera asume un papel como sujeto en el texto: participa en los diálogos, actúa bajo iniciativa propia, entra en conflicto directo con otros personajes. Ella es condenada tanto por lo que hace, como por inducir a Ajab a hacer el mal. En el relato de Salomón, en cambio, las mujeres no realizan acción alguna, no tienen nombre ni palabra, pero se les atribuye la capacidad de desviar el corazón de Salomón. En 1 R 11 las mujeres extranjeras son figuras que explican las acciones de Salomón. Vemos en este texto la caracterización del problema de las mujeres extranjeras como instigadoras o se-

ductoras. Las consecuencias de esta influencia de las mujeres extranjeras son descritas en términos teológicos:

1 R 25.26	1 R 11.4
instigado por Jezabel, Ajab “hizo el mal a los ojos de Yahvé ...actuó del modo más abominable, siguiendo a los ídolos”	desviado por sus mujeres, Salomón marchó tras los dioses de los pueblos extranjeros y “su corazón no fue por entero de Yahvé su Dios”.

Nm 25.1-5 es otro texto en donde las mujeres extranjeras son responsabilizadas por desviar a Israel. Allí descubrimos que el resultado de una relación entre los hombres de Israel y las mujeres de Moab (“Israel se puso a fornicar con las hijas de Moab”, Nm 25.1), es que Israel (los hombres) se postran ante los dioses de Moab. Las mujeres invitan, los hombres aceptan, se postran ante los dioses de las mujeres y se adhieren al Baal de Peor (Nm 25.2-3). Aunque los hombres son castigados, el texto claramente identifica a las mujeres como responsables de la iniciativa: “Precisamente ellas condujeron a los israelitas a prevaricar contra Yahvé ...” (Nm 31.16).³⁴⁰

Neh 13.26 utiliza el ejemplo de Salomón para enfatizar el peligro de las mujeres extranjeras. Aquí también son ellas “las que hicieron pecar” a Salomón. Aunque la preocupación de los textos es por el pecado y la infidelidad de los hombres, las mujeres extranjeras explican la decisión que induce a los hombres a optar por el mal camino.

El peligro de las naciones extranjeras que desvían a Israel tras el seguimiento de sus dioses, es representado en términos de la seducción de una mujer – la mujer extranjera. Lo incomprendible del continuo abandono de Yahvé por parte de Israel es explicable, según esta imagen, por la presencia de lo extranjero

340 Este texto señala que las mujeres actuaron bajo instrucciones de Baalán. Sin embargo, no fue Baalán quien “condujo” a los Israelitas, sino las mujeres extranjeras.

en la relación entre el hombre y la mujer. Ex 34.15-16 identifica con claridad la relación entre mujeres extranjeras y dioses extranjeros. La relación con la primera lleva, inevitablemente, a lo segundo. El problema se establece aquí como un problema de seducción.³⁴¹

2.3 Su presencia representa infidelidad e impureza

En Esd 9-10, y otros textos que señalamos a continuación, la caracterización de las mujeres se encuentra aún más desarrollada a nivel teológico. Las mujeres no necesitan “hacer” algo para provocar la infidelidad de Israel. No son sujetos en el texto, su sola presencia es signo de infidelidad – descrita en términos de impureza y abominación. El narrador repetidamente identifica la infidelidad de la *golah* como producto de la relación con las mujeres extranjeras. El problema es la ausencia de separación (ברל), la mezcla (עבד, 9.2), el matrimonio (התן, 9.13) y la convivencia (ישב: hacer morar/permanecer, 10.2,10) con mujeres extranjeras.

Aunque el término נכריה nos remite a otros textos donde las mujeres son caracterizadas como seductoras, instigadoras y desviadoras, esta terminología no aparece en Esd 9-10. Ellas son identificadas con abominaciones como las de los pueblos enemigos de Israel (9.1), con la impureza (9.11) y como una amenaza para el bienestar de la *golah* (9.12,14; 10.2,10), pero no por algo que hacen, sino por su presencia medio de la “raza santa,”³⁴² su convivencia con los hombres de la *golah*. De esta manera, el texto define en forma absoluta los límites entre la *golah* y los pueblos de la tierra. Las mujeres extranjeras no tienen la posibilidad de “adherirse... para buscar a Yahvé” (cf. Esd 6.21), para formar parte de la comunidad. Un cambio de comportamiento y de lealtad no es condición suficiente para que ellas sean aceptadas en la

341 El texto refleja también la concepción de que las mujeres son más propensas a dejarse seducir por el mal y que, por medio de ellas, entonces, el hombre se deja seducir (cf. Gn 3).

342 Zlotnick-Sivan, H. “The Silent Women of Yehud: Notes on Ezra 9-10”, *JJS*, Vol LI, No 1 (2000) 10.

comunidad.³⁴³ Esd 9-10 define, por medio de estas mujeres, un límite infranqueable entre la *golah* y el resto de la población de Judá y sus alrededores.

a) Nm 25.6-18

En Nm 25.6-18, encontramos otra mujer extranjera a quien le es atribuido el peligro de traer impureza a Israel. Se trata una mujer madianita, Cozbí, quien es acercada (קרבו) a la Tienda del Encuentro por un hombre israelita, Zimrí. Este acercamiento a la entrada de la Tienda del Encuentro ubica a Cozbí en un espacio reservado, según Nm 3.38, únicamente para el sacerdocio de la casa de Moisés y Aarón: “Cualquier laico (זר) que se acercara (קרבו) sería muerto”.³⁴⁴ En este relato, a diferencia de los relatos de Jezabel y Salomón, la mujer extranjera no es caracterizada como seductora, ni su comportamiento es descrito en términos de prostitución (ni siquiera metafórica). El problema con Cozbí es su presencia en un espacio reservado para Israel para ciertos grupos de hombres dentro de Israel. La mujer extranjera se ha acercado (קרבו) a un espacio prohibido para el זר, y el castigo es la muerte (cf. Nm 3.38). Cozbí amenaza lo santo porque ella es זרה en todos los sentidos del término: es extranjera por su etnia, por su religión y por su género. Su presencia es un peligro para Israel.

343 A diferencia del libro de Rut que expresa una alternativa al exclusivismo extremo propuesto por Esdras. Ver Tikva Frymer-Kensky. *Reading the Women of the Bible. A New Interpretation of Their Stories*. New York: Schocken, 2002, 255-256; Berquist, *Judaism in Persia's Shadow*, 222-225; Martha J. Reineke. *Sacrificed Lives. Kristeva on Women and Violence*. Bloomington: Indiana Univ., 1997, 188-189.

344 Lv y Nm son ambiguos respecto al punto hasta dónde podía llegar un laico en el espacio del Tabernáculo. Algunos textos señalan la presencia de laicos dentro de la entrada de la Tienda del Encuentro (Nm 10.3; Lv 8.4), mientras que otros prohíben acercarse a la entrada (Nm 3.28). El ingreso de un extranjero, en cambio, era absolutamente prohibido. Una nota en la BJ³, con referencia a Ez 44.9 (que prohíbe el ingreso de cualquier incircunciso/extranjero al santuario), es indicación de la seriedad con que se le respondía a este delito: “Todavía en tiempos de Jesucristo se leía en el templo de Herodes esta inscripción...: ‘Ningún extranjero penetre en el interior de la balaustrada y del recinto que rodean el santuario. El que sea sorprendido, a nadie deberá acusar más que a sí mismo de la muerte que será su castigo’”.

En textos como Jubileos y el Testamento de Leví, que reflejan la lucha del judaísmo frente a la “invasión” del helenismo, la preocupación por la “mezcla” de judíos con gentiles es descrita en términos de inmoralidad e impureza sexual. La unión de un judío con una mujer considerada no-judía es, *en sí misma*, un pecado que amenaza a toda la comunidad.

b) Tobías

El libro de Tobías es una obra apócrifa judía escrita alrededor del año 200 a.C. en la diáspora oriental. El libro expresa la preocupación del judaísmo por mantener su identidad en un ambiente extranjero.³⁴⁵ La familia es el contexto en el cual se transmite la herencia cultural del judaísmo, con énfasis en la importancia de obedecer la ley, actuar con caridad hacia el propio pueblo y mantener el matrimonio dentro del linaje del padre.³⁴⁶ Tobit, encontrándose próximo a la muerte, aconseja a su hijo Tobías. Entre sus consejos encontramos la siguiente advertencia respecto al matrimonio:

Guárdate, hijo, de todo tipo de *inmoralidad sexual* (*πορνεία*); en primer lugar, toma mujer del linaje de tus padres. *No tomes a una mujer extranjera que no pertenezca a la tribu de tu padre*, porque somos descendientes de profetas. Recuerda, hijo, que desde siempre nuestros padres, Noé, Abrahán, Isaac y Jacob tomaron mujeres de entre sus hermanas y fueron bendecidos en sus hijos, de modo que su estirpe poseerá la tierra en herencia (Tob 4.12).

Aquí encontramos, como ejemplo de la inmoralidad sexual, el matrimonio con una mujer extranjera. Al igual que en Esd 9, este tipo de matrimonio es rechazado con base en la exclusividad de la raza. En Esd 9.2 el pueblo es “semilla/raza santa”; en Tob 4.12 el término usado es “descendencia de profetas”.

345 José Vélchez Líndez. *Narraciones III. Tobías y Judit*. Verbo Divino: Estella, 2000, 39.

346 Biblia Cantera Iglesias, 886.

Ambas expresiones manifiestan una consciencia de ser apartados y diferenciados de las demás descendencias y razas.³⁴⁷

c) Testamento de Leví

El Testamento de Leví forma parte de una obra judía llamada *Testamento de los Doce Patriarcas*, compuesta durante el período macabeo (ca 150 a.C.).³⁴⁸ El libro relata las últimas palabras de cada uno de los hijos de Jacob, enfatizando la devoción a la ley y la piedad. Característico de los *Testamentos* es el énfasis en ideales morales y éticos basados en la moderación y la templanza, apelando a la consciencia.³⁴⁹ El peligro de las mujeres, por su maldad y su capacidad de seducir al hombre, resalta particularmente en el Testamento de Rubén (3.9-4.11; 5.1-7) y el Testamento de Judá (15.5-6). La advertencia contra las mujeres extranjeras (cananeas y gentiles) aparece diversas veces en el Testamento de Leví (9.9-10; 14.6) y en el Testamento de Judá (11.1-5; 13.1-8; 14.6).

En el Testamento de Leví 9.9, Leví recuerda la exhortación de Isaac, quien preveía que su hijo sería sacerdote (TestLev 9.3).

Guárdate, hijo, del *espíritu de fornicación*, pues es perseverante y va a *profanar* el santuario por medio de tu descendencia. Toma mujer en tu juventud, irreprochable y sin mancilla, y que no proceda de estirpes extranjeras.³⁵⁰

Aquí el matrimonio con una mujer extranjera es designado como fornicación o prostitución. Este narrador agrega el elemento de impureza que no encontramos en Tobías. El matri-

347 Al igual que Esd 9.12, este texto también identifica la obediencia a este precepto con la tierra como posesión y herencia para los hijos.

348 James H. Charlesworth, editor. *The Old Testament Pseudepigrapha Vol 2*. New York: Doubleday, 1985, 778; Alejandro Diez Macho. *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento*. Cristiandad: Madrid, 1984, 266.

349 Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol. 2*, 779-780.

350 Trad. de Antonio Piñero en Alejandro Diez Macho, editor. *Apócrifos del Antiguo Testamento, Tomo V*. Madrid: Cristiandad: 1987, 53.

monio con la mujer extranjera, definido como un pecado sexual, profana el santuario *por medio de la descendencia* del matrimonio. Nuevamente aparece la descendencia (la raza), como elemento importante en el problema del matrimonio con extranjeras (Esd 9.12, Tob 4.12). Esto nos indica que el matrimonio con la mujer extranjera, que es en sí un pecado que genera impureza moral, también convierte en impura a la descendencia.

d) Jubileos

El libro de Jubileos, una de las obras judías extrabíblicas más importantes, se basa en Gn 1 a Ex 12 para replantear la historia de Israel desde la perspectiva de su predestinación como pueblo apartado y elegido por Yahvé.³⁵¹ Charlesworth ubica este libro en el contexto de la reacción judía a las políticas de Antíoco Epifano IV, como un intento de un grupo de piadosos (*hasidim*) por repensar la historia de Israel en el contexto de las luchas religiosas, políticas y culturales de la época.³⁵²

Algunos de los temas que atraviesan el libro de Jubileos son: la observancia de la ley, el origen del mal, el pecado, la escatología y, principalmente, la elección de Israel y su separación de los demás pueblos.³⁵³ Empezando en Jub 2, donde la elección de Israel forma parte de la obra de la creación, resalta la particularidad de Israel a través de todo el libro. La necesaria separación entre Israel y las naciones aparece particularmente en las prohibiciones al matrimonio entre Israel y los pueblos gentiles (Jub 20.3-4; 22.16-22; 25.1-10; 27.8-10; 30.5-26). En Jub 20.3-4, Abraham hace algunas recomendaciones a sus descendientes sobre la esposa que deben elegir y en Jub 25.7-9, Jacob le promete a su madre no tomar esposa del linaje de Canaán:

351 Díez Macho. *Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento*, 181-182.

352 Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha Vol 2*, 37-46.

353 Díez Macho, *Introducción general*, 182-186.

Que os guardéis de toda *fornicación e impureza* del mismo modo que dejamos entre nosotros toda *impureza y fornicación*. Si comete fornicación una mujer o hija vuestra, quemadla al fuego; así no fornicarán siguiendo sus ojos y sus corazones. Y les ordenó que no tomasen mujer de las hijas de Canaán, pues su descendencia sería desarraigada de la tierra (Jub 20.3-4).³⁵⁴

...mi padre, Abrahán, me dio muchos mandamientos acerca de la *lascivia y la fornicación*...Te juro, madre, no tomar en todos los días de mi vida mujer del linaje de Canaán, ni obrar mal como ha hecho mi hermano (Jub 25.7-9).³⁵⁵

En ambos textos encontramos una identificación clara entre la fornicación y el matrimonio con mujeres de Canaán. En Jub 20.3, el matrimonio con las mujeres cananeas es “fornicación e impureza” y en Jub 25.7-9, Jacob evita la “lascivia y la fornicación” al no casarse con mujeres cananeas. El matrimonio con estas mujeres amenaza la permanencia de la descendencia en la tierra (Jub 20.4), mientras que mantenerse lejos de ellas asegura que “tus hijos serán generación justa y santa semilla” (Jub 25.3).³⁵⁶

Encontramos este mismo razonamiento en Esd 9, donde la necesaria separación entre la *golah* y los “pueblos de la tierra”, basada en la experiencia del exilio, define a los demás residentes

354 Trad. de F. Corriente y Antonio Piñero en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento Tomo II*, 129.

355 *Ibid.*, 141.

356 Estos textos se basan en la premisa de que Israel es diferente de las demás naciones no solo por sus acciones, sino en su misma esencia. Esto lo vemos reflejado en otro texto de Jubileos donde Sara da a luz a Isaac y a Abraham se le promete que será el padre de otros hijos. Abraham es padre de naciones, pero solo una de ellas es bendecida con “nombre y descendencia”: “*Toda la descendencia de sus hijos serían naciones, contadas como tales, pero de los hijos de Isaac habría uno que sería descendencia santa y no sería contado entre las naciones.*” Suya sería la suerte del Altísimo, habiéndole correspondido estar entre los poseídos por Dios, para que toda su descendencia sea del Señor, pueblo heredero entre todos los pueblos, reino sacerdotal y pueblo santo” (Jub 16.16-18, A. Díez Macho, *Apócrifos Tomo II*, 122). Hay aquí una distinción fundamental entre Israel y las demás naciones. Israel es separado, llamado para ser pueblo santo, descendencia santa. Las demás naciones se oponen a este pueblo que ha sido apartado para la santidad. Los pueblos son hermanos, todos son hijos de Abraham, pero solo uno es elegido.

de Judá como impuros y abominables. Como la *golah* es santa, cualquier contacto con lo profano (“pueblos de la tierra”), puede generar impureza y amenazar a la comunidad. Aunque Esdras no llega al punto de designar el matrimonio con extranjeros como una infidelidad sexual, su argumentación une los términos *infidelidad* y *traición* (מַעַל) con la amenaza de la *impureza* (נִדָּה) de las naciones. Esta impureza está asociada tanto con las prácticas abominables de las naciones, como, en términos metafóricos, con la impureza de la mujer.

Sugerimos que el vocabulario que utiliza Esd 9-10, que asocia a las mujeres (y los pueblos de la tierra) con las abominaciones de naciones enemigas, alude a la impureza y la adoración de otros dioses característica de esas naciones, y designa a las mujeres como נְשִׁים נִכְרִיּוֹת, tiene como objetivo convertir en extranjeros a quienes no se consideran como tal. Señalamos en el capítulo 4 que esta negación de los demás judíos, probablemente fue foco de conflicto entre los primeros grupos de exiliados (*golah* α), y el grupo de Esdras (*golah* β), quienes vinieron a “limpiar” a la *golah*.

Lo anterior no significa que el texto no contempla la separación entre judíos y gentiles. Lo que sucede en el texto, según nuestra lectura, es que los judíos que permanecieron en Judá son “convertidos” en extranjeros (gentiles, por decirlo así), por medio de una redefinición de los límites de la identidad del judaísmo.³⁵⁷ La particularidad de Esd 9-10 es que busca redefinir quién es judío y quién no.

Esta nueva definición de la pertenencia a Israel afecta directamente a la mujer. La categoría de género se convierte en representativa de las diferencias (“extranjeridades”) descritas en términos étnicos y religiosos.³⁵⁸ Esta “extranjerización” de la mujer

357 de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 117.

358 Según Gale Yee. *Poor Banished Children of Eve. Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress, 2003, 164, “el tropo de género ofrece la oportunidad para que el autor bíblico articule temas de poder y su asimetría en las relaciones coloniales y de clase, porque replica las disparidades materiales e ideológicas que existían en las relaciones entre hombre y mujer en el antiguo Israel”.

refuerza y sustenta la identificación de la mujer con el mal, que se desarrolla con fuerza en textos posteriores a Esdras. Según explica Camp, la mujer se convierte en:

...una figura que opera en un nivel simbólico menos histórico, consolidando una variedad de imágenes del mal identificados con la mujer en un arquetipo de desorden en todos los niveles de la existencia...el problema de la teodicea es enfocado sobre la Mujer Extranjera. De esta manera, Yahvé es liberado de la responsabilidad por el mal, que se explica por medio de la mujer extranjera.³⁵⁹

Lo extranjero asume forma de mujer.

3. La mujer como extranjera en Israel

La misma oposición entre Israel y las naciones extranjeras se establece respecto a Israel y las mujeres extranjeras. Ambos son amenazantes para Israel y ambos funcionan como figuras que interpretan teológicamente las luchas internas en Israel. Prácticas definidas como inaceptables por un grupo – el grupo representado en el texto – son caracterizadas como propias de las naciones extranjeras. Los hombres son inducidos a estas prácticas por su relación con las mujeres extranjeras. El gran peligro de las mujeres extranjeras, es que por medio del matrimonio con ellas, lo extranjero ingresa a lo más íntimo de Israel.

Con la retórica del rechazo de lo extranjero, los textos definen como “extranjeras” aquellas tendencias, prácticas e intereses al interior de Israel que consideran inapropiados. Estos conflictos internos son trasladados a la mujer extranjera como figura representativa de la desviación y la impureza. Como señala Claudia Camp:

...es más fácil unificar las fuerzas contenciosas contra una construcción retórica de la “otredad” absoluta, que negociar esa línea difusa que nos divide de nuestros hermanos.³⁶⁰

359 Camp, *Wise, Strange and Holy*, 43.

360 *Ibid.*, 337.

Pero la “otredad absoluta”, atribuida a la mujer, refleja preocupaciones concretas que se desprenden del papel de la mujer en la sociedad postexílica. Podemos encontrar pistas para entender estas preocupaciones en el mundo simbólico asociado al papel de la mujer en la sociedad que encontramos en el Antiguo Testamento.

3.1 Desde el mundo simbólico de los textos

La función asignada a las mujeres extranjeras en los textos que hemos analizado, está necesariamente ligada a la percepción que éstos reflejan de la mujer. Este mundo simbólico es un mundo masculino; por ello, la representación de la mujer siempre será un reflejo de aquello que *no es el hombre*. La mujer, al igual que lo extranjero, se ubica fuera del orden simbólico de la sociedad, lo que la convierte en una amenaza para la identidad definida desde los hombres. La protección de la comunidad, entendida a partir de los hombres, es lo prioritario. El sacrificio de las mujeres – esposas y sus hijos – es justificable, según esta lógica. La elección que hace Esd 9-10 de la mujer como representación de la infidelidad y el abandono de Yahvé, refleja actitudes hacia la mujer que están presentes en la cosmovisión de quienes produjeron estos textos.

a) La mujer indispensable

Desde la perspectiva que encontramos en el Antiguo Testamento, la posición de las mujeres en la sociedad israelita era marginal. Sin embargo, ellas están identificadas en muchos de los textos con aspectos cruciales para la vida y la muerte de la comunidad. De ellas depende la descendencia; su esterilidad representa el fin del linaje. En el Antiguo Testamento la fertilidad es una bendición de Yahvé. La promesa de descendencia hecha a Abraham requiere necesariamente de una mujer para su cumplimiento.

Pero este papel fundamental de la mujer en la sociedad, que transmite la bendición de Yahvé, la convierte también en amenazante por los procesos misteriosos relacionados con la fertilidad y la procreación. Ella está, por decirlo así, en un ámbito que se considera reservado para lo divino, la creación de la vida. Esta capacidad reproductiva de la mujer, indispensable para la permanencia de la familia y la comunidad, y efectuada por medio de procesos biológicos incomprensibles, la convierten en fuente de misterio y temor.³⁶¹

En este contexto no es sorprendente que la preocupación por el orden que encontramos en Esd 9-10 aspire al control religioso y social de la mujer. Esta lógica relega a las mujeres al margen de la sociedad. Se marcan así, los límites entre el orden y el caos. Martha Reineke explica:

La religión frecuentemente distingue el orden del desorden, el pecado de la santidad, apelando a los cuerpos de las mujeres. Sus cuerpos, espacios de procesos que los hombres históricamente han percibido como misteriosos y potencialmente peligrosos, ofrecen un simbolismo gráfico de temas de preocupación última. Las mujeres cargan en sí el potencial para el orden y el significado, para el desorden y el caos en sus propios cuerpos... Dado que los cuerpos de las mujeres están más cercanamente asociados con los procesos de vida y muerte, autoridad ejercida sobre sus cuerpos es poder ejercida sobre las fuerzas mismas de la creación.³⁶²

b) La mujer irresistible

Las mujeres también son representadas en términos de su atracción para los hombres. Esta atracción es presentada como

361 “...el miedo que la mujer inspira al otro sexo se basa, sobre todo, en ese misterio, fuente de tantos tabúes, de terrores y de ritos, que la une, mucho más estrechamente que a su compañero, a la gran obra de la naturaleza y hace de ella ‘el santuario de lo extraño.’”(Jean Delumeau. *El miedo en Occidente*. Trad. del francés. *Le peur en Occident*. Paris: Arthème Fayard, 1978. Madrid: Taurus, 1989, 473).

362 Martha J. Reineke, *Sacrificed Lives*, 108.

la capacidad de las mujeres para engañar y desviar a los hombres. En algunos casos, la seducción de la mujer ayuda a derrotar a los *enemigos de Israel*, en otros, desvía a *Israel mismo*. Pero en todos los casos, resalta la capacidad seductora de la mujer como amenaza para el hombre.

- Judit “realizó su hermosura cuanto pudo, con ánimo de seducir a todos los hombres que la viesan” (Jud 10.4) con el fin de matar a Holofernes y salvar a su pueblo del ejército Asirio.
- Dalila logra que Samsón le cuente el secreto de su fuerza física: “Cómo puedes decir: te amo, si tu corazón no está conmigo” (Jc 16.15).
- En Nm 25.1-2 los hombres de Israel no pueden rechazar la invitación de las mujeres de Moab de adorar sus dioses.
- Las adiciones griegas al libro de Ester enfatizan la belleza de esta judía como factor decisivo en su posibilidad de convencer al rey de salvar a los judíos: “Recobrada su espléndida belleza, invocó a Dios...Iba resplandeciente en el apogeo de su belleza, con su rostro alegre como de enamorada, aunque su corazón estaba oprimido por la angustia” (Est 5.1a-b).
- Los primeros nueve capítulos de Proverbios enfatizan repetidamente el peligro de dejarse llevar por la belleza de la mujer extraña. Un padre aconseja a su hijo: “No te dejes seducir por su hermosura, no te dejes cautivar por sus miradas” (Pro 6.25).³⁶³

La seducción representa, igualmente, lo que podríamos llamar una capacidad innata de la mujer que la convierte en amenazante para los hombres. Es lo que Gale Yee llama, el “arma

363 Según Josph Blenkinsopp. *Sage, Priest, Prophet. Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox, 1995, 43-44, la mujer extranjera en Pro 1-9 representa los cultos extranjeros (en particular cultos a diosas como Aserá) y la relación entre los dioses extranjeros y la seducción sexual. La mujer sabiduría, según este autor, representa la imagen inversa de la mujer extranjera: una lleva a la muerte, mientras que la otra trae vida.

de las débiles”.³⁶⁴ El control social del hombre sobre la mujer es desafiado por la facilidad con la que éste puede quedar “atrapado” en las redes de la mujer. El TestRub 5.4 articula claramente este temor: “Una mujer no puede vencer por la fuerza a un hombre, sino que lo engaña con artes de meretriz”.³⁶⁵

c) La mujer independiente

El control de la sexualidad de la mujer, las leyes que regulan su vida social y religiosa, y la identificación de la mujer con la infidelidad, el mal y el ingreso de lo extranjero a Israel, reflejan una preocupación por el fortalecimiento de los espacios de influencia de la mujer en la sociedad durante el período postexílico. No podemos desligar las luchas de poder que hemos identificado en los textos, de las relaciones de género que representan y refuerzan, y de las condiciones materiales que se encuentran detrás de ellas.³⁶⁶

Observamos en el capítulo 1 que durante la monarquía se produjo un deterioro en el poder social de la mujer como resultado de las políticas de centralización. El ámbito de influencia de la mujer se redujo del clan a la familia nuclear, cuya importancia económica perdió fuerza. Durante y después del exilio, sin embargo, en ausencia de un poder político local centralizado, la familia y las relaciones de parentesco extendidas empezaron a adquirir mayor importancia en la organización de la sociedad. Según Eskenazi:

364 Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 48.

365 Trad. de Antonio Piñero, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento Vol V*, 34. La traducción de H.C. Kee, en Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha Vol 1*, 784, resulta todavía más clara: “For a woman is not able to coerce a man overtly, but by a harlot’s manor she accomplishes her villainy. Ver también, Sir 9.2: “No te entregues del todo a una mujer, no sea que te llegue a dominar. No te acerques a una prostituta, no sea que caigas en sus redes...”

366 En su análisis de la simbolización de la mujer como malvada en el Antiguo Testamento, Gale Yee, *Poor Banished Children of Eve*, 25, señala: “Este análisis necesariamente requiere determinar las condiciones materiales que afectan relaciones de género reales y las resultantes contradicciones y conflictos, que juntos animan a la producción de esta ideología”.

Si el énfasis en la familia durante el Israel premonárquico significó una distribución más equitativa del poder para las mujeres, entonces el resurgimiento de la familia como unidad socioeconómica significativa en el postexilio implica que hubo mayor poder para mujeres de lo que tenían durante la monarquía.³⁶⁷

Esta autora propone, con base en sus estudios de la comunidad judía en Elefantina, que durante la época postexílica las mujeres realizaron funciones que delatan mayor libertad de actuación independiente en la sociedad: las hijas heredaban (incluso cuando habían hijos varones), las mujeres se divorciaban de sus esposos, compraban y vendían propiedades.³⁶⁸ También encontramos pistas de la participación activa de mujeres en el libro de Nehemías, donde mujeres colaboran en la construcción de los muros de Jerusalén (Neh 3.12), se oponen a la labor de Nehemías (Neh 6.14), y en Crónicas, donde mujeres (incluso extranjeras) figuran en la genealogía de Israel y donde a una mujer se le atribuye la construcción de ciudades (1 Cr 7.24).

Algunas autoras proponen que la existencia de una religiosidad enfocada sobre lo femenino, representó igualmente una amenaza para la religión normativa “masculina” propuesta por el deuteronomista y los profetas.³⁶⁹ Esta religiosidad femenina se asocia particularmente con los cultos a las diosas.³⁷⁰ En Jer 7.16-20 y 44.15-19, el profeta exhorta a las mujeres que adoran a una diosa llamada “la reina de los cielos”. El texto describe la actividad cúllica de estas mujeres: amasan tortas (7.18), queman incienso, hacen libaciones y ofrecen pasteles (44.17-19). Excavaciones arqueológicas han revelado un gran número de figuras

367 Eskenazi, “Out from the Shadows”, 32-33.

368 *Ibid.*, 25-31. Esto no significa necesariamente que lo mismo sucedía en Judá, pero sugiere, según Eskenazi, una nueva perspectiva del papel de la mujer en el judaísmo postexílico.

369 Ver Phyllis Bird. *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1997, 81-102.

370 Miller, *The Religion of Ancient Israel*, 38; Susan Ackerman. “The Worship of the Queen of Heaven” en Peggy Day, editora, *Gender and Difference in Ancient Israel*, 109-124.

de diosas; un indicador de la popularidad de las diosas en los lugares cúlticos y en las familias.³⁷¹

Lo anterior sugiere un contexto en el que las relaciones de género tradicionales eran desafiadas por una participación más amplia de la mujer en la sociedad. La necesidad de proteger los intereses de los hombres y su papel social dominante, se ve amenazada no sólo por las funciones biológicas de la mujer y su capacidad de seducir a los hombres, sino también por los nuevos espacios sociales en los que éstas emergen.

La elección de la figura de la mujer para representar la infidelidad, la impureza, el mal y el rechazo a lo extranjero, es un reflejo de los temores y las inseguridades generadas a nivel de las relaciones de género. Pero la valoración de la mujer implícita en esta función que le es asignada, no sólo refleja las concepciones ya existentes respecto a la mujer en Israel, sino que también las refuerza y las perpetúa.

3.2 Implicaciones sociales de una función teológica

En el libro de Esdras, nos encontramos con un grupo de personas que vienen de una experiencia de desarraigo, dominación y cautiverio. No podemos dejar de reconocer que su supervivencia en estas condiciones es testimonio de la resistencia, esperanza y creatividad de este pueblo. Estas características, y la creciente y necesaria convicción de ser *el pueblo elegido* por Yahvé, les permiten reformular su identidad religiosa y cultural para fortalecerla, evitando así la asimilación. La teología que interpreta el exilio como castigo por la culpa de Israel, desemboca, en algunos sectores, en una identificación de lo extranjero como fuente de la infidelidad de Israel.

Ante las diversas amenazas que encuentra la *golah* en su restablecimiento en Judá, en medio de diversas poblaciones – tanto judías como otras-, el grupo de Esdras encuentra en la expulsión de las mujeres un medio para unir a la comunidad frente

371 Miller, *The Religion of Ancient Israel*, 37; Lods, *Israel*, 109-113.

a un peligro común, fortaleciéndose así frente a la amenaza de desintegración.

Señalamos a continuación algunas de las implicaciones, a nivel social, de esta conceptualización religiosa de la mujer extranjera como infidelidad e impureza:

a) Enfocar a las mujeres como *el problema* de la *golah* trasladada las divisiones políticas internas entre los hombres, a las relaciones de género. Este espacio se convierte en el lugar de las luchas sociales y políticas. La mujer cargará con la responsabilidad, con el fin de salvaguardar la integridad de una comunidad – conformada y definida exclusivamente a partir de los hombres. El conflicto entre hombres se resuelve por medio de la exclusión de las mujeres.

b) El narrador legitima una posición por medio de la muerte/expulsión/victimización de una figura expiatoria. El bienestar de los fieles (según se definen a sí mismos), justifica el sacrificio de los demás.

c) El celo por la ley asume una importancia fundamental para la colectividad, y considera justificadas las implicaciones humanas, cualesquiera que éstas sean para el grupo afectado. El cumplimiento de la ley se impone por encima de lo humano y toda acción considerada necesaria para salvaguardar la ley – por más violenta que sea –, es justificable.³⁷²

d) El texto sustenta un paradigma de relaciones sociales basadas en la exclusión, no solo a nivel político, sino también a nivel de la comunidad y familia.

e) La inculpación de las mujeres refuerza y reproduce los estereotipos que asocian a las mujeres con el peligro, lo que in-

372 Ver, por ejemplo, cómo son felicitados quienes matan por su **celo por la ley**. Nm 25.10-13: “Pinjás, hijo de Eleazar, hijo del sacerdote Aarón, ha aplicado mi furor contra los israelitas (*asesinando a Zimrí y Cozbi*), porque él ha sido, de entre vosotros, el que ha sentido **celo por mi**...Le concedo a él mi alianza de paz, será para él y para su descendencia una alianza de sacerdocio perpetuo”. 1 Mac 2.24-25: “...Matatías se inflamó en celo y se estremecieron sus entrañas. Encendido en justa cólera, corrió y lo degolló sobre el altar...Emuló en su **celo por la ley** la gesta de Pinjás...”.

fluye en el espacio social, la legislación y la valoración de las mujeres en la cotidianidad.

f) La representación de lo femenino como infidelidad e impureza identifica a Yahvé, por oposición, con lo masculino. La mujer extranjera, Israel como esposa infiel, Babilonia como la gran prostituta: todas estas figuras femeninas se oponen al hombre fiel, constante, cuya acción castigadora se justifica por la rebeldía de la figura femenina. Esta lógica sustenta el papel dominante del hombre en la sociedad y su derecho a controlar, castigar e incluso rechazar a la mujer.

g) El sistema religioso legitima, en la exclusión de las mujeres extranjeras, la pretensión de homogeneidad y exclusivismo de raza, etnia, género y expresión religiosa, a partir de criterios definidos por el sector dominante.

h) La imposibilidad de hablar, de expresar su punto de vista, de ofrecer perspectivas distintas, disminuye a las mujeres extranjeras en su calidad de seres humanos. De esta manera el sacrificio de lo “infra-humano” se justifica por el bien de lo “plenamente humano”.

i) La “extranjeridad” de un grupo, definida por otro, es una forma de ejercer poder simbólico y real sobre quienes no se ubican dentro de los criterios definidos para la identidad propia del grupo en el poder. Se rechaza lo extranjero, lo otro, porque cuestiona la homogeneidad e integridad (pretendidas) de lo que se establece como legítimo.

j) Es a partir del poder, sustentado en la religión, que se define lo que es normativo.

Conclusión

Hemos analizado en este capítulo cómo las mujeres extranjeras son responsabilizadas por el peligro y la amenaza que confronta a Israel en momentos críticos de su historia. Aquello que desafía la hegemonía del grupo representado en el texto es

descrito en términos de la seducción o presencia de mujeres extranjeras.

Esta interrelación entre lo extranjero y la mujer que encontramos en los textos señalados, nos llevó a reflexionar sobre la valoración de la mujer que la convierte en apta para personificar este papel. Descubrimos que tanto la mujer como lo extranjero representan peligro para Israel y explican la infidelidad del pueblo. La mujer extranjera, como conjugación de estos dos temores, es la personificación de lo extranjero que logra, por su condición de mujer y esposa, ingresar a lo más íntimo de Israel. La lucha contra lo que es extraño a Israel se traslada del ámbito político al ámbito del hogar, del matrimonio y de la sexualidad.

De esta manera el judaísmo postexílico representado en Esd 9-10, desplaza los conflictos internos sobre una figura que es, indiscutiblemente, extranjera, tanto por su condición de género como por la definición de pertenencia a Israel que desarrolla el texto. En la expulsión de las mujeres, el texto simboliza la recuperación del orden en el mundo de la *golah*, la definición de límites claros, la prioridad del mundo de los hombres (la colectividad desde lo masculino), sobre la familia y el mundo de las mujeres. Habiendo analizado el carácter teológico del texto, que identifica a Yahvé con lo masculino y lo extranjero/impureza con lo femenino, reconocemos que estas oposiciones reflejan y legitiman relaciones de poder – particularmente aquellas de género - existentes en la sociedad.